

هذا شرح المواقف تعلق الفقير الى مولاه القدير
محمود محمد القوي الأثر هري فتح الله
عليه وعلى والديه وعلى جميع المسلمين
بجاه سيد المرسلين
سيدنا محمد صلى الله
عليه وعلى الله
وصحبه
وسلم
امين
م

فهرست الجلد الثاني

| | | | |
|----|--|----|---|
| ١٢ | الرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة الخ | ٥٠ | المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين |
| ١٣ | القدم في تعريف الكيف وأقسامه | ٥١ | النوع الرابع المدونات وهي الطعوم وفيها |
| ١٤ | الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة | ٥٢ | مقصدان الأول ان اصولها تسعة |
| ١٥ | وانواع الكيفيات خمسة | ٥٣ | المقصد الثاني هدهي الطعوم البسيطة |
| ١٦ | النوع الأول الموصلة وفيه مقاصد | ٥٤ | ويتركب منها طعوم لانها يذللها |
| ١٧ | الأول في الحرارة وفيها مباحث | ٥٥ | النوع الخامس في المشومات |
| ١٨ | المقصد الثاني في الرطوبة واليووسة | ٥٦ | الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي |
| ١٩ | وفيها مباحث | ٥٧ | انواع |
| ٢٠ | تفسير السيلان | ٥٨ | النوع الأول في الحيات وفيها مقاصد |
| ٢١ | المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث | ٥٩ | الأول في تعريفها |
| ٢٢ | مبحث الجهات الست | ٦٠ | المقصد الثاني في شرطها |
| ٢٣ | المقصد الرابع الصلابة واللين | ٦١ | المقصد الثالث فيما يقابل الحياة |
| ٢٤ | المقصد الخامس الملاسة والخشونة | ٦٢ | النوع الثاني في المقاصد |
| ٢٥ | النوع الثاني المبصرات وفيه قسمان | ٦٣ | الأول في تعريفها |
| ٢٦ | القسم الأول في الألوان وفيه مقاصد | ٦٤ | المقصد الثاني العلم الواحد الحادث هل الخ |
| ٢٧ | المقصد الأول قال بعض لوجود لون | ٦٥ | المقصد الثالث الجهل المركب |
| ٢٨ | وقد يتحدث البياض لوجود خمسة | ٦٦ | المقصد الرابع في الجهل والسهو والنسيان |
| ٢٩ | المقصد الثاني قال ابن سينا الضوء شرط الخ | ٦٧ | المقصد الخامس ادراك الحواس الخ |
| ٣٠ | المقصد الثالث الظلمة | ٦٨ | المقصد السادس الحكماء قالوا الصور الخ |
| ٣١ | فرع يتعلق بالظلمة | ٦٩ | المقصد السابع العلم ينقسم الى ثلثين الخ |
| ٣٢ | القسم الثاني في الاضواء وفيه مقاصد أربعة | ٧٠ | فرعان |
| ٣٣ | الأول ان الضوء اجسام صغار | ٧١ | المقصد الثامن الشيء قديم بالفعل الخ |
| ٣٤ | فرع على بطلان كون الضوء جميعا | ٧٢ | المقصد التاسع العلم اما فعل او اما انفعالي |
| ٣٥ | المقصد الثاني في مراتبه اى الضوء | ٧٣ | المقصد العاشر مراتب العقل اربع |
| ٣٦ | المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء | ٧٤ | المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف |
| ٣٧ | المقصد الرابع ان عدمه يثبته الضوء بقرق | ٧٥ | المقصد الثاني عشر كل عين تعلم الخ |
| ٣٨ | النوع الثالث المشومات وهي الاصوات الخ | ٧٦ | المقصد الثالث عشر هل يتغير الضرورى الخ |
| ٣٩ | ومباحثه قسمان القسم الأول في الصوت | ٧٧ | المقصد الرابع عشر هل يستند العلم الخ |
| ٤٠ | وفيها مقاصد | ٧٨ | المقصد الخامس عشر اثبات ابرهاسم الخ |
| ٤١ | المقصد الأول قد اشبهت عند بعضهم ما هيته | ٧٩ | المقصد السادس عشر جعل العلم الحادث الخ |
| ٤٢ | المقصد الثاني الصوت كيفية فاعية الهواء | ٨٠ | النوع الثالث الارادة وفيها مقاصد الأول |
| ٤٣ | المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج | ٨١ | في تعريفها |
| ٤٤ | المقصد الرابع الهواء اذا صدم جميع الخ | ٨٢ | المقصد الثاني الارادة القديمة توجب الخ |
| ٤٥ | فرعان على القول بوجود الصدى | ٨٣ | المقصد الثالث الارادة عند ابراهيم بن حنيفة |
| ٤٦ | القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد أربعة | ٨٤ | باعتقاد الفاعل او بغيره |
| ٤٧ | الأول عرفان سبيلها كيفية تعرض للصوت | ٨٥ | المقصد الرابع الارادة متغيرة لا للهوية |
| ٤٨ | المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه | ٨٦ | المقصد الخامس انها غير النقي |
| ٤٩ | المقصد الثالث هل يمكن الابتداء بالساكن | ٨٧ | المقصد السادس قال الجمع اربعة الشيء الخ |
| ٥٠ | | ٨٨ | المقصد السابع العلم بالقاضي وابو عبد الله الخ |

- ٩٤ النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد
٩٥ الاول في تعريف القدرة
٩٦ المقصد الثاني هل يجوز مقذور بين قادرين
٩٨ المقصد الثالث ان القدرة صفة وجودية
٩٨ المقصد الرابع اختلف في طريق انائها الخ
٩٩ المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة الخ
١٠٤ فروع للمعزة
١٠٥ المقصد السادس المنوع عن الفعل هل الخ
١٠٦ المقصد السابع قال الشيخ انهاى القدرة الخ
١٠٧ المقصد الثامن المجرى عرض مضاد للقدرة
١٠٩ المقصد التاسع المقذور هل هو تبع للعلم
١٠٩ المقصد العاشر هل التوهم ضد للقدرة
١١٠ واما الزعم بانها باطل
١١٢ فروع للمعزة متفرعة عن القدرة والعجز
١١٥ المقصد الحادي عشر القدرة المحركة الخ
١١٦ المقصد الثاني عشر القدرة مغايرة للبراج
١١٧ المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر
١١٩ غائبة في تفسير كليات نفسانية قريبة مما
١١٩ الحجة والارضاء والترك والعزم
١٢٠ النوع الخامس في الكيفيات النفسانية الخ
٢٠٠ وفيه مقصدان الاول اللذة والالم
١٢٥ المقصد الثاني الصحة والمرض
١٢٩ الفصل الثالث من فصول الكيفيات
٢٠٠ الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان
٢٠٠ الاول انها عرضة للكم اما وحدها او مع الخ
١٣١ المقصد الثاني قال المهندسون الخطا الخ
١٣٢ تنبيه
١٣٢ الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية
١٣٢ المرصد الرابع في التنبيه وفيه مقدمة وفصلان
١٣٣ المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية
١٣٤ الفصل الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان
٢٠٠ وفيه مقاصد
١٣٤ الاول المتكلمون وان انكروا ساير الخ
١٣٦ تنبيه
١٣٦ المقصد الثاني الواع الكون اربعة الخ
١٣٩ المقصد الثالث الكون وجوده ضروري
١٣٩ المقصد الرابع فيما اختلف في كونه مخركا
١٤٠ المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز وجود
٢٠٠ جوهر فرد محفوظ بنبته جواهر
- ١٤٢ خروج في الاجتماع والافتراق
١٤٤ المقصد السادس من لم يجعل المماسه كونا الخ
١٤٤ المقصد السابع في اختلافات المعزة الخ
١٤٧ الفصل الثاني في مباحث الابن على رأي
٢٠٠ الحكماء وفيه مقاصد الاول الجسم اما
٢٠٠ ان يكون مخركا او لا يكون
١٥١ المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة
١٥٤ المقصد الثالث فيما خرج فيه الحركة من المقولات
١٦٥ المقصد الرابع الملة للحركة الطبيعية الخ
١٦٧ المقصد الخامس الحركة تنعني امور واسعة
١٦٧ المقصد السادس قد علمنا ان الحركة الخ
١٧٠ المقصد السابع الحركات منها هي متضادة
١٧١ المقصد الثامن تضاد الحركة ليس تضادا مافيا
١٧٤ تنبيه في البسدا والمثهي
١٧٦ المقصد التاسع الحركة ليست كالات
١٧٧ المقصد العاشر ما وصف بالحركة الخ
١٧٨ المقصد الحادي عشر الحركة اما ماسرعة الخ
١٨٠ المقصد الثاني عشر سرعة البطء
١٨١ المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
٢٠٠ والجباي الى ان بين كل حركتين سكونا
١٨٣ المرصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد
٢٠٠ الاول ابوة
١٨٤ المقصد الثاني للضاف خواص
١٨٥ المقصد الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها
١٨٥ المقصد الرابع تلحق الاضافة تعميمات
١٨٧ المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم
١٩٠ الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة
٢٠٠ ومر اصدا المقدمة في تعريفه وتقسيمه
١٩٣ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول
٢٠٠ الفضل الاول في بيان حقيقة واجزائه الخ
٢٠٠ وفيه مقاصد الاول في حده
١٩٩ المقصد الثاني ليس الجسم مجموع اعراض الخ
٢٠١ المقصد الثالث الجسم البسيط يتقل القسم الخ
٢٠٢ المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم
٢٠٠ وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولان كل
٢٠٠ مقسم الخ
٢٠٥ النوع الثاني ان يبين تركيب الجسم من الخ
٢٠٩ المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم
٢٠٠ البسيط واحد

- ٢١٥ المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء الخ
 ٢١٦ المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى
 ... والصورة
 ٢٢٢ المقصد الثامن في تعريفات لهم على الهيولى
 ٢٢٤ الفصل الثاني في اقسام الجسم واحكام كل
 ... قسم منها وفيه مقدمة واقسام
 ٢٣٥ المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
 ٢٣٨ القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد
 ٢٣٩ الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك تسعة
 ٢٤١ المقصد التاسع في التحدد
 ٢٤٤ ثم لما في التحدد احكام
 ٢٥٥ المقصد الثالث في تلك الثوابت
 ٢٥٥ ونظم هذا البحث ثمانية اقسام
 ... الموافق المركز بامر كرمه كرم العالم
 ٢٥٦ الثانية المقاصد في المركز بقطع من مركز الارض
 ٢٥٨ المقصد الرابع في فلك الشمس
 ٢٥٩ المقصد الخامس في افلاك القمر
 ٢٦١ تنبيه
 ٢٦٢ المقصد السادس في الافلاك الخمسة الباقية
 ٢٦٥ القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد
 ... الاول في الهلال واليد
 ٢٦٦ المقصد الثاني في خسوف القمر
 ٢٦٦ المقصد الثالث في كسوف الشمس
 ٢٦٧ المقصد الرابع في محو القمر
 ٢٦٨ المقصد الخامس في المجرة
 ٢٦٨ القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد الاول
 ... المتأخرين على انها اربعة اقسام
 ٢٧٠ المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية
 ٢٧١ المقصد الثالث قالوا والله كروي ايضا
 ٢٧١ المقصد الرابع في وسط الكل
 ٢٧١ المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر
 ٢٧٣ المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية
 ٢٧٤ المقصد السابع ما يوازي من الارض الخ
 ٢٧٥ المقصد الثامن سبب الصحارى والبحار الخ
 ٢٧٦ المقصد التاسع في الارض تلال ووهاد الخ
 ٢٧٦ المقصد العاشر في سبب تكون الجبال
 ٢٧٦ المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة قبل
 ... الكون والفساد
 ٢٧٧ المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الخ
- ٢٧٨ المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع
 ٢٧٨ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وفيه
 ... ثلاثة فصول الفصل الاول في المزاج وفيه
 ... مقاصد
 ٢٧٨ الاول قالوا الصورة الجسمية تغزل اول الخ
 ٢٧٩ تعريف المزاج بأنه كمية متشابهة الخ
 ٢٨٠ تنبيه على مذاهب في المزاج
 ٢٨١ المقصد الثاني في اقسام المزاج
 ٢٨١ اعتدال حقيق واعتدال طبي
 ٢٨٣ اقتضوا على ان يعدل انواع المركبات نوع
 ... الانسان
 ٢٨٤ الفصل الثاني في الانفس له من المركبات
 ... وينقسم الى قسمين القسم الاول المنطوقة
 ... وهي الاجساد السبعة
 ٢٨٥ القسم الثاني غير المنطوقة
 ٢٨٥ الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس
 ٢٨٥ وفيه مقدمة وثلاثة اقسام
 ٢٨٥ المقدمة في تعريف النفس
 ٢٨٦ تنبيهات
 ٢٨٧ النفوس الفلكية
 ٢٨٧ القسم الاول في النفس النباتية وهي اربع
 ٢٨٧ الغائبة والثانية
 ٢٨٨ المولدة والمصورة
 ٢٨٨ القوة الجاذبة
 ٢٨٩ الهاضمة
 ٢٩٠ ثم للهضم مراتب اربع الاول في المعدة
 ... الثانية في الكبد
 ٢٩١ الثالثة في العروق
 ٢٩١ الرابعة في الاعضاء
 ٢٩١ تنبيهات
 ... الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم الخ
 ... الثاني في بيان معنى الغذاء
 ٢٩١ القوة الماسكة
 ٢٩٢ القوة الدافعة
 ٢٩٢ تنبيه في اثبات تعدد القوى وثناؤها
 ٢٩٣ تنبيهات آخران
 ٢٩٤ القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي اما
 ... مدركة واما مجردة والمدركة اما ظاهرة
 ... واما باطنة فهذه انواعها

- ٢٩٤ النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي
... المشاعر الخمس الاول البصر
٢٩٧ المشعر الثاني السمع
٢٩٧ المشعر الثالث قوة الشم
٢٩٨ المشعر الرابع الذوق
٢٩٨ المشعر الخامس اللمس
٢٩٩ تنبيهان
٢٩٩ وههنا اثبات
٣٠٠ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي خمس
... الاول الحس المشترك
٣٠١ الثانية الخيال
٣٠٢ الثالثة القوة الوهمية
٣٠٢ الرابعة القوة الحافظة
٣٠٢ الخامسة القوة العقلية
٣٠٢ ولتتم هذا النوع بإثبات
٣٠٣ حكمة لاثبات النوع الثاني
٣٠٤ النوع الثالث القوى القاهرة
٣٠٤ القسم الثالث في النفس الانسانية وقواها
... القوة النظرية والقوة العملية الضعيف والغفل
... والجاهل
٣٠٤ القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج لها
٣٠٨ المرصد الثاني في عوارض الاجسام وفيه
... مقاصد الاول في ان الاجسام معدة
٣٠٩ ثاني حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
... مسائل
٣١٣ اتمح الجسم على القدم بشبه اربع
٣١٤ المقصد الثاني في صحة قواه العالم بمد وجوده
٣١٤ المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام
٣١٥ المقصد الرابع الجواهر مجتمع عليها التداخل
٣١٥ المقصد الخامس وحدانية الجوهر ووحدانية حيزه
٣١٦ المقصد السادس الجسم هل مخلوق عن العرش
٣١٧ المقصد السابع الابعاد محتاجة
٣٢٠ برهان الموازاة
٣٢٠ البرهان السلي
٣٢١ برهان الترس وبرهان التطبيق
٣٢٢ المقصد الثامن جواز التكلمون وجود عالم آخر
٣٢٣ المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة وفيه
... مقاصد الارلق في الفنون الفلكية
٣٢٤ المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
... مجردة
- ٣٣٥ خاتمة في دواية مذاهب المنكرين لجمرد النفس
٣٣٦ المقصد الثاني ان النفس الناطقة حادثة
٣٣٦ تنبيه قال ارسطو كل حادث لابد له من شرط
... حادث وفيه ابطال التامخ
٣٣٧ المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن
٣٣٨ المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد
... الاول في اثباته
٣٣٩ المقصد الثاني في ترتيب الوجودات على رايهم
٣٣٩ المقصد الثالث في احكام القول وهي سبعة
٣٣٩ خاتمة في الجز والشياطين
٣٣٢ الوقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة
... مراصد المرصد الاول في الذات وفيه
... مقاصد المقصد الاول في اثبات الصانع
... وفيه مسائل للسلك الاول للحكمين
٣٣٣ السلك الثاني للحكماء
٣٣٣ السلك الثالث لبعض التأخرين
٣٣٤ السلك الرابع وهو ما وقعنا لا سخر اجه
٣٣٥ السلك الخامس وهو قريب من قبله
٣٣٥ السلك السادس ما اغا اليه بعض الفضلاء
٣٣٥ في ذكر شبهات كثيرة
٣٣٦ خاتمة للمقصد الاول
٣٣٦ المقصد الثاني في ان ذاته تعالى مخالفة لساو
... النوات
٣٣٧ تنبيه نقل عن الحكمة انه لو اذاته تعالى
... وجوده المشترك الخ
٣٣٧ المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته الخ
٣٣٧ المرصد الثاني في ترتيبه تعالى وفيه مقاصد
... الاول انه تعالى ليس في جهة ولا في مكان
٣٣٩ المقصد الثاني في انه تعالى ليس بضم
٣٤٠ المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهر الخ
٣٤٠ المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان
٣٤٠ تنبيه يعلم ماذكرنا اسواقنا العالم حادث الخ
٣٤١ المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره
٣٤١ تنبيه لا يخل ذات في غيره لا يتحد معه الخ
٣٤١ المقصد السادس في انه تعالى يتمتع ان يقوم
... بذاته حادث
٣٤٤ المقصد السابع اتفق العقلاء على انه لا يتصف
... بشئ من الاعراض المحسوسة
٣٤٤ المرصد الثالث في توحيد تعالى

| | |
|---|---|
| ٣٦٦ السابعة الجنب | ٣٤٥ المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه |
| ٣٦٧ الثامنة تقدم | ... مقاصد الاول في اثبات الصفات على وجه |
| ٣٦٧ التاسعة الاصح | ... علم تفصيل صفة العلم |
| ٣٦٧ العاشرة اليقين | ٣٤٦ كيف يتصور كون صفة الشيء حقيقة |
| ٣٦٧ الحادية عشرة التكوين | ٣٤٧ المقصد الثاني في قدرته وفي بحثان الاول |
| ٣٦٧ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى وفيه | ... في انه تعالى قادر |
| ٣٦٧ مقصدان المقصد الاول في الروية | ٣٤٨ اخرج الحكمة على ايجابه بوجوده |
| ٣٦٨ المقام الاول في صحة الروية | ٣٤٩ القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل |
| ٣٦٨ المسلك الاول النقل والحمد في ذلك قوله الخ | ٣٤٩ فروع على اثبات القدرة عندنا |
| ٣٦٨ والاحتجاج به من وجهين | ٣٥٠ تنبيه القدرة صفة زائدة |
| ٣٦٨ الاعتراض على الوجه الاول | ٣٥٠ البحث الثاني في ان قدرته تعالى تم سائر الممكنات |
| ٣٧٠ المسلك الثاني هو العقل | ٣٥٠ اتم ان المتخالفين في هذا الاصل اعني |
| ٣٧١ ثم الاعتراض على وجهين | ... عموم قدرته |
| ٣٧٢ المقام الثاني في وقوع الروية | ٣٥٢ المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان |
| ٣٧٤ والتمتع فيه مسلكان الاول قوله تعالى وجود | ... البحث الاول في اثباته |
| ... يومئذ ناضرة الخ | ٣٥٢ مسلكا للكلمين في ذلك |
| ٣٧٥ المسلك الثاني في اثبات الوقوع | ٣٥٣ مسلكا للحكمة فيه |
| ٣٧٥ المقام الثالث في شبه التكرين وردها وتقسيم | ٣٥٤ البحث الثاني في ان علمه تعالى يتم المفهومات الخ |
| ... الى عقلية ونقلية الاول شبهة الموانع | ٣٥٦ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما في الخ |
| ٣٧٥ وشرايط الروية ثمانية | ٣٥٧ المقصد الرابع في انه تعالى حي |
| ٣٧٧ الثانية شبهة المقابلة | ٣٥٧ المقصد الخامس في انه تعالى مراد وفيه بحثان |
| ٣٧٧ الثالثة شبهة الانطباع | ... البحث الاول في اثبات الارادة |
| ٣٧٧ ولما شبهة السمية فاربعة الاول قوله تعالى | ٣٥٨ البحث الثاني ارادته تعالى قديمة |
| ... لا تدركه الابصار | ٣٥٩ خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه |
| ٣٧٧ الثانية انه تعالى ما ذكره من الروية الا وقد | ... تعالى مرادا |
| ... استغفمه | ٣٥٩ المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير |
| ٣٧٨ الثالثة قوله تعالى ان ترائي | ٣٦٠ المقصد السابع في انه تعالى متكلم |
| ٣٧٨ الرابعة قوله تعالى وما كان ليشراخ | ٣٦٣ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا |
| ٣٧٨ تذييب الكرامية والجسمانية واقفون في الروية | ٣٦٣ نزع على ثبوت الكلام لله تعالى |
| ٣٧٨ المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى | ٣٦٤ وانما ان للوصف مثالة مفردة في تصديق كلام |
| ... في الوقوع والجواز | ... الله تعالى |
| ٣٧٩ المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد | ٣٦٤ المقصد الثامن في صفات اختلاف فيها الخ |
| ... الاول في ان افعال العباد واقعة بقدر الله | ٣٦٤ الاول المقام |
| ... تعالى وحدها | ٣٦٥ تنبيه في اثبات البقاء |
| ٣٧٩ جوز استناد اجتماع المؤثر في اثر واحد | ٣٦٥ الصفة الثانية التقدم |
| ٣٨٣ واعتراض عليه بان العلم بالعلم معلوم | ٣٦٦ الثالثة الاستواء |
| ٣٨٤ المقصد الثاني في التوحيد وفروعه | ٣٦٦ الرابعة الوجه |
| ٣٨٨ المقصد الثالث في البحث عن امور صرح | ٣٦٦ الخامسة اليد |
| | ٣٦٦ السادسة العنان |

- ٤٣٧ المقصد السابع في عصمة الملائكة
٤٣٨ المقصد الثامن في فضل الانبياء على الملائكة
٤٤٠ المقصد التاسع في كرامات الاولياء
٤٤٠ المرصد الثاني في العباد وفيه مقاصد الاول
... في اعادة المدوم
٤٤٢ المقصد الثاني في حشر الاجساد
٤٤٣ تذييل هل يقدم الله الاجزاء البدنية الخ
٤٤٣ المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء
... التكرين لحشر الاجساد
٤٤٤ في معنى الصنع والمصنوع والرسوخ والتسقيح
٤٤٥ المقصد الرابع في الجنة والنار
٤٤٥ المقصد الخامس في فروع المعزلة
٤٤٦ اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جمع
... المعزلة والخوارج عقاب صاحب الكبرياء
٤٤٦ البحث الثاني قالت المعزلة والخوارج
صاحب الكبرياء
...
٤٤٧ المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا
... في الثواب والعقاب
٤٤٨ المقصد السابع في الاسباط
٤٤٩ المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبار
٤٤٩ المقصد التاسع في شفاعته محمد صلى الله تعالى
... عليه وسلم
٤٥٠ المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول
... في حقيقة التوبة
٤٥٠ البحث الثاني في احكامها
٤٥١ المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم
٤٥٣ المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به
... الشرع حق
٤٥٣ واعلم ان الصراط جسر محدود على متن جهنم
٤٥٤ المرصد الثالث في الاسماء وفيه مقاصد
... الاول في حقيقة الايمان
٤٥٧ المقصد الثاني في ان الاعيان هل يؤذون من
... المقصد الثالث الكفر
٤٥٨ تذييل في تفصيل الكفار
٤٥٨ المقصد الرابع في ان من تكب الكبرياء من اهل
... القبلة مؤمن
٤٦٠ اخرج من زعم انه شافق بوجهين
٤٦٠ اخرج المعزلة بوجهين
٤٦٠ المقصد الخامس في ان الخالف الحق من
... اهل القبلة هل يكفر ام لا
... به القرآن وافق الاجماع عليها
٣٨٩ القول عند اهل الحق ميت باجله
٣٨٩ ميت الرزق
٣٩٠ ميت الاسرار
٣٩٠ المقصد الرابع انه تعالى يريد جميع الكائنات
٣٩٢ خاتمة في القضاء والقدر
٣٩٣ المقصد الخامس في الحسن والقبح
٣٩٨ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجتمعت على
... ان الله تعالى لا يقبل التبع ولا يترك الواجب
٣٩٩ حكاية الاخوة الثلاثة
٤٠٠ المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا
٤٠١ المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست
... معلة بالافراض
٤٠٣ المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد
... الاول الاسم غير التسمية
٤٠٣ المقصد الثاني في اقسام الاسم
٤٠٤ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء وفيه
٤٠٨ الموقف السادس في السموات وفيه مرصد
٤٠٨ المرصد الاول في السموات وفيه مقاصد
... الاول في معنى النبي
٤١٠ المقصد الثاني في حقيقة الهجرة والبحث فيها
... من امور ثلاثة من شرائطها وكيفية
... حصولها ووجه دلالتها
٤١٣ تذييل من الناس من انكر مكان الهجرة الخ
٤١٣ المقصد الثالث في امكان البشة
٤١٧ في معنى العلم
٤٢٠ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله
... عليه وسلم وفيه مسائل السالك الاول وهو
... العبد انه ادعى النبوة الخ
٤٢٠ الفصل الاول في وجه اعجازه
٤٢٠ هل رتب البلاغة متأخرة ام لا
٢٢١ الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه
٤٢٣ الخلاف في البسمة
٤٢٧ المسالك الثاني الاستدلال باحواله قبل النبوة
٤٢٨ المسالك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين
... عن نبوة
٤٢٧ المسالك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم
... لا كتاب لهم ولا حكمة
٤٢٩ المقصد الخامس في عصمة الانبياء
٤٣٧ المقصد السادس في حقيقة العصمة

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ٤٦١ | وفيه إبحاث الأول الخ | ٤٨٨ | وجود الفاضل |
| ٤٦٣ | المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها وفيه | ٤٨٩ | المقصد السابع يجب تعظيم الصحابة كلهم الخ |
| ٥٠٠ | مقاصد الأول في وجوب نصب الإمام | ٤٧٨ | خاتمة في الأمر بالعرف والنهي عن المنكر |
| ٤٦٥ | المقصد الثاني في شروط الإمامة | ٤٧٩ | تذييل في ذكر الفرق |
| ٤٦٦ | المقصد الثالث فيما ثبت به الإمامة | ٤٧٩ | المعتزلة |
| ٤٦٨ | المقصد الرابع في الإمام الحق بعد رسول الله | ٤٨٣ | الشيعة |
| ٥٠٠ | صلى الله تعالى عليه وسلم | ٤٨٨ | الخوارج |
| ٤٧٣ | تذيب امامة الأئمة الثلاثة تبعاً لبيعة من الوجوه | ٤٩٠ | الرجشة |
| ٤٧٤ | المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول | ٤٩١ | النجارية |
| ٥٠٠ | الله صلى الله تعالى عليه وسلم | ٤٩١ | الجبرية |
| ٤٧٦ | الاجماع معتقد على ان الانبياء افضل | ٤٩٢ | الشيعة |
| ٥٠٠ | من الاولياء | ٤٩٢ | الفرقة الناجية |
| ٤٧٧ | المقصد السادس في امامة الفضول مع | | |

(الجلد الثانی من شرح المواقف مع حاشیہ)
(لایال کوئی وحسن چلی)



• (حسن بطي) •

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ المرصد الثالث في الكيفيات ﴾

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الالهية قسم الحكم عليها الامر من انه يتم الماديات والجبريات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة
﴿ المقدمة في تعريفه واقسامه ﴾ الاولى (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي السمة ولا لاقتضاء اوليا)
اي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه مقولا باقتباس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص)
الكيف (وهو القابلية في الاجناس العالية) فانه البساطة على القول باستتاع تركبها من امور متساوية
لا تتحد اصلا ولا رسم سمات (لا يجوز) تعريفها الرسمي (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط
ان تكون) تلك الامور (اجلي) بما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر
مالئس برض) فان الجوهر والرض يساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف
الآخر (و) لان يقال (الحكم مالئس بكيف ولا ينال الى آخر المقولات) لانها ليست اجلي من الحكم حتى تؤخذ
في تعريفه فتقول لارض يتناول الاعراض كلها (واحقر زنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الحكم) فانه يقتضي
القسمة لذاته (وبقولنا) لا يقتضي (الاقسام عن الواحد والنفطة) المتضمنين لها (عند من قال انها
من الاعراض) اى على القول بانها موجودة تلت في الخارج واما على القول بانها من الامور الاعتبارية
فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها في الرض كما مرث اليد الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا
عن) خروج (العلم معلوم واحد) هو بسيط حقيقي (و) العلم (معلومين) فان العلم الاول يقتضي الاقسام
لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلوم العلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تنبيذ الاقتضاء

﴿ سيالكوفي ﴾

قوله (لا تتحد اصلا) لانما ولا ناقصا لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها قوله
(والعدمية) كالترتيب المذكور قوله (لا يقتضي القسمة) اى يقول القسمة الفرضية لان الحكم
لا يقتضي نفس السمة اذ يجوز ان لا يرض منها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا يقتضي
فعليتها قوله (عن خروج الخ) زاد لفظ الخروج لان القمود في حيزه التي يقيد الشمول
والدخول قوله (العلم الخ) والاصوات الآية قوله (والعلم معلومين) بل الحكيميات
العارضة للحكميات اولها كالسواد القائم بالسطح والجسم والمرتوضة لها كالاصوات الزمانية
كلها خارجة بمبدأ القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية واما شال التي اعني

(بالاولية)

قوله (وبقولنا اقتضاء اوليا الخ) قيل تبعية
الشارح للمصنف في جعل الاولية قبلا لمطلق
الاقتضاء من غير تعرض لماعليه يدل على
ارتضاءه وجوب تعاقب القيد المذكور بذلك
المطلق فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على
الجزء حيث صرح هناك بان الاولية قيد
لاقتضاء الاقسام وانه لا حاجة الى تنبيذ اقتضاء
القسمة بذلك القيد والجواب الحقيقي ان القسمة
والاقسام اما اعتبارت في التعريف المذكور
في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس الرض فراه
ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي انقسام
ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد
شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه
بمعلومين لاندائه لان الكلام مبني على ان الحاصل
في الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما
اشار اليه في حواشيه حكمة المين واما في التعريف
الذي ذكره في حواشيه الجزئية فاما اعتبرنا
بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين
لا يقتضي انقسام في محله فان النفس الواحد
تتولد معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في تلك
النفس اصلا بخلاف العلم معلوم بسيط فانه يقتضي
الاقسام في محله اذ لولاه لا قسم ذلك العلم لان
انقسام المحل يوجب انقسام المحل اذا كان
حلوليه فيه بحسب الذات ولكن لاندائه بل لبساطة
معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

بالأولية خربا من الجد مع انهما من مقولة الكيف (و بالآخر) اى واحترنا بالتيد الاخر وهو قولنا ولا يكون مئاه مقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اى الاعراض التسبية فانها مقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في نفسها مقسبة الى غيرها لما عرفت من انها لا تنقضى لذاتها التسبية وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخر قوله لا يتوقف تصورهم على تصور غيره فان الاعراض التسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قديس لازم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات طولانها كما في النسب بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها فانما تعقل العلم لولا ان يدرك متعلقه وكذا الحبال في الكيفيات المخصوصة بالكيفيات كالاستقامة والاعتناء والتلث والتربيع وكالجزئية والكيفية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهي اربعة)

سالكوى

قوله والمثل المتعلق بالمعومين فلا اقتضاه ههنا لا بالامسالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاه في المدلوسين للقسمة وان اتصافها بخلاف المعلوم البسيط فانه ليس له مقتضى الاقتضية والمثل مطابق له فيكون مقتضياتها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام في المباحث الشرقية والكافي في شرح المحقق والشارح في حواشي شرح الفهرست هذا القيد اعني اقتضاه اوليا متعلقا بمقتضى الاقتضية فقط وامامنا فيه مبنى على انه اذا اعتبر قول القسمة والاقتضية في العرض فلا بد من جعله متعلقا بالاقتضاه مطلقا وان اعتبر قول القسمة والاقتضية في محله على ما هو المخصوص في بعض البسائر فهو متعلق بالاقتضاه القيد بالاقتضية لان عدم انقسام المحل يقتضى عدم انقسام المحل في المحل السرياني فاعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام المحل فانه لا يقتضى انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالانقسام مع عدم انقسامها فليس بشئ اما اولاه فانه مبنى على ان يكون قيد في محله متعلقا بالقسمة والاقتضية اى لا يقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاه اوليا ولا يقتضى قتضاه لانه حينئذ لا يخرج القسمة بقيد الاقتضية لانها لا تقتضى عدم انقسام محلها اعني الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستتر حال من فاعل يقتضى اى لا يقتضى حال حصوله في محله وقادته ان اعتبر عدم الاقتضاه بحسب الوجود الخارجي دون الذهن والى يخرج الحكم لان اقتضاه القسمة ليس في الذهن والام يمكن تصوره بدون تصور القسمة وامامنا فلان في المحل السرياني المحل والحال متلازمان في الانقسام وعدمه الى الاجزاء الثابتة في الوضع فالقول بالترقية وهم لا يتناول الكيفيات امامية في الخارج فتكون مقتضية للقسمة اوبسيطة فتكون مقتضية للاقتضية فلا يكون التعريف صادقا على شئ من افراد العرف لانا نقول التركيب بطل بالقسمة فلا يكون مقتضياتها لان مقتضى جميع مقتضى والساطة الخارجية تقتضى ان لا يكون لها جزء خارجي لان لا يتصور ان السواد بسيط في الخارج متقسم بحسب انقسام المحل قوله (مقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضائها التسبية الموجهة لكونها مقولة بالقياس الى ما ينسب اليه قوله (لا تنقضى لذاتها التسبية) من عارضة لها قوله (على تصور غيره) المراد بالتعبير الامر الخارج كاهو التبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة قوله (فان الاعراض التسبية الخ) هذا على تقدير كون التسبية ذاتياتها ظاهرا وامامنا لا يتغير عروضها فلان تصور العروض لا يتوقف على تصور المعارض ولا لاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا يكون مستمعولا بالقياس الى الغير قوله (سلولة لها) اشار الى المراد في التوقف الذي يقتضى التمسك بالاستمرار قوله (وكذا الحال) اى في انها موجهة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها قوله (وكالجزئية والكيفية) السدد للضروب في نفسه يسمى جذرا والحاصل منه مجسودا واذا ضرب ذلك السدد في الحاصل من ضرب نفسه يعنى كميا والحاصل كميا. قوله (واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف ابتداء حصول تصورهما

قوله بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها) فيه ان حال الاعراض التسبية على المذهب المشهور هو ان التسبية لازمة لها الاذاتية ولذلك حال تصورها يستلزم تصور غيرها وبوجهه واما التوقف فممنوع

قوله وكالجزئية والكيفية اعاد الكاف لكونها من السوارض العددية لا للتقديرية واعلم اماذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل الجذور والمربع ايضا ان اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فالحاصل فاحصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكتب الثانية

قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ) قيد بالكتسبة لظهور ان مقتضى بها وان كان كل كيفية من كسبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور التسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معارفها لم تعد تسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة بالقياس الى تعلقات امور اخر وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتعاريفين الحد والمحدود اعتباري كما حقق في موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمطوقه امامنا فكيف يفيد ان حد الاعراض التسبية المكتسبة تسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا الهمم الان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك الاعتبار شرط في ان المراد بالغير تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم الهمم الان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقاقتها واما الثاني فلان الاعراض بالتسبية الى كل جزء من اجزاء الحد والتعاريف حينئذ حقيقي لا بالتسبية الى مجموع الحد وحل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام

الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (التفاسية و) الكيفيات (المتخصصة بالكميات والاستعدادات) اى الكيفيات الاستعدادية (وما أخذ المحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتبع (وهم من اراد اثباته بالتزديد بين التثني والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو وجودها (انه) اى الكيف (امان) يتخص بالكم (اولا) يتخص به (وهذا) الذى لا يتخص بالكم (امامحسوس) باحدى الخواص الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اماستعداد نحو الكمالات) وهذا الاخير هو الكيفيات التفاسية (فلما قلنا ان الكمالات) الخارج من الصفة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمالات لغير ذوات الانفس) فان مالا يتخص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا اياها ان يكون كية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام فانه انما لم يجده فلما لم هو الاستقراء فلنعول عليه (اولا) حذفا لمؤنة التزديد (الثاني) من وجوه المحصر (قال ابن سينا) في الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) (اى ان مصدر عنه ما يشبهه (محسوس) كالحرارة فافها فيعمل ما يجاور محلها حارا وكالسود فانه يلقى شبيهه في العين وهو مثله بخلاف الثقل فان فصله في الجسم هو العنك وليس ثقله قال الامام الرازي هذا تصريح من ان سينا باخراج الثقل والحفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه ضد شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والحفة عنها اذا تجاوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما راه منافضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان فطلق بالكم بذلك) هو المتخصص بالكميات (والا) وان لم يعلق بالكم (فالجسم) اى فيكون بثبوته للجسم (امان حيث) قوله جميعا طبعيا) فقط وهو القوة الطبيعية والانفعالية اى الاستعداد (اونفسانيا) اى من حيث انه جسم ذونفس وهو المتخصص بذوات الانفس (فلما لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (و يتخص) هذا الحكم الكلى (بالثقل والحفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف) ان سينا في طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب والبابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التخصيم الذى كور ولاقتضاه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه

❖ سالكى ❖

بدون التزديد الترتيب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداية ورسوم اخرى قوله (حذفا لمؤنة التزديد) لامؤنة لان المقصود بالتزديد تبسيط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم الرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره قوله (كالحرارة) وكذا الحال في اللذوقات والمشعومات والمشعومات فانه يتكيف الاعضاء التي فيها الخواص بكيفية مدركاتها قوله (فانه يلقى شبيهه) اى لم ليس المراد منه افسه الصورة الادراكية السوداء لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلا في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الحضرة مثلا اذا نظر الى غيرها يحس لونه عظموا بالحضرة لتكيف العين والخيال بهما قوله (فان فعله في الجسم) (اى في جسمه) كان في الشفاء قوله (هو العنك) (واما منافضة ما يجاور) بغيرك جسمه وان كان فعله بالواسط لكنه ليس بثلث اذهو خيارة من المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة في الجوار ايضا كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة العنك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة قوله (اذ لا يجوز ادخالهما في الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انها من بل الكية قوله (ولا يمكن ادخالهما الخ) في الشفاء قد يظن بهما انها من باب القوة والافق قوله (منافضة بين كلاميه) لان مقاضة لان المقصود اولا مجرد بيان وجه القطب كما صرح والمقصود آخر تصحيح كونهما من جهة المحسوسات قوله (ويتخص الخ) قد عرفت ادخاله قوله (فانه غير معلوم) لوقيل مراده ان فعله بالتشبيه محسوس وان لم يلج الخ ادفع هذا

قوله الكيف ان فعله بالتشبيه الخ) قيل ان اراد المحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفریق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبيهه في الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبيهه في العين واجيب بان نأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فامل

قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل عنهم اخراج الحفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والحفة فان قلت الحفة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبدؤها واما ما كان قد يبطى الجسم الملقى لعلها مدافعة او مبدؤها كالماء الموضوع على الرق المتفوخ قيد المسكن تحت الماء قلت الحفة المدافعة او مبدؤها الطبيعيات ولا يبطى الجسم الملقى اياها

قوله امان حيث كونه جسماء اورد عليه جواز كيف الطبيعيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثاني هذا يعينه

المحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس والاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثاني اما ان يتعلق بالكيفية (اولا) يتعلق بها (والثاني اما استعدادا او فعل قلنا لم نقل ان الأخير اعني الفعل هو الكيفيات (المحصوسة) لجواز ان يكون كيفية هو فيها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكر في الشفاء بالكلية زعمه باعتداده ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بالشيء) كامر (اولا والثاني اما ان يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة) (اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كيتها او من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل او الافعال (ولا يتجنى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلمة بالتشبيه الى آخره (مع انه) من حيث مما ذكر في الشفاء من انه (يضع الكيفية المنفصلة بالاعداد) العارضة للعبريات فان هذه الكيفية كالوجبة مثلا غير متدرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانهما يظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) (اي ثابتة في موضوعها بحيث يصبر زوالها عنه كصفر الذهب وحلولة السهل (سحيت انفعاليات ولا) وان لم تكن راسخة كصفر الوجع وجرة الخجل (فاغضالات واما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين) الاول لانهما محسوسة والاحساس انفعال (للمحسوسة) فهي سبب للانفعال ومثبوته (الثاني انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بخصوصها كحلولة السهل) فانها تكونت فيه بسبب من اجبه الذي حدثت بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لسيط (لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالسبل) والفلق فان حرارتها تابعة لمزاجها المستند من انفعال وقع في موادها ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجهه وانما هو واحد آخر نسب اليه (ثم انهم اعلموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانهما لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتميزات المتجددة الغير القارة (فسميت بها غير الهيا) من الكيفيات الراسخة وتبينها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اي القسم الثاني (يشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشارنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فخرم) القسم الثاني (اسم جسده) الذي هو الانفعاليات تنبيهها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كما أنه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شي ثم اطلق عليه الباقي (واتواعها) اي انواع الكيفيات المحسوسة (رابعة) بحسب الخواص الخمس (الظاهر) (اتوع الاول للملوسات) (المعلقة باوائل المحسوسات لوجهين

سؤال

قوله (بان يكون للنفس) كالعلم والقدرة والارادة قوله (اولا اجسام الخ) كالحيوة والذرة والام والصحة والمرض قوله (يضع الكيفية الخ) في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه القول وكانت الكيفيات مابعض الجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم على نحو ما قلنا قوله (فسميت بها) بطريق المجاز واللفظ كذا في الشفاء قوله (ثم اشار) كلام على سبيل الاستئناف او عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كما أنه قبل اذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ قوله (فخرم القسم الثاني) على هيئة المجهول من حرمة الشيء يحرمه اذا منعه اليه كذا في الصباح كان الظاهر فخرموا لانه ترك القائل لعدم تعلق المرض به قوله (فنقص الخ) فعلى هذا لاستعارة ولا نقل قوله (لوجهين الخ) حاصل الوجه الاول مجموعها من حيث الادراك فيكون اقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون اقدمها

قوله بالاعداد المعارضة للعبريات) قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للعبريات لم يمكن علم الحسب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصر بهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن لا في الخارج ليجب بان الحسب ليس ينظر فيه في العدد مطلقا بل من حيث لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه

نعم مباحثه

قوله لانها غير عارضة للاجسام) فان قلت هذا حاثف لما سبق من تخصيص الشارح في اول الرصد للكيفيات بالماديات قلت فغيره هناك في اوائل نباحث الحكم ان الراد عدم عروضها للعبريات اولاً وبالذات ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض بضيق الكيفية المذكورة ان الراد اما ان لا يتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او يتعلق بها في الجملة وان لم يخص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضرع

قوله او بنوعها كحرارة النار) سبق على المختار عند البعض من اتحاد الحرارة بالنوع او المراد بالتنوع اعم من النوع الانساني

قوله السماء باوائل المحسوسات) اي اقدمها في المحسوسة واطهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوان والنبات يدركها واما الثاني فظاهر

قوله منتشرة في أعضائه) الا ما يكون قديم

الحس انتفع به كالكبش والطحال والكليفة على ما تقرر في موضعه

قوله كالخرطابين الخ) الخرطابين هو الدود الاجر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معه الارض واتخذ بعض الخاء الجبهة وسكون اللام ضرب من الفسار يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمنزلة اللامعة من الضرورة لا يستلزم الاجواز لخلوها منها لا وقوعه قطعا فيخرج ان يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات مضمضة لا مفقودة بالكلية

قوله خالية عن المادوم) تؤدي علم المذوقه الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لصابه بطعم الخلط الصالب عليه لا يدرك طعم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك لخلط الاري ان المصوم يجد طعم العسل مر

قوله بخلاف اللبس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه من المومسات) قبل عليه كما ان تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة مع الادراك على ما ينبغي فاقضت الحكمة خلوه منها كذلك تكيف الحبل ايضا مانع كان تكيف يحمل الشم برائحة مع ادراك رائحة اخرى فالمراد المذكور يقتضي ان يكون يحمل اللبس ايضا خاليا عن الكيفيات المومسات والا فافرق تحكم فالجواب ان العسل لا يمكنه بوجود خلوه يحمل اللبس عن الكيفيات المومسة باسرها كيف وتكيف اليه بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في المومس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والرئي بشئ من الالوان مثلا والجهرية شاهد بذلك

قوله لثبوتها للباطات الضمنية الخ) لا يلزم ان يسمى الخشونة والملاسة والاطافة والكثافة مثلا واول المومسات ايضا بناء على ثبوتها للباطات الضمنية اذ لا يلزم الاطراف في وجه السعية كما حقق في موضعه

قوله اي هي مجموع الخ) وجهه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعني تفريق المختلفات لظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مختلفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم للظاهر متدان البرود فيجمع المختلفات وتفرق التماثلات ايد تفسيره قوله كذا ذكره في كتابه هذم وجه جمع البروديين المذكورات ؟

احدهما عموم القوة الالامة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقائه باعتدال من اجبه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات الفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخرطابين الفاقدة للشمس الاربعة وكالحلند الفاقدة لحاسة البصر والثاني ان الاجسام الضمنية لا تخلو عن الكيفيات المومسة وقد يخلو عن سائر الحسوسات والبشرية ان البصائر يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال من الالوان الثلاثة الخ الحاسة به فلا تدرك كيفية البصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لطيفة خالية عن الطعم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يخلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللبس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه من المومسات (وفيه) اي في هذا النوع (مقاصد) خمسة الاول في الحرارة في المومسات سميت اوائل المومسات لاسعرت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وماضايلها والظروبة والبرودة سميت اوائل المومسات لثبوتها للباطات الضمنية وتوصل الى الربكيات منها توسط المزاج المتفرع على هذه الاربع واعلم بالذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) اي في الحرارة (مباحث) خمسة (احدها في حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة تفرق المخلطات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مفسدة) اي محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الحقة المتضربة لذلك (فانما اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة بالاطافة والكثافة) اي في رقة القوام وظافته (ينفع) الجزء (الطفيف منه) اي من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الحقة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود الاطاف فالاطاف دون الكثيف) فانه لا ينفع الا ببطء وبعما يمتد الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فليزم ببسطة) اي بسبب ما ذكر من حال الطفيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفرق المخلطات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (يجمع بطبيع) الى ما يجانسها لان طبائعها تمنحني الحركة الى امكانها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية عامة الضم) كما اشتهر في الالسة (والحرارة مسعدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كائنات الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تفرقا للحرارة فتدرك بقططها) اي بعدا عن الصواب

سالكوتى

وجودا قوله (باعتدال مزاجه) النوعي واما بقائه الشخص متوسط به الصحة قوله (في أعضائه) اي في ظاهره جمع الاعضاء غير مختصة ببعض معين كسائر الحواس لان اللبس واجب في كل منها قوله (كالخرطابين) هو الدود الاجر الذي يوجد في عمق الارض ويقال له معه الارض قوله (وكالحلند) بضم الحاء الجبهة وسكون اللام كورموش قوله (فانه لا حاجة به الى متوسط الخ) واما الحبل فلا يشترط خلوه من الكيفية المدركة في شئ من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد او بفرد اصنف مما يدركه فان تكيفه بالقوى او المادى يمنع ادراك كيفية المحسوس على ما يشهد به التجربة قوله (اي هي تجمع الخ) غنى العكس بخلاف ما ذكر قوله (كذا ذكره في كتابه) اي جلتا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور في كتابه وان وقع في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كالقوى بد وبفرق التماثلات كما في شقائق الارض في شدة البرد قوله (مسعدة للاجتماع) اي مهينة له وليس المراد المعنى الاصطلاحي اذ لا يمنع

٢ انها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلا

أوجب تكافؤها واتصاف بعضها ببعض ومقتضى
من تفرقها والحاصل ان الحرارة توجب تسهيل
الزطوية المتجمدة بالبرودة وتخليطها وتقصيدها
والبرودة توجب انجمادها

قوله فان كثيرا من الناس الخ (قيل بلية
معرفة الكثرة لا تمنع تعرفه بوجه آخر وأما
من عرفها قصدت كرمعها التعرف بوجه آخر أيضا
اجيب بان المقصود من التعرف تصور الماهية
بكنهها الى بوجه اكل فاذا كانت الماهية بكنهها
مطلوب لم يحتاج الى التعرف نعم قد يذكر بعض
احوالها آثارها من غير اكل فاذا كانت الماهية بكنهها
قال شارح المقاصد في بحث عدم جريان الانكساب
في الصورات عند اتمام جمولية الذات لازمة
فما يطلب قصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته
وقصد انكساب بعض الوارث له كان ذلك
بالدليل لا بالتعرف وقد عرف ما فيه فيما سبق
فالقول ان يقال في ابطال كونه رسما حقيقيا
ان الرسم هو التعرف بلازم بين يتنقل الذين
منه الى ماهية الرسوم المتروك وما ذكره ائس
كذلك اذ لا يلزم من فهم التفرق بين المتخالفات
والجمع بين المتشاكلات فهم ان التفرق في ذلك هو
الحرارة كذا ذكره الأثيري

قوله لا تقول الاحساس الخ (حاصل الجواب
ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة في اصل
المقصود وهو عدم تجوز التعرف بها فان
ذلك التجوز فاسد اذ لا حاجة الى التعرف
اصلا فان الاحساسات بجزئياتها بعد انكساب
لعرفه الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك
من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من
لبداء الفياض ومن ههنا يقال العلم اعرف
عند العقل من الخاص اذ كانت افراده محسوسة
سواء كان العلم ذاتيا لخاص ام لان العلم اكثر
افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضاته
المتوزب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات
المتعلقة بجزئياتها اقرب فيكون اعرف

قوله متعارفة في الكمية (لاشك ان المتعارف في هذا
النسب ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متعارفة
في القوة فيفسد تأثير الحرارة فيها فكان المتعارف
في الكمية هي من المتعارف في الكثيفة لا كثنى في
قوله بسبب ما يمتنع منه الخ (ان قلت بل المتعارف
حيث لا واجب والام يمكن السامع ما نصفه ان

وتجاوزا عنه (لارماهيته اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم
شعورهم بمذاكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الاكثار المتحصصة (لا يعلم الا
باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الاكثار خاصة شاملة لها (خرفتها)
(معرفة هذه الاكثار ويثبتها الحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتر فيها بهذمالا كادور لا شال
مر في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما اذا عرفت بها
معرفة نفسها بوجه اكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها
الارثي لما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف
بالاضافات واعتبارات لازمة لها لا يفسد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما يفيد الاحساسات
بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها من غير اكلها عاصدها لا تصور
ماهيتها (واصلم ان هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المتخلفة
في الطسافة والكثافة (انما يمكن اذا لم يكن بين بسط تلك المركب شيئا) حتى يمكن
تفريق بعضها عن بعض (وما اذا اشتد الالتصاق بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها
(فانار) بحرارة لا تفرقها) لوجود المانع من التفرق وحيث (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة)
في ذلك الجسم (متعارفة) في الكمية (كافي الذهب اخذته الحرارة سيلانا) وذو بانا (وكلما حول)
اللطيف (الخفيف صعودا منه) الكثيف (التثقل) من ذلك (فحدث بينهما مانع ويحتاج فيحدث
من ذلك حركة دوران) كما شاهد في الذهب من حركته السريعة الهجبة في البوتقة (ولو لا هذا المانع)
اعني شدة الالتصاق والالتصاق بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشد الالتصاق
(وليس عدم الفعل) الذي هو التفرق (لوجود المانع) من ذلك الفعل في الذهب ونظارة (دليلا
على ان النار ليس فيها قوة التفرق) بحرارة لان تخلف الفعل عن التفتي بسبب ما يمتنع منه
جاء بالضرورة (وان غلب اللطيف على الكثيف (جدا) اى غلبة نامة (فيصعد) اللطيف حيث
(ويستعجب) منه (الكثيف لثقله) اى قلة الكثيف وفي بعض النسخ لثقله اى غلبة اللطيف
على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) بغلب اللطيف بل بغلب
الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فثبته) الحرارة اذا اثرت فيه (ثانيا كافي الحديد وان غلب الكثيف
جدا لم ينأر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تثبته الى حمل يتولاه اصحاب

في سياتكوى

اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر من طبائياها **قوله** (فان كثيرا من الخ) فيكون تعريفها بذلك
تعريفا لا يخفى **قوله** (لا تقول) جواب بغير الدليل يعني انما كان تعريف بذلك الحكم ركوبيا انشطط
لان الاحساس بجزئياتها الخ **قوله** (مثل ما يفيد الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور
الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو بالكلية الاجال الاقوى من تصوراتها
بالوجود نعم لو عرف بالذاتيات لكان اقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق متعذر
وما قيل انه يجوز ان قصد من التعرف علم الشيء بالوجود وان كان العلم بحقيقته حاصل لا يجواب
ان ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولا بصيرته للعصيل ما ليس بمحصل **قوله** (وحيث)
اى حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل **قوله** (متعارفة في الكمية) المتعارف في الكمية دليل المتعارف في القوة
لكون القوى متشابهة في العناصر بسائطها وأعمالها بل متساوية لانها المتشاكلات الحقيقي سواء قلنا
بامتامه اولا **قوله** (حركة دوران) فان اكل واحد منها لا يتقوى على جذب الآخر على
على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيصده على الدوران ويصعد كما يشاهد في البوتقة ارتفع
اجزاء الذهب في وسطها **قوله** (جائز) اى ليس يمتنع واقصر على الجواز مع كونه واجبا
لكثافته فيما هو المطلوب **قوله** (وان غلب اللطيف جدا) بقى ان يكون اللطيف غالبا لا جدا

الكبير من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكمية والزيادة وذلك قيل من حل المطلق استغنى عن الحازم
 عليه على ما علم بما قررناه في تفسير الحار وهو ان يقال (الصل الاول لها) اي الحرارة هو (التصعيد)
 والتعريك الى فوق بسبب ما تنفذه من الجبل المصعد (والجمع والتعريف لازمان له) فانه اذا حدثت
 الحرارة في الجسم المركب بجواردة النار مثلا فترك الاقل التصعيد قبل الاكثرا وتحرك الاكثرا قبل الاعلى
 فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر
 (ولذلك) اي ولما ذكرنا من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستعجى والتعريف بالجمع (قال ابن سينا في)
 كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اي يجعل محلها لتأهلا لثلاثها فيما يجاوره فان النار تسخن قبل مجاوره
 (بحركة لما ذكرنا) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحد انها الحقة) (المتنضية للصعود (فحدث عند)
 اي عن التعريك الى فوق وهو التصعيد (ارتفعت) الحرارة (المختلفات وجميع التماثلات) لما عرفت
 (ومضت) اي ومن احوال الحرارة انها تحدث (تختللا من باب الكيف) وهو وقفة القوام وقاية
 التكاثف من باب الكيف وهو غلط القوام (و) تحدث ايضا (تكتافا من باب الوضع) وهو اندماج
 الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يفرج الجسم الغريب عابدها وقاية له الغضاض من باب الوضع
 وهو ان تختص تلك الاجزاء وبداخلها الجسم الغريب (تأهله الكيف وتصعيد الطيف) هذا
 نشر لما تقدم من الحرارة تحلل الكيف للجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد الطيف
 وتفرجه من بين اجزاء الكيف فيضم الطيف الى جنسه ويصير اجزاء الكيف ايضا
 فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل شئها وانما اورد الصغير مذكرا اباينا وبلى المذكور وما راجعه
 الى المذكور ليعلم الحار بحرارة الكيف (وربما يورد عليه) اي على ما ذكرنا من ان النار
 تفرق المختلفات وتجميع التماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (التماثلات كاجزاء الله) فانها متماثلة
 (وتصعد بها) الحرارة (بالتعريف) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجميع) الحرارة (المختلفات كصخرة
 البيض وبياضه) فان الحرارة اذا اثر فيها زادتها تلازما واجتماعا مع تخالفها فلا يصح شئ
 من ذلك الحكمين (ويجب ان فعلها في الماء حاله في الهواء) فان الحرارة اذا اثر في الماء انقلب بعضه
 هواء وتحرك بطبيعته الى فوق ثم انه يختلط ويلتصق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع
 ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء حاله في الهواء (لا تفرق) بين اجزائه الثلاثة (وكان فعلها في البيض
 اسالة في القوام لاجم) فان آثار بحرارة توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض والاما الانضمام بينهما
 فقد كان حاصله قبل تأثير الحرارة فيها ووجود في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اي ستفرق
 النار البيض عن قريب بواسطة التطهير (ثانيها) اي ثاني مباحث الحرارة (كايقال الحار لما تحس

سؤال كوفي

فصله داخل في التعريف قوله (اي يجعل محلها الخ) (تدفع بهذا التفسير ما قاله الامام
 من ان قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره بما لا قرينة
 عليه فان العملية في مقابلة الانعكاسية في اطلاقها فم لا يصح الخ قال الشارح قدس سره
 في حواشي شرح المطالع الاصفهانى هذا الحكم ان اذا اثر الحرارة في الجسم المركب
 من الاجسام المختلفة لطافة وكشفه ورمائث في الجسم البسيط كالماء فاذا تفرق التماثلات
 وجميع المختلفات قوله (ثم انه يختلط الخ) اشار بآراء كلمة الى ان الاختلاط والاتراق ليس
 ناشئا من الحالة والتعريف بين الهواء والماء هو امر اتفاق في الشبهة فاما ما ظن من ان النار
 تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا حال اجزاء دفة هواء فرق بينه وبين الماء
 الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية تصعد مع الماء ويكون
 بخارا فالتدفع ما قبل ان اراد ليس ذلك التعريف فعل النار ابتداء فليس لكن التعريف بين المختلفات
 ايضا ليس فعلها ابتداء وان اراد انه ليس فعلها مطلقا فتدفع قوله (بواسطة التطهير) اي

لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك
 بل الجازم هنا بمعنى غير المتعذر والامكان العام
 المفيد بجانب الوجود وليس مالا يمكن الخاص
 ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور
 قوله بل يغلب الكيف الخ) ظاهر النسخ
 التوجه الى غلبة الطيف على الكيف جدا
 يشل غلبته في الجلبة ويشعل ايضا صورة التساوى
 وغلبة الكيف جدا او في الجلبة فبعض
 هذه الصور مذكور بحكمه صريحا
 وبعضها ما مشدج في التعاريف او غير معلوم
 التعريف
 قوله الفعل الاول لها (التصعيد) سياق كلامه
 يدل على ان الفعل الاول لها التعريف اي احداث
 الخفة قاطبة التصعيد بالقياس الى الجمع والتعريف
 قوله فان ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية
 فعلية بحركة قال الامام في المباحث المشرفية
 واعلم ان قوله كيفية فعلية بحركة فيه نظر لان
 المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امرها
 والمفهوم من الحركة انه الذي يؤثر في امرها
 الحركة فيكون الدال على مفيدة الحركة دالا
 بالضم على المقيد المطلق فقوله كيفية فعلية
 بحركة تارة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني
 حيواني في كونه مكررا فالاولى خدفة
 قوله فحدث التكاثف من باب الوضع) قيل
 ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة
 ايضا لان الاجزاء الطيفية اذا خرجت من اليين
 فلاك في حصول غلط القوام لباقي فسامل
 قوله وربما يورد عليه الخ) قد يجاب بان ما ذكر
 من حكم الحرارة فليزها من البرودة وقد حصل
 ولا يشدح في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق
 التماثلات ايضا
 قوله لا تفرق بين اجزائه المتماثلة) حاصل
 ما ذكره ان الحرارة اذا اثر في الماء مثلا يجعل بعض
 اجزائه الى الهواء ويحرك الى العلو ويلتصق
 بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفرق
 الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الحالة
 بل من الاتفاق وهو ليس فصلا للحرارة اصلا
 وبهذا التدفع ما قبل ان اراد ان تفرق التماثلات
 ليس فصلا للحرارة ولا تفرق المختلفات ايضا
 كذلك وان اراد به انه ليس فعلها الصلاح فتدفع

أي تترك (حرارته بالفضل) كأنار مثلا (يقال أيضا لا يحس حرارته بالفضل و) لكن (يحس بها بعد جملة البدن) الحيواني (والثأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حار بالافوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفضل والبرد بالافوة (ولهم من معرفته) أي معرفة الحار أو البارد بالافوة طرقتان الأولى (التجرية) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فبالقول) أي يستدل بالقول بأن البياض يدل على البرودة والخمرة على الحرارة والكودرة على شدة البرودة والصفرة على إفراط الحرارة كل ذلك على طرقتين دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمر جنتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو ضعفها) أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالعلم) على ما يحيط بالطعوم (والرائحة) فالخلة منها كدل على الحرارة والبيئة على البرودة (وسرعة الاتصال مع استواء القول) واتحاد الفاعل فإن الحسني إذا تساوى في القول وكان أحدهما أسرع اتصالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كنية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (ومع قوته) فإن الأقوى قواما إذا اتصل اتصالا أسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل وما لا ضعف قوما فليس سرعة اتصاله على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة اتصاله أضعف قوامه (ناسها الأشبه) بالصواب (أن الحرارة التريزية) الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الصكوكية) الفاضلة من الأجرام السالبة الماضنة (و) الحرارة (أتابية) أنواع (متخلفة بلذية باختلاف أكارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة (ففضل الحر نفس من العين العشي) من الأضرار بها (عالا يشبه حر النار) فلا بد أن يتخلفا بالماهية (والحرارة التريزية) اللاعبة للبيئة (أعد الأعياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة) الثابتة) التي لا تلامس الحية فالحرارة التريزية إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاتلها الحرارة التريزية فاشد مقاومة حتى أن السعوم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة التريزية فانها آفة طبيعية يدفع بها ضرر الحار الوارد بتغيرك الروح إلى دفعة وتدفع الحرارة أيضا ضرر البارد الوارد بالمضادة

❦ مسائل كوني ❦

١. اختلاف الحاصل في التمثيل لم يحصل إلا بواسطة الحرارة وبسببها
قوله يجب تحفظا في قول الصفة فإن قلت هذا ناقص ما قد سبق من أن الحرارة تفقد رقة القوام قلت تفديهما معا بحسب القوابل فلا يحذور

قوله لا اختلاف أكارها) يحتمل أن يكون تلك الأكار آثار الوجود ناشئة من الشخصات الميئية وإن كان لا يتخلو عن بعد تصفيتها في جميع أشخاص النوع ولهذا قال الأشبه ولم يبرز باختلاف الماهية

قوله فيفضل حر النفس من عين العشي) فإن قلت العشي هو الذي يصير بالتهار ولا يصير بالليل والمقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشراح قلت بل المقول ما ذكره لأن حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى إذا امتسى لا يصير شيئا وإذا دخل في البيئة تدفع الضمر شيئا فشيئا حتى إذا أصبح أصبح وهكذا حتى هتسبحت وهو أنه يحتمل أن يكون المؤثر من عين العشي نفس الضوء لآثارها فالاقرار أن يقال في بيان اختلاف الأوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار ويبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

قوله فإن الحرارة التريزية الخ) لا حاجة إلى تخصيصها بالحرارة التريزية لكون الدليل واردا على الدعوى لأن دخول الحرارة الثابتة فيها كاف في الورد المذكور

قوله فإنها آفة الطبيعة) الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التخصيم للاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة الوجهية كإسقاط كإسقاط في مباحث القدرة

تفطير الأجزاء المائية عنه قوله (حماسة البدن الحيواني) بالتساؤل أو بالطنخ قوله (أي تأثر البدن الخ) بأن يفضل ذلك الشيء عن الحار التريزي في تأثر البدن من حرارته أحس بها أولا وبعد التكرار والكثرة في تناول الحار بالقوة الذي في المرة الأولى فإن عرق الأدوية قد جعلت أربابا الأولى أن يفعل فلا غير محسوس إلا أن يكرر أو يكثر والثالثة أن يوجب ضررا بل لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة أن يهلك ويفسد قوله (أن الحرارة التريزية) التي هي آفة الماهية في فاعلها كالجذب والهضم وههنا ذلك ولذلك نسب إليها كد خدابة البدن قال أرسطو هذه الحرارة إنما يستفيدا المركب بالفرسان عليه كما غاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء قوله (فيقول الخ) حاذق يدل على مغارة الحرارة الكوكبية النار و مغارة التريزية النار ولا يدل على مغارة الكوكبية للتريزية ووجهه أن الكوكبية إذا قويت واقرطت أوهنت القوى وافضت أفعال البدن بخلاف التريزية فانها سببها اشتدت كما في الشبان زادت الأفعال الطبيعية جودة قوله (في عين العشي الخ) لفظ العشي وقع موقع الإجهار لأن العشي هو الذي يصير نفسا ولا يصير ليلًا ولا أجهار بالمكس وسبب العشي بخلافه حاصل بسبب ما يكدنور الباصرة ليلًا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيصير نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالعشي لا يصير حرارة الشمس بل ينغم وتضرر بالأجهار يمكن أن يوجه بأن حرارة الشمس مضرة فتكون سببا بعيدا للإضرار قوله (لا بد فيها الخ) فإن كانت القوة لا تتصل عن السم الوارد أصلا فلا تأثر البدن عنه أو تدفعه بعد تأثر البدن به أما بنسبها بأن صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بعد ادواء تفيدتها قوة وإن كان الدواء واردا بعد السم لأقلل الطبيعة على الدواء لو فغتها لها في حفظ التركيب

قوله ومنهم من جعلها أي الفريزية والثانية

من جنس) ورد بل الحرارة الفريزية تنسب في بالوت دون الأسطوخسبة كإدراك في بشرته ولذا يتعفن بدنه ويتعفن انتفاخا عظيما ولو كان وسط الجذو الخفيف هامة إريان قطعاً وحكي عن أرسطو أن الحرارة الفريزية من جنس الحرارة التي تنبض من الأجرام السماوية فإنه اذا انزعجت العناصر وانكسرت سورة كيميائها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة يها يناسب البساطة السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة فريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس

قوله بل في كون الفريزية داخلية في ذلك المركب) أراد أنها كالطرف في عدم الإشكالك لأنها جزء حقيقة الأشكال في أنها ماضية للمركب وهنسا بحث وهو أن يساق كلامه يدل على أن الدافع لغيره الغريب إنما يدفعه كونه جزءاً من المركب الأري إلى قوله حتى لو هوها الفريزية داخلية الخ فيشكل بالترقي يشرب على السموم حيث يدفع بمرارة حرارة السموم مع أنها لم يصبر بعد جزءاً من الفريزية كيف وانها متأخرة زماناً في لحوقها بالفريزية من حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملائات مع الفريزية كافياً في صيورتها جزءاً من الفريزية لكان حرارة السموم أولى بأن يصير جزءاً منها ويمكن أن يجاب بأن حرارة التراقي بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الفريزية فيكون انصافها بهما وصيورتها جزءاً منها أسهل وأسرع فكان بعض الأقدية كالشم أسرع هضمها والحفاظ الطبيعية من كثير من الأغذية ثم اذا صارت حرارة التراقي جزءاً من الفريزية تنبض بها الفريزية وقطعت فعلها في الدفع

قوله واستفادت بالمزاج من أيا معتد لا قبل الأولى تبديل الاستفادة بالآداة لأن المزاج إنما هو المركب لا للحرارة

قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط) إشارة إلى أنه لا تصور مقاومة كره الزهرري
قوله النار تحرك ببيعة الفلك) قبل الحق في هذه المسئلة أنها تحرك لكن لا ببيعة الفلك فحركته من نحو الشمال إلى نحو الجنوب ولو كانت بالبيعة لكانت على موازنة المعدل صرح به صاحب نهاية الإدراك فيه

بمخلاف البرودة فإنها لاتتأزع البارد بل تقاوم الحار بالضادة فقط فالحرارة الفريزية تحصى الرطوبات الفريزية من أن تستولى عليها الحرارة الفريزية كالحرارة النار فيبقى مختلفاتها في الماهية (ومنهم من جعلها) أي الفريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فإن الأمام الرازي قال والذي عتدى أن النار اذا خلطت سائر العناصر وخالطها طخفاً ونضجاً واعتدلاً وقواماً لم يتباغ في الكثرة إلى حيث تبطل قواها وتحرقها ولم تكن في الفلة بحيث تجبر من الطبع الموجب للاعتدال خرارها هي الحرارة الفريزية وإنما كانت دافعة للمركب لأن ذلك المركب يحاول التفرق وتلك الحرارة الفريزية اخذت المركب من الطبع والتضج ما يصرمه على الحرارة الفريزية تفرق اجزائه فالتفاوت بين الفريزية والفريزية النارية ليس في الماهية بل في كون الفريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الفريزية حتى لو هوها الفريزية داخلية فيه والفريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فصل الأخرى والى ما نقله اشار المصنف بقوله (فاخرية) هي الحرارة (اتارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج من اجاعتد لا حصل بالثام) تمام بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة) الفريزية (او البرودة) تفرقها) أي تفرق اجزائها وتغيرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفرق والتغير (والفرق) بين الحارين الفريزي والمركب (أن احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه) مع كونها متوافقتين في الماهية (رايها ان الحركة تحدث الحرارة والفريزية تحفقه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله (بل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جداً بواسطة حرارتها السريعة (ويسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسطها الاثيروا الافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط (نصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج تارا) استيلاء سخونة الافلاك عليها مع ساعدة كره الاثيروا بها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لاتقبل السخونة) اصلاً (ولابد) في وجود الحرارة (مع التسخين) الذي هو الحركة (من وجودها القابل) وحيث (فلا تسخن) الافلاك بسبب حرارتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة) ليست (العناصر) تسخن على سبيل التبعية فإنها (للاستطوحها) لا تحرك بحركة الافلاك فتسخن (الصلب على انه جواب التي والحاصل ان معرقلت القمر ومجذب التارسطان اسلمان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فاذن اجرام الافلاك ليست مسخنة بمحركاتها ولا بحركة العناصر حتى يلزم سخونتها بوجدها (ولهم كلام مناض لهذا) الذي ذكره ههنا من أن العناصر لا تحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا ان النار تحرك ببيعة الفلك وليس التبريك يتعين ان يكون بالتشبع فيها ملاسة السطوح) فان الافلاك قد تدمر بحرك بعضها بعضاً ولا خشونة في سطوحها لتكون منشئة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار مسخرة بتأثير الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لأن برودة العظيمة

﴿ سياكوي ﴾

قوله (الرطوبات الفريزية) وهي الحاصلة في بدن الحي بعد تفاعل العناصر قوله (ومنهم من جعلها الخ) إليه ذهب جالينوس ونبهه الأطباء قوله (بل في كون الفريزية الخ) أي قائدة بما هو داخل في المركب موجب لالتزام اجزائها قوله (واستفادت) أي استفاد المركب لاجلها فالاستناد مجازي قوله (وليس العناصر) ولو لم كونها مسخرة بالتبعية فالحرارة التبعية لاتحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيدفع مناقضته لمساوي قوله (قالها ملاسته سطوحها لا تحرك الخ) بمعنى ان سطوحها ملية فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار ببيعة فلك القمر لملاقة بهما ان تحرك بجبهها قوله (على انه جواب التي) أي لحرارة فلا تسخن قوله (وليس التبريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان الجيب كان مانعاً لزوم حركة العناصر مستنداً بأنها ملية فيوزان لا تحرك بحركة الافلاك قوله (فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاول قوله (في الجواب) أي عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحرارة التبعية لآخر

المرهري به نقاوها* (حساسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لمطلقا بل (عامة) ما كان يكون حارا واعتبر هذا القيد (احتمالا من الغلط) فان عدم حرارته لا يسمي برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والمذكور بطله) اي هذا القول (انها) اعني البرودة (مخصوصة) كالحرارة (والعدم لا محسوس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) بل عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف وليس بذات الجسم رافقة) بحاله فان محسوس من الماء بردا شديدا جدا ثم يصفى ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان يعلم بالكلية مع ان جسم الماء يبق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امر اعدميا (بل الحقي انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها ان تجمع بين التشاكلات وغيرها كما يقتضيه ان سينا في المقصد الثاني في الرطوبة واليوسفة وفيهما مباحث (في اعدادها الرطوبة سهولة الانصاف) اي كيفية تقتضي سهولة الانصاف بالغير (و) سهولة (الانصاف) عنه وهذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فحيث ان يكون الانصاف اربط) ما هو انصف الانصاف لانه اذا كان الانصاف ملولا لارطوبة كان شديدا وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون السهل اربط من الماء) لان السهل اشد الانصاف منه فان اذا غلب فيه الاصل كان ما يلزم منه اكثر مما يلزم من الماء واشد الانصاف منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كبر السهل والدهن اربط من الماء باطل (فهى سهولة) اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال) سهولة (تركها) وذلك لان الماء وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الانصاف والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بأنه رطب باعتبار احدى هذين الوصفين فاذ اقبل الأول تعين الثاني (فتلقاوه) اي السهل اذوم الانصاف او اشد الانصاف من الماء (لا سهل) الانصاف منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الانصاف حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الانصاف اربط لا بدوام الانصاف حتى يكون اذوم اكثر رطوبة بل سهولة الانصاف فالأمر منه ان يكون السهل الانصاف اربط وليس السهل والدهن اسهل الانصاف

في سالكوى

شبهة اي البركات قوله (لان البرد الخ) متعلق بآتي وعلته قوله (اي كيفية الخ) يعني ان تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازي لان الانصاف وسهولته من الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يراد ما قبل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة الانصاف لوجب ان يكون اليابس المدقوق دثنا عارطا لكونه كذلك لان سهولة الانصاف بسبب تصفر اجزائه وانصرفت ليست بكيفية واما ما قبل من ان انصافه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشي لان من فسر الرطوبة بسهولة الانصاف لا تقول رطوبة الهوة فلا يصح هذا الجواب من قبله قوله (قال ابن سينا الخ) في الشبهة ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا تشبها احواله بتجفيفه انصافا بما عساه يتجاوزون ان الرطوبة هي الانصاف وليس كذلك والالكان ما هو اشد الانصاف اربط فلين ان يكون الدهن والصل اربط من الماء قال الامام هذا يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الانصاف لكن بما صارت عن سهولة الانصاف بالتفريق من سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى وبما يقتضيه ظهور ذلك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الانصاف وان تفسير الامام بتفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فابرد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام والجواب عنه بما ذكره فهو قوله (لانه اذا كان الخ) الترتيب فيه تام لان جسم السهل الانصاف ملولا لارطوبة بل سهولته قوله (له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما يعلم سهولة الانصاف والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها قوله (باعتبار احدهما) انما يعلم الوصفين فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلية التي في طبيعته كاهو متفاهم العوام قوله (تعين الثاني) فصح الترتيب المستفاد من الفاء في قوله فهو سهولة الخ

٢ قوله خالولا في الجواب ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاول ان يقال في ثناء الجواب يعني بدل قوله والعناصر اللاسعة مطوحتها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال اي البركات بل هو لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

قوله اي كيفية تقتضي الخ فسر سهولة الانصاف بهذا لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة الكيف وقديمه تعرض على اعتبار سهولة الانصاف بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جذا كلفظ لم المخرفة رطبا لكونها كذلك ويجب بانه يجوز ان يكون ذلك مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا ما يتم على رأى من يقول برطوبة الهوة وسهولة الانصاف لولا مانع فرط اللطافة لاعلى رأى الامام

قوله ولا شبهة في ان الماء الخ قد يمنع ذلك بجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر آخر مجهول الماهية

قوله فتلقاوه اذوم الانصاف اعتراض عليه بان المذكور في كلام بعض المتكلمين ان الجسم بان يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف ناقلا عنه فلا يستقيم حيث ذكر جواب المصنف والشارح لان معنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا سهولة في جانب الانصاف حتى يكون معنى الجواب ان سهولة الانصاف يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام متنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود بتفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الاخرى ليس بالمقايسة اذ كان اجزاء الرطب الحقيقي اكثر من اجزاء الاخرى كان الجسم اربط وكون السهل اشد الانصاف منه وكذا الدهن ليس بتعين

قوله وليس السهل والدهن اسهل الانصاف من الماء الخ لاحتياج الصفاة الى زيادة احتمال بخلاف الصافي الماء

قوله ويرد ذلك الاعتراض ايضا فيغيرها

فبعد بحث لان الملول على تعريف ان سناهو سهولة قبول الاشكال وتركها وان انقض عن السهولة والوقيد الاخير ايضا فالمعول نفس قبول الاشكال لادومه فلا لازم منه ان ماهو اشد قبولا للاشكال اربط لان ماهو ادم شكل اربط لان ثبت ان شبهة القول نفس الادوية او مستزمنة لها

قوله لا يمارق في قوامه من قبل لتشكلات العربية قبل بمحتل ان يكون ذلك من التركيب اذا هو الذي يصاور ناسك من الماء ومخلطه فيصور ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كاسمي شله في النار وقد يجب بان ذلك الاختلاط في الشئ ازيد منه في الصيف ولذلك رقى قوام الاهوية في الصيف وبلفظ في الشتاء فلو كان ذلك التركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل لتشكلات من الهوائي في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فخال

قوله واتفقوا اي الجمهور الخ قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيجاء به من الماء والرب وشبههما لان الحكم في كل رطب وبابس كذلك وايضا انما هو في الرب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما لا يتصرف به سهولة قبول الاشكال خادعة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يصح فيه رطوبة بغيرها بحث وهو ان زوم كون الهواء اربط من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المشتبهة للسهولة المذكورة لانها بها وسكون الكيفية المذكورة في الهواء بان مدحاق الماء متنوع وزيادة الاثر لامل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون محسب القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر ادفاع ماسبيود من لزوم كون النار اربط من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منها

قوله والجواب مع ذلك في النار البسيطة فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي ندنا اربط من الماء وقد يجب عن الاصل مع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار ؟

من الماء بل الامر بالمسك وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس الفصل اشد انفصالا من الماء لان كونه اربط (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الثرية لاجل رطوبته لم يكن ماهو ادم شكل اربط وليس كذلك (اذا لزم شكلا اي) ماهو جوابكم فهو جوايا (وايضا ضمه لولا الانفصال معتبرة في حقيقتها والفصل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يصير انفصاله) ففي تقدير كون الفصل اسهل اتصافا من الماء يلزم ايضا كونه اربط اقل اسهل انفصاله (ثم) نقول (يبطل) تفسيره في تفسيره ان سناهو الرطوبة (بسهولة) الشكل وتركها انه موجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون اربط من الماء لانه ارق قواما منه و قبل لتشكلات الثرية وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس) اليابس (استساكا) من التشتت كما نه بعيد الرطب استساكا عن السيلار (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب بعيد) التراب (الاستساك) عن التفرق (وبطلا من) لان خلط الهواء به يزد ثقتا وتفرقا (وربما ازمو النار اياها) عند دم وهذا الامر يف الذي ذكرتموه للرطوبة (بوجب كونها اربط من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها بها (والجواب مع ذلك في النار البسيطة) اي لان سنان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عتدنا) من النار ليس بسيطا بل هو (من كبر من الهواء) ومختلطه بخار ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها اربط العناصر (وتايها) اي ثاني المباحث (ان الرطوبة مغارة سيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا

❦ سيالكوي ❦

قوله (وايضا الخ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سجي في المقت اعتبار سهولة فلا اتحاد قوله (ويرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين نفس الاتفاق وسهولة واذا كان كذلك رد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال وتركها قوله (واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق في انما هو على ان خلط الرطب الذي هو الماء لاكل رطب في الشفاء في فصل اتصالات العناصر يستسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخاطة الارض ويستسك جوهر الارض من تشته بمخاطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق البلة شائع وفيه انه ان اراد بالبلة ماسجي من الجسم اربط الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط المبتل باليابس لا يبعد الحكم المذكور وان اراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة قوله (لانها ارق قواما) هذا التعليل يقيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والالكنت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تتجمع رقة القوام والين والسيلان وليست شئ منها وبما ذكرنا ظهر الجواب ذكر من لزوم كون الهواء اربط من الماء لانه ارق قواما منه قوله (وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل ايضا وحينئذ يبطل تفسيرها بكتيعة تقتضى سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل قوله (فلا يلزم كون النار رطبا) لا لار الصرفة ولا النار التي عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول الشكل وان فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مختلطة الهواء واعا فلنا وان فرض لار المشاهدة تدل على تشكها بشكل ما توذفها واما سهولة التشكل فغير معلوم فانه يجر لا لاراد يحصل شكل منو برى فاذا بولع وحلى ما توذف فيه بالوقود وسد الخارج ويوان في التفح يحصل لها شكل ما يوصيه قوله (متفصلة في الحقيقة الخ) كما هو عند الفالين لجزء قوله (او كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضى وجود الاجزاء

(وقد)

٢ لا تشكّل لأعلى هيئة متوزبة ولا يسهل قلبها
ان تحذف منها شكلا مندسا او مضافا
خلاف الله والهواء فان اختلاف اشكال الاله
يستتبع اختلاف اشكالهما لا يمتنع وفيه نظر
لا ان اذا اوقدت نارها واطلقت من فوقها اياه
مدرس مثلا فانظر ان النار ايضا تشكّل بذلك
الشكل

قوله بسبب اختلاط الهواء فيه بحثلان
النار في طبيعتها احالة ما بداخلها وفي طبيعة
الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يصور ان
تدخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية
فقيدها النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخله
الاجزاء الارضية للثالثي حدثنا وبعدي انها
اكثر من مدخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو
الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخله ليويسه
تلك الاجزاء المداخله مازمة عن قبول الاشكال
فليأمل

قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء كلام المحقق
الذي نقله الشارح يدل على ان مراد المصنف
حركة بسبب التدافع

قوله او كانت متواصلة في الحقيقة فان قلت
المتواصلة في الحقيقة لاجزاءها المتصل بلها
اجزاء فرضية فتدافعها ايضا فرضي فكيف
يكون حسيما الحركة الخارجية الثابتة للصنوع
قلت اجيب بان ذوات الاجزاء محققة وان كانت
جزئيتها فرضية وذلك يمكن في كون تدافعها
خارجيا سيما الحركة الخارجية بقي ههنا بحث
وهو انه يلزم ان يكون هبوط المحرّج المرى الى
فوقه سريانا اللهم الا ان يقال في التدافع اشارة
الى ان سبب الحركة هو تدافع البعض البعض
حتى لو اتفرد جرمها صفر ما يكون له محرك لكن
يلزم على هذا ان لا يكون حركة الله الى اللكان
المحدد سريانا فاعلم

قوله فهي امعسر الاتصال والانفصال
الخ قبل فلي هذا يكون بينهما واسطة انما
بسرته واحدهما ويسهل الآخر فهو لارطب
ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف
بالصلابة اجدر

قوله او عسر التشكيل وتركه يدل على هذا
التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة
عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت امتزاج الصلابة
ليويسه وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل :

(وقد يوجد) السيلان هذا التفسير (فيما ليس) رطب كالرمل (السيلان) مع كونه يابساً والطبع هو وجوده ايضا فيما هو
رطب كالله السائل وفي المحقق ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في المصلح رأى الحكماء
لان متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثانها ان اليوسه تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهي امعسر
الاتصال والانفصال) اي كيفية تقتضي عسر معاملة التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكيل وتركه) اي
كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان
يقال (من الاجسام) التي نشاهدها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصافه اما الذات) بان يكون ذلك الجسم
في نفسه بحيث تنفرد اجزائه وتنفرد بسهولة (وهو اليابس) فاليوسه حيث هو الكيفية التي يكون
الجسم بها سهل التفرق في عسر الاجتماع (واما الصلابة) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلابة) التي
يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش وهما ما هو بالفكر) ماذكر (فيسهل اتصافه
و يصعب تفرقه وهو الرزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من
المباحث الشرقية و ليس فيه ذكر الرزج في التقسيم للنسب الى الثابت والمذكور في النص ان من
الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان
يكون الجسم مركبا من اجزاء متصار لا يتقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد
منها صلبا عسر الانفراك ولكن متصلة بلمامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم
في طبيعة تلك الصلابة وهو اليابس واعلم ان الرطوبة كصفة مزاجية لا بسيطة فان الرزج هو الذي
يسهل تشكيكه بأي شكل اريد ويصير تفرقه يبل عند متصل فالرزج مركب من رطب ويايس شديد
الاتصاف والاعتزاج جدا فاستفاد من اليابس واذا غلب من الرطب والهش قابل للرزج فهو الذي
يصعب تشكيكه ويسهل تفرقه وذلك بسبب قلبه اليابس فيه وقله الرطب مع ضعف الاعتزاج * وهما
اشباح تناسب ما نحن فيه * الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسمار رطبا ومبلا ومتقسما

في سياتكون

لان اتصالها فالتدافع بينهما حاصل مع الاتصال وبذلك يتحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم
ان يكون المحرّج الهابط سريانا على ما هو ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعيا كافي للماء
المحدر وقد يكون صغريا كافي للزمل **قوله** متفصلة في الحقيقة وهو الاظهر لان تدافعها
بما لا يشهد فيه **قوله** (لا متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيلان متصلا واحدا في الحقيقة
نظر لجواز ان يكون السيلان سببا للانفكاك بين الاجزاء نعم الله الراكدة تشمل **قوله** (لعل الاقرب
الخ) لعل وجه الاقرب انه قال اولا لو قسمنا اليوسه بالكيفية التي باعتبارها بعسر قبول
الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قلنا ان قرة فظهر الفرق بين اليوسه
والهشاشة وبين الصلابة وانت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة للغاس وان هذا
من اليوسه **قوله** (فاليوسه حيث هو الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليوسه من اللبوسات
ولا يكون المحرّج يابسا ويكون النار رطبا لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع
او يكون واسطة ولعل هذه اليوسه بمعنى الجفاف فان الجسم البليل اذا تفرقه الرطوبة التربة
يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان فيه واذا جف صار الامر بالعكس **قوله** (في التقسيم
لنسب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان الهشاشة والرطوبة **قوله** (والمذكور الخ)
يعني اكن في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدها محل مقابله الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه
ليس مقابلا لهما **قوله** (واما ان الرطوبة) هذا هو المذكور في الشفلة ولعل هذا الاختلاف
يعني على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لابد فيها من الرطوبة فاذا ذكر في المتن بناء على تفسيرها
بسهولة الاتصال وما في الشفلة على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

٢ يؤتة للاجل صلابته وان ذلك الانبات
قوله وذلك بسبب غلبة اليابس اما اذا كان
الهش من كبا من يابس كثير ورطب قليل وقد
تقدم ان اليابس سهل الانفراك يجمع اجزائه
فحسنى مامر من ان سهولة الانفراك في الهش
لاجل طامات سهولة الانفراك بين اجزاء صلب
عسير الانفراك فليأمل

قوله والببل والهذى التصق بظاهره ذلك
الجسم (الرطب) وقد يقال الببل ايضا لما نفذ
في عقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المتقع
صرح به في المباحث المشرفية

قوله المتخافضة (رطوبة الزبيب) اراد تخالفته
رطوبة الزبيب (رطوبة الماء ايضا) ولهذا قال
فارطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة
معلومة بعمومية المقام وان لم يلزم ان يكون مختلف
التخالف تخالفا

قوله والاحتاجت الى قابلية اخرى) فيه بحث
مشهور وهو جواز الانتها الى قابلية اعتبارية

قوله وان فسررت بعله القابلية فكذلك لان
الجسم لذاته قابل للاشكال) قيل عليه علة
القابلية على ما فهم من سياق كلامه هي الجسم
وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة
الى العدمية كاهو الظاهر والجواب ان المراد بوقوه
عدمية لازمةا هو انه غير زائد على الجسم بحسب
الوجود الخارجى وهذا اهم من كونه امر اعتباريا
او عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا
اشكال فان قلت ما ذكره انسابهم اذا فسررت
الرطوبة بعله قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا
فسررت بعله سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام
ابى على فلا نل مجرد القابلية المذكورة وان
لم يتخرج الى امر زائد على الجسم لكن سهولتها
تحتاج الى مد غير الجسم قلت يجوز ان يكون
علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت
كيفية زائدة

قوله فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء
(الخ) قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما
لا يحس به لموافقة البدن المجاورة ومصدق ذلك
ان الهواء المتجاوز اذا زال عن البدن وجاء مكانه هوا
جديد احس البدن به لخالفته ورطوبة الهواء
انما لا يحس به لان احساس الالامية اعلمها بالآلات
صلبية كاعرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن
مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن ٢

فارطب هو الهذى يكون صورته النوعية متضمنة لكيفية الرطوبة المقصرة بما تقدم والببل هو الهذى
التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمتقع هو الهذى نفذ ذلك الرطب في عقه واغاده ليناقبله والهذى
الرطب الجور اذا جرى على ظاهره جسم آخر والجفاف عدم الهذى عن شئ هي من شانه وقد يبطق
كل واحد من الرطوبة والهذى بمعنى الآخر * الثاني ان الطائفة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول
رقة القوام وهي المقصرة سهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
الثالث سرعة التأثر عن الملاقي الرابع الشغافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني * الثالث
زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة للماهية رطوبة الدهن مخالفة لرطوبة الزبيب فارطوبة جنس
تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب
قال الامام الرازى كلا القولين محتمل * رابع لم توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافهما
كالجرة بين السواد واليابس اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكن وجودها مشكوك فيه *
الخامس في المباحث المشرفية ان الرطوبة ان فسررت بقابلية الاشكال كانت عدمية والاحتاجت
الى قابلية اخرى فيفسل وان فسررت بعله القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون
هذه القابلية معلة بعله زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه
انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بالمخالفة بذلك العنسي فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور
في وجوده ولا يفتوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يظهر انها وجودية محسوسة

سبيل الكوئى

قوله (هو الهذى يكون الخ) سواء كان بسيطا كلاله امر كبا كعصن الطرى قوله (هو الهذى
التصق الخ) ويقال على ما يشتمل المتقع وهو التركيب بالرطوبة الغربية على ما في الشفاء
قوله (وهي المتقضية الخ) فيه انها لو كانت متقضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار الرطب
من الماء والهواء فالواجب استعاضة كافي الشفاء قوله (مخالفة للماهية الخ) لاختلاف آثارها
وهذا الخلاف مثل الخلاف الذى في الحرارة لفرزبة والنار والكوئية قوله (وان امكن وجودها
الخ) اى الاسكان الذاتى وان كان ممكنا عند العقل قوله (فيفسل) وما قيل يجوز الانتها
الى قابلية عدمية مدفوع بما مر في الامور العامة بان كل ما من شأنها الوجود العيني فلا تنافيه
فرع وجوده فلا يجوز الانصاف بقابلية عدمية لان يقال باختلاف القابليات بالماهية قوله (وان
فسررت الخ) هذا التزديد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرنا بالقابلية ثم قال انه قول مجازى
والمراد ما يوجب القابلية قوله (بعلة القابلية) اى بكيفية قوله (فكذلك) اى عدمية
اذ لا شئ سوى الجسم يقتضى القابلية المذكورة قوله (فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
الخ) فيه بحث اما لو افانه يستلزم ان لا تكون الحرارة محسوسة لان الهواء لا يتخلو عنها لكونها مقتضى
طبيعته فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة قوله (فكان الهواء
دائما محسوسا الخ) وكذا او قيل ببرودة الهواء فالتفهم ما قيل في جوابه عدم خلو الهواء عن الحرارة
والبرودة تنوع لانه قد يكون ممتد لا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كيف والاعتدال يقتضى مرتبة
متوسطة لا تخلو عنهما واما ما قلنا فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لا يقتضى عدم احساسها
مطلقا لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال الالامية بذلك الفرد اما ضعفه او لواقفه العضو
اللامس او لاستقرار احساسه كيف وانتفاء الادراك لشيء لا يدل على انتفائه في نفسه قوله
(فلا يظهر انها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شئ عند التصاق الماء الذى لآخر
فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر

وان كان البحث فيه مجال وقدمال ان سياتى فصل الاصلقات من الشغالي انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولله ارادان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هذا معصول تلامه فليك بالدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه **في المقصد الثالث في الاعتماد** وهو المعنى بالبل عند الحكماء كما يأتى (وفيه ما بحثه احدوها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب الجسم المدافعة لا يعتمد الحركة الى جهة ما) من الجهتان وهذا تصريح بمنه بان الاعتماد على المدافعة (وقبل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى وفي وجود الاعتماد (التكلمون فقه الاستاذ ابو اسحاق) الاسرائيلى واتباعه (وابتدع المعرفون وكثير من اصحابنا كالفاضل يا ضرورية) اى قالوا بوجوبه ضرورى (وضعه مكاره للنفس) فان من حل جرا ثيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على رقبته منعوق فيه ممكن تحت الله احس بميله الى جهة الطول (وهذا) الذى ذكره (اعانته) في نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امرى بوجبه) اى بوجبه المدافعة على تذكر ضمير المصدر (فلا له لولا) اى لولا ذلك الامر الذى بوجبه (لم يختلف) في السرعة والبطء (الحزن الرميان من يد واحدة) في ساقفة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلف في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة) فيها مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبر اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغر اضعف فلا توجه (ولا بد اها) اى ليس اضافتهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركاتها اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار موانق خارجى في المسافة لانها لا اعتبار بموانق داخلية اذ ليس فيها مدافعة

في سياتى الكون

فبوشى آخر وهو المعنى بالكيفية المتضمنة **قوله** (وان كان البحث الخ) بان يقال لانسان وجود شئ محسوس بالذات والحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح المسطح مع سطح العضو هو التصاق الجسم كالعمى البصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعى **قوله** (ولله اراد الخ) الذى ليس القياس الى المعنى الاول فانه متصوص في الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذى لا مانع في طباعه البنية عن قبول التشكل ومن رفضه واليابس هو الذى في طباعه مانع فيكون نسبة الرطب من هذا الوجه الى البيوسة قريبا من نسبة الامر المسمى الى الوجودى فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الان لا يرى مانع ومقاوم والبيوسة ان يرى مانع ومقاوم انما الذى القياس الى المعنى الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التى تلت فان للشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة والخشونة واللينة والنفث والتشقق فان قوله الشهور يشمر به اراد بالرطوبة المسمى الذى عند الجمهور وهو الالتصاق **قوله** (والاطلاع على ما يحتويه) قد صرقت ما فيه من الاراد والتقص **قوله** (فقه الاستاذ) وقال ان الجواهر متعاقلة ولا تفاوت بينهما بالصفة والتشقق انما التفاوت في الاجسام بكتة الاجزاء وقتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة او عيبتها **قوله** (على تذكر ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتأخير والذكر والتأنيث نظرا الى لزوم اتانها فلا تأنيث لانظما ولا متوابع **قوله** (اذا اختلفا في الصغر والكبر) واقفعا في مقدار الجانب الذى يفرق كل واحد منهما الموانق الخارجى فلا يردانه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الحرق فان الكبر يحتاج في حركته الى خرق كثير بخلاف الصغر **قوله** (على ذلك التقدير) اى تقدير عدم مبدأ المدافعة **قوله** (اذ ليس فيها مدافعة) وما قيل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التعريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية فاعدهما واقفعا ولا شك ان معتم القوى يتكسر انكسارا اشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط بوجودها بمعتم اللانغ فاذته خسر القاسر الطبيعية ووجود اللانغ

٢ يقوى بطوبى على التأثير فيها وهذا لا يدل على ان كية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كان عدم البصر واحد من البصريات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من البصريات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا ينفذ منهما فيسلم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون متعذرا بحيث لا يكون فيه حر ولا بارد صرح به الامام في الباحث المشرقية

قوله فالظاهر انها وجودية محسوسة لا تا اذا حسنا لا يصح في الما حسنا شافيه كية بها يحكم بالانصاف وسهولته ومجال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس واثنيتيه وقيل وجه البحث هو انه لم يجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كية تقتضى تلك السهولة **قوله** هذا يحصل كلامه الخ اى يحصل كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ما شترنا اليه في اضعاف بيانها

قوله لم يختلف في السرعة والبطء الخ اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير اكسر لكبر حجم الكبر واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الملاء والجواب ان فرض الحجر الكبير طولا باساكهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخترق الهواء تكبير الصغرى على ان لئان تصور الكلام في حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقل

قوله اذ ليس فيها مدافعة الخ قد تعرض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية متفيدة لكن انصرك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية فاعدهما واقفعا ولا شك ان مقدم القوى يتكسر اشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذ اربا متعاقبين بقوة واحدة واما ان اربا متعاقبا هو المفروض فلا تامل

ولابدأها ولا معاوق داخلية غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطء وإيجاب عنه
الامام الرازي بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر اقوى لانها
قوة سارية في الجسم متعصية بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يازم ما ذكر ان يكون للدافعة
مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالذليل والاعتقاد واما تسميتها بهما فعبدة جدا (وسقف في إنشاء
البحث) من احوال الاعتقاد (على زيادات تفهيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يخرج
لثبات مبدأ الدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل
فيها كل واحد منهما فصلا معاوقا لما تنضيه جذب الآخر وليس ذلك العاوق نفس الدافعة
فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل
في الجذب فلا لم يصير مجرد قوة عاقلا فصل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير الدافعة
ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى ان يجذب الحلقة الى جهته
ومدافعتها لما تنبها عن الحركة في تلك الجهة ثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تتحرك نحو الدلو والسطل وما فيهما من الجاذبان ليس كذلك فظهر ان الدافعة
المقصودة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (تأنيها) اي تأني صاحب الاعتقاد (ان الدافعة غير الحركة
لانه لو وجد عند السكون فانما يجد في الحجر المسكن في الهواء فسر مدافعة تارلغو) نجد (في الرق المتفوخ
فيه المسكن في الماء) اي تحته (فسر مدافعة صاعدة تارلغو) اي للاعتقاد (انواع) متعددة (بحسب
انواع الحركة فتدركون) الاعتقاد كالحركة (الى الطلو والسفل والى سائر الجهات وهل اتوا به) كلها
(متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والعدم لا)
يشترط في لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتقاد بحسب الجهات متضادين
ومن اشتراطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباين فلهما مضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس
كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متبعا في الاجتماع كالميل الصاعد والميل المتخني للحركة بئمة او سيرة
(فهو نزاع لفظي) مبنى على تفسير التضاد (واعلم ان الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها
العامة من جهات الانسان) واطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين واليسار والافوق والاسفل واليمين)
فان الانسان يحيط به جانبان عليهما اليان وطهرو بطن وراس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب

سؤال كوني

من مقتضاها انتهت الدافعة لان القوة المتعصية يعدمها وينقها قوله (واجاب عنه الخ)
منع قوله ولا معاوق داخلية غيرها قوله (واما تسميتها الخ) دفع بانها المقصود لثبات مبدأ
الدافعة اعم من ان يكون الطبيعة او غيرها يعني اطلاق الميل والاعتقاد على الطبيعة بعيد جدا وفيه
ان البعد من حيث اللغة سهل ولا ضرر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وما قيل في وجه البعد من ان الطبيعة
جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ الدافعة من الكيف غير مسلم عند
من يقول بانه نفس الطبيعة وانه لو لم هذا الوجه لدل على الامتناع لاعلى البعد قوله (وليس
ذلك المعاوق نفس الدافعة) اي مدافعة كل واحد منهما للحلقة الى جهته لان كل واحد منهما عند
في نفسه الدافعة الى خلاف جهته قوله (فظهر ان الدافعة الخ) لكن لم يظهر ان الدافعة الطبيعية مبدأ
غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه قوله (اخذها العامة من جهات
الانسان الخ) بان اعتبروها اولاً في الانسان ثم عموها كما سمى وفي عطف الاطراف عليها اشارة
الى ان الاطراف ايضا مدخلا في اخذ الجهات وفي التوصيف بقوله التي هي القدام الخ اشارة
الى ان هذه الاسماء يطلق على الجهات والاطراف كليهما كما صرح به قوله (فالجانبا الذي
الخ) اي ما يلي الجانب الذي هو اقوى على مافي الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما
والجانب الاقوى هو الجانب اليسر من البعد عن القلب فان حرارة القلب يصف الجانب الذي قرب منه

قوله واما تسميتها بهما فعبدة جدا لان
الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف
قوله وليس ذلك المعاوق نفس الدافعة
الخ لان الدافعة الى جهتين مستحيلة بالبدئية
وقد يمنع انتفاء الدافعتين في الحلقة في تلك الحالة
فان كلا من الجاذبين يجد في الحلقة المذكورة
ما يتعصيه في الحجر المسكن في الهواء وفي الرق
المتفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع
الدافعتين الى جهتين غير مسلم انما المتعصية اجتماع
الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح
المقاصد الحيل للجاذب بقوتين متساويتين الى
جهة من متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين
مدافعة الى خلاف جهته وقد قال لابل هو
كالساكن الذي يمنع من الحركة لا مدافعة فيه
اصلا

قوله وليس ذلك نفس الطبيعة قيل يمكن ان
يقال ان ذلك الذي ذكره هو مقتضى الطبيعة الجسدية
المتصلة في حد ذاتها فانها تنضبط الى كل
من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق
والشتت

قوله فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء
الحركة يسمى (مينا) اعترض عليه الامام في المحضر
بانه تفسير للعلوم بالضرورة بالايمان لا بالتفكر
الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف عينه
مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا اطلاع عليها الا
الحسوس ثم اجاب بانه يجوز ان يكون الحسبر
في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر
الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم ولا يحسب
ذلك الشهور الدقيق

٦ تسجيها (نسخة)

قوله ثم عموما اعتبارها في سائر الاجسام قالوا
الفلك باعتبار الحركة الشرقية من رجل مستلقي
رأسه الى الجنوب فيمنه المشرق ويساره المغرب
وفوقه الجنوب وتحتته الشمال وخلفه جهة حطه
الاعلى الذي سميت اقدام من في الربع المسكون
وقداده خلفه واما باعتبار الحركة الغربية
ففيقل بهاته الانقدام والخلف واعلان الامام
ذكر في الباحث الشرقية ان القدام والخلف
حاصلان فيصون حالتي الحركة والسكون وانا
غير الحيوان فانما يرضان له هاتان الجهتان
عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون
قداما والى منها الحركة يكون خلفا ومعنى
تسببت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك
الحيوان فان قداده وخلفه متعينان بالطبع هذا
كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه
المذكور حيث حث على تأمل واما يظهر اعتبارهما
عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان اعتبار
الفلك كالرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدام
والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما
بالنسبة الى ما اليه الحركة وما عند ليس بلازم
قوله واذا استلقى الانسان الخ هذا روي بكتلا
المن والافسحق ان الفوق والتحت من الجهات
الحقيقية التي لا تتبدل اصلا لم يحصل منهما
صفة اخرى

ومنه اعتداد الحركة بمعنى مينا وما يقابلها يسار او ما يحاذي وجهه واليه حر كاته بالطبع وهناك حاسة الابصار
بمعنى قداما وما يقابلها خلفا وما يلي رأسه بالطبع بمعنى فوقا وما يقابلها تحتا ٥ وللمرئى عند العادة سوى
ما ذكر وقت احوالهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر حيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفرق
ما بين ظهورها بالطبع والتحت ما يقابلها ثم عموما اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها احراز تميز
على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجمعية) المتقاطعة على زوايا
الثلاثة فار كل يمد منها له طرفان هما جهتان فكل جسم جهات ست لان امتياز بعضها عن بعض
ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء الثميرة في الجسم وطرفا الابعاد الطولي يسجيها ٦ الانسار باعتبار
طول قائمه حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الاستداد العرضي يسجيها باعتبار عرض قائمه باليمين
والشمال وطرفا الاستداد المائي يسجيها باعتبار تخلف قائمه باقدام والخلف فلا اعتبار الخاصي يشغل
على الاعتبار العامى مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العادة تافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه
عليها (وانه) الى تحصر الجهات في الست (وهم) اطرا وان كان شهورا مقبولا في ثمانية الدوام والخواص
وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشئ (اما) لوجه (الاول) المائي (فلا نه اعتبار غير متزوج)
اذ ليست الجهات الحاصلة منه متقاطعة بالمائية (وبذلك قد تبدل) الجهات (فبمعنى اليمين شمالا
وبالمكس) والقدام خلفا والمكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحت خلفا ينكس
الحل اذا لم يقطع فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار سافاتي مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور
(بمعنى الجهة) اي شئ لجهة حقيقية (لو وجدت جهات غير متشابهة) اي غير محصورة (بحسب لاضحى من

سبيل الكون

واما قال في الله باله قديم كون الجانب الابرص قويا في بعض الناس بسبب الاستسما **قوله** (ومنه
ابتداء الحركة) فان الانسان اذا اراد ان يتحرك من غير قاصر ابتداء من الجانب اليمين **قوله** (وابه
حركاته بالطبع) اي اليه حركاته الارادية مادام على التوجه الطبيعي كالانفهم في شأن ذلك غير
طبيعي بل يتكاف كذا في الشفاء واعتبر هذا الفيد لا محذرة الوجه قد دفع على اليمين والشمال بان
تشتبها **قوله** (وهناك حاسة الابصار الخ) جهة حالية اي يكون حركته الارادية اليه
بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه قائم اذ لم يكن حاسة الابصار هناك بل في جانب آخر لا يكون
الحركة اليه بالطبع بل بالتكاف **قوله** (ثم عموما اعتبارها الخ) بان شهوها بالانسان بوجه من
الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام
المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التي تتحرك اليها قدما
والمزوجة خلفا وان تغيرت حركتها تغير قدماها وخلفها كذا في الشفاء **قوله** (وان لم يكن لها
اجزاء متمايزة) كالفاك حيث شهوه في حركة الشرقية رجل مستلقي رأسه الى الجنوب ورجله الى
الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحتته الشمال ويمنه المشرق وشماله المغرب وقداده جهة النصف
السطح الاعلى من الفلك وخلفه ما يقابلها **قوله** (فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي
الاطراف الستة **قوله** (يتوقف على اعتبار الاجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكرة لا يصدر فرض الامتزاج بين
ابعادها الستة **قوله** (تسجيها) على صيغة التانيث والتعريب راجع الى الخاصة **قوله** (فلا اعتبار
الخاصي يشغل الخ) حيث اعتبروا في تميز الجهات الاجزاء الثميرة في الجسم وهي الاطراف **قوله**
(وان امكن الخ) بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا اقوام ورفق آخر
بين الاشبطين ان العادة اعتبروا الاطراف وهما الجهات لزانها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينهما
فتناول طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وتحتته من قداده الى خلفه
والخاصة اعتبروا الابعاد المتقاطعة اولاً ثم اعتبروا اطرافها وصيوا لزانها الجهات كذا يستفاد من
من الشفاء **قوله** (فلا نه اعتبار غير متزوج) فلا يصح الحكم بما حصارها في السنة

قوله وخطوطه الاثني عشر هذا على اعتبار

التداخل في الخطوط والنقط والافلاطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون

قوله وجبان يكون الامتداد الخطي طرفان اراد الامتداد الخطي الغير المتشعب كما يفتنى

قوله ورد عليه بان الدائرة (خ) فان قلت الدائرة قد يطل على محيطها وقد صرح في بحث في

الجزء من شرح المسامد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا فيثبت لا يرد

قلت للكلام الذي نقله الشارح عن الامام فلا يلحق مذكور في الجنس وفي الباحث الشرقية

وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان السلوب كلامه في كايه

مائع من ذلك ودال على ان مراده من الدائرة معناها المعروف اعني سطحها محيطه خط متدبر

قل في الجنس السطح ان كان مرعا واضريت نهائيا التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر

جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسددا او مبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل

حد جهة لانه لا معنى للجهة ، الا لطرف والدائرة لاجهاتها بافضل واما بالقوة فجميعها غير متناهية

الا فخطه اول بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه مبارته في الجنس وعلى

هذا السلوب كلامه في الباحث الشرقية فليأمل **قوله** فهي منتهى الاشارات ومقصود الحركات

المنتهية) فيانظر الى الاول قبل ان جهة الفوق هي محدد تلك الاعظم لانه منتهى الاشارات

الجسمية ومقطعه وياتر الى الثاني قبل هي مقعر تلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة

اذا تحدثت من تلك التمركان الى جهة الفوق قطعه الكونها اخذت من جهة تحت متوجهة الى ما يقابلها

قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها) فانك اذا اشارت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينهي اشارتك اليه واذا

فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا تغذى في الحركة وتحرك ينهي حركته المتددة من ذلك السطح

الناقد هو فيه الى سطحه الاخر القابل

ووضاهم) بل بحسب شخص واحد ووضاهم فانه اذا اراد على نفسه يثبت له جهات لا يحصى (واما الوجه الثاني) الخ (ي) (ملا ليس في الجسم سدا بالفضل) لما مر من انه ليس فيه حدان الا لاجزاء التي

هي الجواهر الفردة (و) الابداد (المروضة لا بهائية) وعلى تقدير جود البدق في الجسم ليس اعتبار النقط على قوائم امر او اجبا في تحققي الجهات ويستند قبل (في المكعب) وهو ما يخط به سطوح

ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) اي طرفا وجهه (بحسب سطوحه) البتة (وخطوطه) الاثني عشر (او) نقط (زوايا) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابداعات هبة المقدار كما ستعرفه وجبان يكون

الامتداد الخطي طرفان هما جهتان له ولا امتداد السطحي اذا كان مرعا اطراف او بعدا هي خطوطه المتعرجة وان اعتبر النقط مع الخطوط كالاطراف التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس الخمس

والسدس وغيرها من السطوح والحد في الاجسام على قياس السطوح فليكتب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرنا السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط

كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت سينا وعشرين قال ولا وجه بالفضل للدائرة والكرة وجهاتها بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفضل هو الخط المستدير المتعرج بها

وكذلك لكر طرف بافضل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفضل فان قيل هذا الكلام يدل بصر بوجه على ان جهة الجسم قاعة فكيف يتصور حر كذا الجسم الى

الجهة فالوصول اليها والقرب منها كما يحاقى ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مخالف لكون الفوق وال تحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية

فوق تحت لا غير) فثنا ان لاجهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصود الحركات المنتهية على ما ستعرف عليه واما مطلق الجهات فينازل الاطراف القائمة بكل

جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة قسمي باجزاءها وانما كسنا بان الفوق وال تحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانها جهتان متميزتان

بالضيق فان بعض الاجسام الضعيف يعطيهما تطلب الفوق وتهرب عن الت تحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فان الجهات لا تبدل ان اسلا فان القائم اذا سا متكوسا

لم يصر ما يلي راسه فوفا وما يلي رجليه تحت بل رجليه من فوق وكان الفوق وال تحت

﴿ سياتي كوني ﴾

قوله (اعتبار النقط على قوائم الخ) وعلى تقدير اعتباره انحصار النقط على زوايا قوائم في ابعاد ثلثة اعماها واذا فرض امتداد واحد اسلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجهة فترتب عليه المقاطعات

بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلث مقاطعات اخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقت جهات غير ذلك بالعدد كذا في الشفاء **قوله** (مشاهدة المقدار)

دون الرضخ كالدائرة والكرة **قوله** (ان الدائرة الخ) في الشفاء واما الدائرة فوجهتها بالفضل الواحدة **قوله** (هذا الكلام الخ) اي ما قلته من الامام واما كلام المصنف فلا دلالة على ذلك **قوله**

(يدل بصر بوجه الخ) حيث اطلق الجهات على اطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحا والمراد انها محدعات الجهات فحق قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يخرج

في دفعه الى قصة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا بشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع انواع المتناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان اربع الى الخطوط واربعة الى الزوايا

واصل في قوله بصر بوجه اشارت الى ما قلنا **قوله** (ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف متبدل بتبدل اوضاع الجسم **قوله** (جهات مطلقة) اي ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم **قوله**

(ومطلق الجهات) اي يكون جهة في الجهة **قوله** (منتهى الاشارات ومقصود الحركات) اشار بصفة الجسم الى عدم اختصاصها بجنس دون جسم **قوله** (اذ يمكن اعتبار انتهاء لاشارة الخ)

بصلها وما ذكر من حال المستأنى لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقاً أو تحتاً بل يصبر وجهه
 إلى الفوق وقفاً إلى التحت نعم تصف ألحوت والفوق حيث يذو صفين آخرين اعتباراً بين أثنى كونهما قدما
 وحلفاً وما إلى الجهات ولا يميز بينهما بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما هو قد يقال انفسر
 الفوق والتحت على السواء والارض لم تصور فيها ما يتبدل بخلاف ما انفسر على رأس الانسان
 وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حيثما كانا قائم شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فلان رأس
 كل واحد منهما وقدمه على الجبى العالبيى مع ان الجانب الذى إلى رأس احدهما إلى قدم الآخر
 فيكون ذلك الجانب فوقاً بالقياس إلى الأول وتحتاً بالقياس إلى الثاني وبحسب بان قولنا بالطبع
 ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفضل المذكور ومثله ان رأس كل شخص وقدمه
 نسبة طبيعية مع الجهة في الولو والقرب ولا شك اننا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث
 رأس الآخر لم يكن على الجبى الطبيعى بل كان ذلك التماسه واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنان
 فالاعتقاد الطبيعى ايضا كما سبق ان اثنان اعنى الصاعد والهابط وما عداهما اعتادات غير طبيعية
 وجعلها (القاضي) هذا قسم لقوله انواع حسب انواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتادات
 بحسب الجهات (امر واحداً فقل الاختلاف في النسبة) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (قضى)
 تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة إلى السفل مثلاً وإلى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة
 إلى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتادات الست في جسم واحد قال الامدى) القائلون بالاعتقاد
 من اصحابنا اختلافه مقال بعضهم الاعتقاد في كل جهة هو غير الاعتقاد في جهة اخرى والاعتادات
 اما متضادة امة ثمة فلا تصور اعتقاد في جسم واحد إلى جهتين اذ هما ضدان فلا يجمعان ولا
 إلى جهة واحدة اذ هما متلان فاشتم اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتقاد في كل جسم واحد
 والتمدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتادات الست في جسم واحد من غير تضاد
 وهو اختيار القاضي اى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتقاد (اذ قولنا
 بتضاد الاعتادات) المتفرع على تعددها كاذم اليه الطاقة الاولى (لما جتمت) لاشتراك اجتماع
 التضادين (و) لكنها (قد يجمع لوجوبه) الاول ان من جذب حجرًا ثقيلًا إلى فوق فانه يجد فيه
 مدافعة هابطة (وهو ظاهر والمتعلق به) اى بذلك الحجر (من اسفل الجاذبية اليه) اى إلى اسفل
 (يوجد فيه مدافعة صاعدة ضرورية) فانه يحس منه اعتقاد إلى جهة الفوق وبلا مقابل اليه (الثاني)
 ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان متقاربان (إلى جهتين فانه يجد كل واحد منهما) فيه (اعتداداً
 مقاومة لاختلاف جهته) (قد اجتمع فيه اعتقادان إلى جهتين ويمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتادات

❖ مباحث كوني ❖

ففى معنى اشارة وحركة واثنين في امتداد ذلك الجسم قوله (ليس صفة للقدم والرأس)
 بان يكون ظر فاستقرا واقفاً موقع الحال منهما قوله (بل هو متعلق الخ) اى غرض لنو
 غيد التقييد به كون الولو والقرب طبيعياً قوله (واذا ثبت الخ) بيان لارتباط قوله واصلاً
 إلى قوله بل الخ بما قبله من بيان احكام الاعتقاد قوله (امراً واحداً) اى بنوع يتفق في كل
 جسم واحد من افراده فلا اجتماع للضدين ولا لمتقابلين وما قبل ان المراد ان الواحد لا يتجلى فيهم
 لان الفرض يتعدد بحسب الحال فكيف يكون واحداً الشخص في جميع الاجسام قوله (الاختلاف
 في النسبة) اى تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات قوله (وقد يجمع الاعتادات الست)
 المتخالفة للاعتبار الواحدة بالذات قوله (هو الاشبه باصول اصحابنا) من القول بالتعدد
 لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقت عليها حتى يظهر وجه الاشبهة ولعل عند
 غيرى بيانها قوله (فقد اجتمع فيه اعتقادان الخ) وليس هذا بخلاف الامر في الخلقة من انه
 لا مدافعة فيها حالة التجاذبية لان التقي فيها هي المدافعة إلى جهتي الجاذبين واليبت ههنا المدافعة

قوله ومثلاً ان رأس كل شخص الخ (قيل
 حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه
 رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتامل

قوله امراً واحداً) مقابلته بقوله انواع يشمر
 بل المراد بالامر الواحد الواحد بالانواع وان
 تعدد الاضخاص وهو المفهوم من بعض كلامه
 ايضا فان التضاد انما ينفرع على التعدد الذى
 لا الشخصى وفيه انه حيث يذو بلزم اجتماع المثلين
 على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع وخلق كما
 هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط
 ان المراد الواحد بالانفص وهو الوحدة الشخصية
 تستلزم انتفاء التعدد التوى وبهذا الاعتبار يستقيم
 بلقائه ثم الحكم بالاشبهة بانظر إلى القول بتعدد
 التوى ملاحظاً لاشكال في حديث التفرع ايضا فلى
 هذا عسى قوله وقد يجمع الاعتادات الست
 جواز ان يرص ذلك الامر الشخصى الاعتبارى
 المتخلفة والاضافات إلى الجهات الست

قوله وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا) نقض
 في العبارة بان الاشبهة تدل على صحة القول بتعدد
 الاعتادات وتضادها في الجملة مع ان من جهة
 الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلاً ذلك القول
 والجواب ان مدار الحكم بالاشبهة القول باقتصاد
 الاعتادات وان التضاد على تقدير القول
 بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التضاد
 وتماثل

قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قدس
 ان لا مدافعة في الخلقة الخ يجازيها اثنان متساويان
 في القوة فهذا بخلافه من ان الشارح ارتضاهما
 مما حجت لم يردح في شيء منهما قلت لو سلم
 الارتضاء فالشارح حل المدافعة ههنا على
 مبدئها بناء على اتم مدافعة بالقوة فلا تضاد
 ماسبق والترتبه عليه تصريح بالانقسام في احكام
 الميل القسرى باستماع اجتماع الدافعتين إلى
 جهتين بالضرورة

قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) اراد بالجناس التماثل فان الجناس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما لا فلا فلان ما ذكره لا يلائم اصل التكميل وهو ان الجواهر الافراد متساوية في قبول الصفات المتعابلة وان الاختلاف بالاعراض القادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور وما نانيا فليجوز استناد التفاوت الى الهويات واما التلافة لولم يدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما

قوله وانفخ في الاجسام حادثة الى قلته) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزنق المنفوخ فيه الماء تحت الماء بل يكون غايه ما فيه ان لا يصح فيه الجانب من فوق متنافسة هابطه مثل ما يجده في الملوام او ايقا او نحوهما لكثرة الخلافة قلت قلت لم يتع وجود الماء الصاعد في الهواء ويحصل صعود الزنق المنفوخ فيه لضغط الماء كسبحي وان كان فيه ما سطره

قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل في خبرنا بحث الكبر في الخلافة عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يزم على هذا التقدير ان يكون زيادة الخلافة على اجزاء الماء كزيادة وزن الزنق عليها فيدفع عنه فوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المنصوفة في الزنق المنفوخ فقامل

قوله يكذبها الجبس) قبل يمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يتخفى بعده

قوله وهو المثل القسري) فيه بحث هو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بزيادة القادر المتضارفة الى فوق قسري مع انه لا يصعد في طبعه انه يجب خارج عن المحل بمعنى الامتناع في الوضع وتعميم الامتناع في الوضع الى ان يكون محل ليل فوضع دون سببه خارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مهي اقارورة عصا شديدا او كسها على الماء فهي مضمرة والقسر امتناع الخلاصع الى الوضع لاصلا والجواب عن الاول ان القسم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المتضار تعالى شانه عما يقولون وصلى الثاني ان القسار طبيعة الهواء المتقضي لتلازم صلبيه سطح الماء لضرورة عدم الخلافة لكن هذا لا يجدي في صورة الزرافات التي ذكرها الشارح في بحث ٢

الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال آدمي ولو لم يات بالعدد من غير تضاد) ي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعهم (يمكن) هذا القول (اي بعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابع) اي رابع باحث الاعتماد (قد علمت ان الجبهة الحقيقية الطول والسفل المتماثلان باطعم) فتكون الدافعة الطبيعية نحوهما فالوجوب للصاعدة الخفة (و) الوجوب (لها) بطة ثقل وكل شيئا) اي من الخفة والثقل (عرض زائد على خس الجبر هو بقاء القاضي) وبإياعه (والمعترنة والافلاسة) ايضا (ومنه طاغية) من اصحابنا (منهم) الاساذ ابو اسحاق) فانه (فان) في اكثر اقواله (لا يصور ان يكون جوهر) من الجواهر الفردة اختلافا (آخر) منها (خفيفة) وذلك لان الجوهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل) لثقل في الاجسام (طائفة الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) في الاجسام (حادثة الى قلته) فلسفي في الاحتكام عرض يسمى قلاو خفة (و) يطله ان الزنق اذا ملئ ماء ثم اخرج الماء) اي صب (وملى) زينقان وزنعا لومس الزنق يكون اضعاطا مضاعفة لوزن الماء فيكون الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزنق والماء (ضرورة) لتساوي الحصرهما (اي) للزنق والماء وهو الزنق لمعين فلا بد من تساوي اجزائهما المتماثلة (الا ان) يقال بان في الماء خلافة لا يسيل الماء اليه طبعا) اما القادر المختار واما السبب آخر لان فوه وحيثه كالتساوي اجزائا و اجزاء الزنق لانها متحركة متلاصقة فلا تجزئها اصلا وهي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار الله بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادة) اي زيادة الخلافة (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزنق عليها) اي على وزن اجزاء الماء المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شأن فيها بخلافه في الماء (وهو) اعني وزن الزنق (رعا) كال اكثر من عشرين مثلا (لوزن الماء) (فكان) بانه كل جزء من ماء عشرين جزءا خلافا خارجيه) اي بين اجزاء الماء (عشرين مرة) مثل الاجزاء وانه ضروري الطل ان يكون الحس) لشاهد بالالتصاق بين الاجزاء المائية) خاصتها الحليم يسمى الاعتماد مالا ويقسم الى ثلاثة اقسام طبيعية - قسري ونفساني لانه (اي) الميل (اما) ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اي بسبب تمايز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسري) كمن اطر المرء الى فوق (او) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفساني) كمن الانسان في حركته الارادية (او) لاهو (الميل) (الطبيعى) كمن الحجر بطبعه الى السفل فالبل الصادر عن النفس الناطقة في دفعها عند القائل بمجرد دفاساني لاهو سري

❦ سالكون ❦

الى خلاف جهتيهما **قوله** (لان الجواهر الافراد متجانسة) اي متماثلة لاختلاف بينهما بالطبع فلا تتفاوت بالثقل والخفة لانهما عبارتان عن الدافعتين الطبيعيين ولابد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بغير القادر المختار وانه لو لم يزم عدم التفاوت بينهما بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات اما لا فلا فظاهر لانه لا كلام في جواز خلق اشقل والخفة فيها انما الكلام في كونها مقتضى طبيعتها واما الثالث فلان الشخص عند التكميل عدى لا يجوز ان يستند اليه الامور الخارجية **قوله** (والخفة في الاجسام الخ) اي خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء لانه اجزاءه فلذلك بدلو فالزنق المنفوخ المحسوس في الماء بدلو لان قلة اجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الى الاجزاء المائية ولو لم يزل ذلك الزنق بلقاء مقتضى طوفه على الماء **قوله** (يكذبها الجبس) وما في شرح لنقصه من انه يجوز ان لا يحس به الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية فمابكده العقل طانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينهما فبانه صغر هار التباعد بينهما بعشرة امثالها **قوله** (قال الصادر الخ) بيان فائدة تفرج الخارج بامتياز بالاشارة الحسية وخاصة التقيد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بزيادة القادر المختار الى فوق فيه قسري مع

لانها ليست خارجة عن البدن بمنازعة في الاشارة والميل المقارن لاشعور اذا لم يكن صادرا من الارادة
 لا يكون نفسانيا كما اناسقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعة
 والفسرية وانفة انسية (و يتفرض ذلك) اعني حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة
 (بحركة النفس) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض اترجم الروح الحيواني بالنفس وليست داخلية
 في الطبيعية مع ان وجهها ماهر يقتضي ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة
 والهابطة وهي) اي حركة النفس (ليست شيئا منها وكونها ليست احدى الاخرين ظاهرا
 اذ ليس حركة النفس صادرة عن شعور وارادة ولا عن جيب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيها)
 اي ان لم يحصرها الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النفس (طبيعية) كافتضاء
 وجه الانحصار اذ لا تفي حيثما بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون خارجا من المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون
 حركات النفس والتقديرية والتفعية داخلية في الحركة الطبيعية بل هي المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا ينبغي عليه

في سلوكه

انه لا يصدق عليه انه بسبب ممتاز عن محل الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادي كيف ولا فرق
 بينه وبين الميل الذي يحدده غفوسنا في ابتدائنا وكذا ما قيل في صورة امتناع الخلاء كالازدادات
 والقارورة المخصوصة الكلية على الله فانهم قالوا القاسم فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذات وضع
 لان القاسم فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والسبب الى امتناع الخلاء على
 سبيل التجويز قوله (مؤلفة من انبساط وانقباض) الانقباض حركة الاجزاء الفروق من
 الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه التمدد ذلك يقوم بتعلقه
 فيباصرون مرة الى خلف فيوصمون دائرتهم ويتقار يون اخرى الى قدالم فيقتضون دائرتهم
 قوله (لترويع الروح الحيواني) ليس قيد احتراز بل هو بيان لغاية حركة النفس وهي تعديل
 الروح الحيواني واخراج فضلائه واثار البها بقوله لترويع الخ فان الترويع هنا يحصل بالتعديل
 والاخراج وتفصيله ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا لطيفا حارا جسدا ليكون سريع النفوذ
 ولا شك ان اللطيف الحار خصوصا كثير الحركة يسرع امتحانه الى النار لثابة جوهرا وذلك
 مؤدالى الاشتغال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد منساب الروح
 الحيواني في اللطافة واخفا ليعده وهو الهواء فهو يتدف الى القلب والشرائين المتعلقة به بان يدخل
 اولاً في الرية بحركة النفس ثم يدفعه الرية بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الحشوية
 ويتدف منها الى السنام الشرائين الورى ومنها الى القلب ثم منها الى جميع البدن ويعمل مزاج
 الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتشقق بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول
 فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح قوله (فان لم يحصروها فيها الخ) في شرح
 المقاصد ان حركة النفس طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرائين من
 طائفتها احدثت الحركة من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض
 وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليزم الوقوف ويمتنع المد بل جذب الهواء المفسد مزاجه والاحتياط الى هذين
 لمزاج الروح ولان الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياط الى هذين
 الامرين مما يتعاقب لحظة فليحظ فيمناقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا ينبغي ان يقول
 يكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة ببدن اجزاء العرق في الحالين تتحرك من جميع
 الجوانب الى الوسط العرق اولى طرفه نعم يصح ذلك القول اذ قيل ان حركة النفس وتيرة حيلي
 ماذهب اليه البعض قوله (اذ لا تفي الخ) اي لا تفي قولها ما يصد عنه الفعل على وتيرة واحدة
 من غير شعور وارادة على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا يكون حركة النفس طبيعية لعدم
 كونها على وتيرة واحدة قوله (ولا ينبغي عليه الخ) صنف فيكون اي اذا كان المراد ذلك

٢ الخلاء فيشكل الامر المهم الان يعتبر القاسم
 هناك خشية المجدوبة ولا ينبغي بعده على ان شارح
 حكمة البه صرح في بحث ان بين كل حركتين
 سكونا بان القاسم في التكل امتناع الخلاء فيقتض
 يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الاشياء في الوضع
 كما شرنا اليه واقطاعه فان قلت الميل الموجود
 في الاملاك الثابتة بالسبب الى حركاتها العرضية
 بواسطة التمدد يصدق عليه انه بسبب خارج
 عن المحل وهو التمدد مع انهم قالوا القاسم
 في الاملاك قلت لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة
 الى تلك الحركات فان المراد بالليل ههنا هو البدأ
 القريب للحركات الذاتية اعني المقابلة للحركات
 العرضية ولا وجوده فيما ذكر
 قوله (وصادر عن الارادة) فيه ثلثه على ان
 مجرد المعارضة بالارادة لا يكتفي فيه اذ ليس ميل
 الساقط المراد لسقوطه نفسانيا لعدم إمكان
 الاسلاك بل لابد ان يكون للارادة مدخل فيه
 قوله (في الصاعدة والهابطة) اي الصاعدة
 فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النفس
 ليس شيئا منها لانها مركبة منها
 قوله (فان لم يحصروها فيها الخ) قال
 المصنف في مباحث الحركة قد اخطأ من جعل
 الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة والى
 على وتيرة واحدة
 قوله (الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك الخ)
 في البصرة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها
 خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة
 قوله (ولا ينبغي عليه ان الطبيعة الواحدة) اذلا
 يلزم مما ذكر وحده الطبيعة لان المراد بها سبب
 لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة
 ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا

ان الطبيعة الواحدة لا تتكون منشأ لا تافهيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي صعوده وتبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه وزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشراب مقتضية للانسياس اذا عرض للروح الذي في جوفه مضمونة يحتاج في دفعها الى جذب هوا صاف ولا تقاوض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار صكلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوجاه الانسياس بالجذب والانتقاض بالدفع وفي القاسر هو القلب ما على سبيل الدواجز فانه اذا انسياس القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستنباع كما تستبعر حركة الشجر حركة انقباضه وفروعه فيكون انسياسها بالانسياس القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمقصود في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تنقبض بضرورها عنها (اما المثل الطبيعي فانه قوله حكيم **الاول** ان العادم له) اي القليل الطبيعي بل لبدائه (لا يترك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا يلقى للحركة الطبيعية الاما بدؤها القريب هو المثل الطبيعي (ولا) يترك ايضا (القاسر والارادة اذا لم تحرك) العادم لبداء المثل الطبيعي بقوة قسرية مثلا (في مسافة ما في زمان) لا متاع قطع المسافة المتضمنة في ان ثامر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالعرض (ساعة والدي) مبدأ (الي) الطبيعي ان يترك تلك القوة للحركة (في تلك المسافة) المعينة ويقطعها (في اكثر من ذلك الزمان) لوجود الحائق من الحركة وهو مبدأ المثل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان اكثر (عشر ساعات فلا تحرك) فليكن آخر (مئة عشر ميل) الجسم (الاول) ان يترك في تلك المسافة تلك القوة والحركة ويقطعها (في ساعة ايضا) اذ نسبة الحركتين كنسبة اليدين (المساوون وهي بالعشر في النسل المقروض فتكون الحركة مع العاوي) القليل (كهي لاسعة) في السرعة والبطء لانها قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله عاوي) من النظر (في مسألة الخلافة انه الى ههنا) وبعظم في هذا المقام كلام جامع بين المستثنين ومخلصه ان كل حركة لا بد ان تكون على قدمين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف

❦ سياتى ❦

لا ينجبه عليه ان الطبيعة بل على المراد ههنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن الحركة يجوز ان يكون امورا متعددة فلا يلزم صدور الافاعيل المختلفة من الواحد **قوله** (هواء صاف) اي عن الفضلات **قوله** (كلا) يرفع الكاف وتشديد اللام في تمثالا **قوله** (فانه) يجذب اي يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافي **قوله** (ويدفع ما فضل منه) اي يدفع الروح ما صار فضلة من ذلك اغذاه وهي الاجزاء السخاية المعتدلة فيه **قوله** (لوجاه) وهو الشرايين **قوله** (بالجذب) اي بسبب جذب الغذاء بالدفع اي بسبب دفع الفضلات على سبيل المد والجزر المد البيل والجزر حده **قوله** (حركة النبض مركبة) على ما اختصاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانتقاض قسرى وحركة الانسياس طبعي يعني ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل لهالة الانسياسط واما الذي يحصل لهالة الانتقاض فهو مقدار يحصل له قسرا **قوله** (جامع بين المستثنين) اي قد نبهت على ما **قوله** (ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما اقتضاه في بحث امتناع اخلاء **قوله** (فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستقبلة فان امكن فرضها كاف لنا في البت ان كل حركة قسست اليها كانت موصوفة بمجد من السرعة والبطء فاندفع ما قبل ان لا نسلم امكن وقوع حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم اليها وقوعها

قوله فانه اذا انسياس القلب فيه بحث لان اتمه نص الحصر ما قد حيث سدنا نظر الى حركة القلب **قوله** بل لبدائه) انما ذكره لان المتبادر من اليل نفس المدافعة وان كان قدر ابدية مبدؤها على ماسمى ولا تنك ان بعض الحكم المذكور لبداء المدافعة انتفها فان عاد ماسمى يترك قسرا بلا شبهة كافي الجهر المرى الى فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة هابطة على ماسمى

قوله الاما بدؤها والقريب هو المثل الطبيعي) الظاهر ان المراد باليل مبدأ المدافعة لانسياسا وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو ابدية نفس المدافعة لا يحتاج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهي ان البسلا لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اردت بالبداء ما يعين الطبيعة لكن لا يتم الترتيب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكي يفسر يكون الجسم بهما مدافعا لما يتبعه واما اذا اردت بالبداء نفس تلك الكيفية ففي جهتها بحث لجواز ان يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط سبيل ثم لا يفتى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليد بل

قوله فان كان الحركة نفسانية اى صادرة

عن شعور وارادة) الحركة النفسية قد تخص بالارادة الطبيعية التي تقابلها نفس حيثما يصدر عن غير شعور وارادة وقد يجعل امره ومن احد قسمي الطبيعة اعني المايكون على وتيرة واحدة لا تتخصص بذوات لانفسه وبمذالات اعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعة حيثشذ ما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى العاقل هو النفساني بالذات الاخص فلذا قسم الحركة النفسية بما ذكر

قوله وان كانت الحركة طبيعية اقمربة

الظاهر من سياق كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من العاقل الداخلي والخارجي للحركة القسرية ومن انتفاء العاقل الخارجي للحركة الطبيعية ان لا تتحقق حركة اصلا او يتخلو الحركة عن لانزها اعني حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحددها حيثشذ وفيه ان القاسم ربما كان ذا شعور فيتحدد حال الحركة بآرائه فلا يثبت السلب الكلّي نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجهة جوازها في جميع الصور لم يستلزم الاستدلال لزوم ائحال في بعض الصور اعني فيما اذا لم يكن القاسم ذا شعور لكن اتى ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقدير المذكور لا يلزم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الى ما لا يوافق فيه تفاوت لا شعورها بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسم والظاهر ان لم يتخصص الا بتخصص الدعوى بما اذا لم يكن القاسم ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية

قوله لان الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح في النقط الرابع من شرح الاشارات بان الطبيعة شعور ما سلب الشعور عنها خافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحرركها بطريق الاجاب لا باختيار ضروري ان الخلل لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاها وهذا التفرق تدفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون الطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تتصف بها الاجزاء كاتصفائها بالبرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة او غيرهما من الاعراض ٢

ذلك الزمان اوفى ضعفه كانت الحركة الاولى ابداً من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان توجد حركة ما الاصلى حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يتغير ملازمة حد من حدودها ويثبت منها الميل بحسب ذلك الحد فيتربط عليه الحركة السرعية او البطيئة واركانات الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى عاقل وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها اطلب الحصول في المكان الطبيعي فكانت تقضى قطع المسافة في ضرب زمان لو امكن وكذا القاسم اذا فرض تحرركه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه عاقل اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاقل التحرك

﴿ سياتى ﴾

في اضعف ايضا ولا شك في امكانه على ان تقول امكان وقوع حركة اخرى نصفها في تلك المسافة كافي لنا في المطلوب لانها اما واقعة في ش زمانها اوفى اقل منه اوفى اكثر منه فهي مساوية للحركة الاولى في حد من السرعة او اسرع منه او ابطأ فلا يمكن حركة الا في حد من السرعة **قوله** (اى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة او لا يفرض عنها الحركات النباتية وتدخل في الطبيعة وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية **قوله** (ويثبت منها) اى من الملازمة المتخللة الى السبي بالارادة في الحيوان واللدائفة بحسب ذلك الحد المتخيل ملازمة **قوله** (وان كانت الحركة طبيعية) اى صادرة بلا شعور وارادة سواء كانت على وتيرة واحدة كافي الاجسام البسيطة ولا كافي النبات **قوله** (لا شعور لها) اى شعور لا يتربط عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يتربط عليه الاختلاف في الافعال فلا يثبت ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه اثبت الشعور اليجاني ولذا قال حتى يمكن الخ **قوله** (بل هي بحسب ذاتها اطلب الخ) انما اطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي اطلب اسرع الحركات التي تكاد تقع في آن **قوله** (وكذلك القاسم) اى احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى عاقل اذا فرض تحررك القاسم بقوة واحدة اى لا اختلاف فيها بالشدّة والضعف بان يوجد القاسم في الجسم من غير قصد الى حرّية من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسم على انه يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت ايضا بل يكاد ان يحصل المقصور في المكان القسري في آراء لو امكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التخصص بالحركتين على جواز الاستدلال بجمع افرادهما فلا خلل في خروج القسرية التي يبدوها قاسم وارادة على انها في حكم الارادية وبما ردت ذلك البعض اوضح واخضر فانه قال والقاسم اذا فرض على انه يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت وبما حررتك اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بسبب القاسم تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسم محفوظ في الاحوال الثالث والزمان بسبب العاقل متقسما بحسب اتساعه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لاه وذلك لان مقصوده ان القاسم لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على انه يمكن لانه يتحدد مع الاستواء في الاحوال الثالث على ان كلامه ليس مبنيا على فرض القاسم في الاحوال الثالث بل على ان القاسم في نفسه لا يمكن ان يكون محددا **قوله** (والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعني ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقا وليس فيه تحديد لحرّية من مراتبها والا لكانت تلك لازمة للجسم في جميع الاحوال غير قابلة لحرّية اخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب العاقل الداخلي والخارجي وقد اورد على هذا مثل ما اورده على القاسم بله اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظا في الاحوال الثالث فلا يلزم الاستدلال وانت خير بعدم ورود على ما حررتك

٢ القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة في آن لو لم يكن فيقتضى لا يمتثل ان يكون الطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وانما الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الحلاء في تحقق ان القوى الجسمانية لا يجوز ان تكون غير متناهية في الشدة نعم رد عليه ما اورده الشارح هناك

في تأثيره اذ لم يوافق لم يكن له مدخل في تعيين حده من حدود الحركة وذلك لما خارج عن التحرك او غير خارج عنه فالحارج هو قوام مافي المسافة من الاجسام فيجسب تفاوته في ارفة واللفظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المواق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معارف داخلية لا تستعمل ان مقتضى الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضى مع ذلك ايضا ما يوافقها من ان تلك الحركة القسرية تقتضد الحركة الطبيعية يحتاج الى معارف خارجي فقط وتحدد القسرية يحتاج الى ذلك والى معارف داخلية ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الحلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يتصور من مبدأ بل طباعى اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معارف

❦ سيا لكوت ❦

قوله فالحارج هو قوام مافي المسافة قيل لان ذلك لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للقسطيس مثلا فانه لو اخذنا يدنا قطعة من القسطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسنا الحديد فانه يهتز بالطبع الى اسفل ويوافق في الحركة قوة القسطيس ويسارع في الحركة بحسب تبعاده من القسطيس

قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معارف داخلية هذا في حركات البساط واما في حركات المركبات الطبيعية فهذه فيها المواقف الداخلية من اجزاء مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال

عدم قصور المواق الداخلي الطبيعي في البساط مسلم واما الارادي فلان انقضاء شيء شيئا واردة ما يوجب عاجزا بلا شبهة وبذلك الارادة يجوز ان يقصد سرعة الحركة وبطء ها فعمل ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المواق الخارجي

بمعناه بل يستدل بها على ايجاد المواقف الا ان الان بين الكلام على الوقوع اذا استقره دل على ان ليس لنا بسطة ذو حركة طبيعية يكون ذارادة ايضا اذغال لا يمتثل كون الارادة معارفة للحركة الطبيعية الا ترى ان من دفع من مكان حال فصرح ما بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تأثير في المواقف اصلا فاعلم

قوله وتقتضى مع ذلك ايضا ما يوافقها عنه بالذات قبل لم يجوز ان يقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدوت يقتضى مع ذلك ما يوافقها عن الزاد على تلك المرتبة وجواب ما مر منه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها الاجزاء فاعلم

قوله وتحدد القسرية يحتاج الى ذلك والى ٢

قوله (فلو لم يوافق الخ) لانه على تقدير عدم المواق امان لا يكون له تعلق بالحركة او يكون له تعلق بالامانة وعلى التقديرين لا يكون محمدا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه اذا كان مقتضى الطبيعة والفسر اقصى مراتب الاسراع لا يتصور الا طاعة فيه واما ما قيل ان الامر الاخر لا يلزم ان يكون معارفا بل يقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض مدفوع بان ذلك الامر المواق انما يكون تحديده لحده من السرعة والبطء بتعديده اولا مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة او الفاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يعينان باختلاف الجسم ذي الطبيعة في الحكم اى الصغر والكبر والكيف اى التدخل والكثافة او الوضع اى اندماج الاجزاء وانتفاشها او بحسب رقة مافيه الحركة وظاهله وما ذكرنا دفع التناقض بين كلامي ذلك البعض حيث قال ان الحدد للسرعة والبطء هو المواق وصرح بقيل هذا البيان بانه الميل قوله (فالحارج هو قوام الخ) لان ما سوى المسافة والحرك والمحرك من الامور الخارجة لا يلزم الحركة فلا يمكن ان يكون محمدا بل يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للقسطيس مثلا محمدا بحسب اختلافها في القوة والضعف

قوله (ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) اى اذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المواق حينئذ الا الطبيعية فاندفع ما قيل ماذكره من قوله لا تستعمل اما قيل على عدم كون الطبيعة معارفا

والمواق الداخلي اعم منها فيجوز ان يكون نفسا كالطبع الساقط من مكان وهو بطبعه اليه قوله (بل في الحركة القسرية) اى بل يتصور المواق الداخلي في الاجسام البسيطة في الحركة القسرية

قوله (فقتضد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المواق الخارجي بان امكن الحلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانفتت الحركة وهذا برهان على امتناع الحلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلاث كاهو المشهور وحاصله انما لو امكن الحلاء لا يمكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الحالي من الشاغل ومن امارات المكال جواز وقوع الحركة فيه واذا في باطل لانه

يستلزم وجود الحركة من غير معارف المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حده من السرعة والبطء قوله (وتحدد الحركة لقسرية الخ) لانه لا يلزم ان تقدم اليه لا بد للحركة القسرية من ايجاد المواقف واما انه يحتاج الى كليهما فلا يمكن البيان المذكور اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المواق الداخلي لجواز ان يكون محمدا المواق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا كون

الحركة مع المواق كهي لانه لان الزمان الذي يازا المواق الخارجي والداخلي محفوظ في الحركات الثلاث فقدر قوله (فلذلك يستدل) اى لاجل ان تحدد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما

يحتاج الى المواق الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الحلاء بل يلزم في تقدير امكانه وجود الحركة بدون المواق الخارجي او يلزم ان يكون الحركة بدون المواق كهي لانه قوله (و يستدل

بالقسرية وحدها) لانها المحتاجة الى المواق الداخلي دون الطبيعة قوله (اعم من ان يكون الخ)

٢ معاوق داخلية ايضا) قد حقق الشارح في حواشي

الجرىد ان الحركة السريعة انما يمكن ان يستبدل بها على اثبات احد المساوقين لا يمكنه لا على اثباتها معا واما الحركة الطبيعية فيستبدل بها على اثبات المساوقين لثباتي بنبه فليدبرج اليه في ههنا بحث وهو ان هذا التصديق الذي اوردته الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان محدث مراتب السرعة والبطء لا يلزم ان يكون معاوق لجواز ان يكون هو البذل غال في ذلك الشرح الحركة لاستفاد من حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعية اني هي مبدأ الحركة شتلا قبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها متممة لعدم الاولوية فاقتضت اولاهما ان يشند وضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من النكم اعني السكير والصفر والكيك اعني التكليف والتضخيل والوضع اعني الانماج الاجزاء واستفادها او غير ذلك بحسب ما يخرج عن كمال ما فيه اي من رقة القوام وظلته وذلك الامر هو البذل هذا كلامه بطو على غير، ولما جازنا ههنا الى ابطاله او تنقيصه وهو صريح في ان ما هو حال الحركة في السرعة والبطء هو البذل اللهم الا ان قال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان في تعيين مراتبه دخلا لما في المسافة من اللادة البتة فثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليأتل

قوله عن مبدأ ميل طبائحي (اعم من ان يكون طبائحي او نفسانيا المراد من الطبائحي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا لا للطبيعي القابل للتقسايق هو المصدر لمركبة تكون على نهج واحد من غير ارادة والتقسايق مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطاق للطبيعي يعني الطبائحي المذكور ههنا وبهذهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا رده عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل طبائحي وهو اعم من مبدأ ميل طبيعي كما سرح به الشارح قوله مركز ثقله (مركز ثقل نقطة تساوي جميع جوانبها في الفضل ومركز ثقلها نقطة تساوي جميع جوانبها في الخطم

قوله قد يتبع الميل القسري الى الطبيعة ٢

داخلية واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الحلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المتعقضي زمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود الدارق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة ارادية كما ذكره المصنف (الحركة (الثاني ان الميل الطبيعي يدم) اذا كان بالميل (في الحيز الطبيعي والافعال ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (اولا غير) فيكون ههنا عن هذا الحيز وطنا لغير (فالطلب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وان باطل (وهذا الاستدلال) (انما يصح) ويتم (في نفس الدافعة) لانها اما طلب لذلك الملك او هرب عنه (دون مبدائها) فانه اذا كان مبدأ الدافعة ان ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون الدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظر لا يزال انما اذا وضعت اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحتها كذلك اذا لم تكن تحتها فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لا نأقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان من مركزه متابقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقل اذا كان ذا اجزاء موجودة الفضل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركزه على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقل فتكون الدافعة - في سائر اجزائه - اذا كان الثقل ليس له اجزاء بافضل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة اصلا لاني كله لانه واجد السالة المطلوبة به بالطبع ولا في ادراته ذليست موجودة بالفضل (واما الميل القسري فليأتلوا) ايضا (حكمين) الاول قد يتبع الميل القسري (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي رمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي يتزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والفضل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل قسري قريب بسبب التقاسم لذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسم فلما اجتمعا احدهما مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسم معا وقال بعضهم انه يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم عونا بما يماوؤه كالخجر قاب الهواة بقاومه وبغير تلك المقاومة يحصل القصور فلا يجد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلال كان اجتماعهما محال لان الطبيعة اذا دخلت عن اللوائت احداثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامسه ميل قريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك

سؤال كوفي

فيه تعرض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطبائحي بدل الطبيعي وحال الطبيعي على معنى الطبائحي خروج عن سوق كلامه لانه قسم اول الميل الى طبيعي وقسري ونفسا ثم ذكر للميل الطبيعي حكمين قوله (كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة قوله (ان الطبيعة وحدها) اي بدون القاسم تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصفر والكبر والتخايل والتكليف والانماج والافتقار فلا يرد ان الطبيعة نسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا تقتضي مرتبة معينة كأمرياته قوله (الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسم معا) فيه اشارة الى انه ليس داخل على شيء من الاقسام الثلاثة لانها اقسام لما يكون مستندا الى واحد منها قوله (متموا) في الصحاح منونه وميته اذا جلتية قوله (من ان الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القاسم قوله (جاز ان تدعى الخ)

القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى فإذا اجتمعا احدهما مرتبة اشد واقوى
 او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مرتبته (الثاني افهما) اى الليل القسرى
 والطبيعى (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالليل (الدافعة نفسها) يجتمع
 الميلاق (لاستماع الدافعة الى جهتين في حاة واحدة بالضرورة) ان يستحيل ان يكون في شئ
 مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التحى عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة باطية (وان اريد)
 بالليل (مبدؤها فتم) ان يجوز اجتماع مبدأ الدافعة الى جهة مع مبدأ الدافعة الى جهة أخرى بل
 يجوز اجتماع احدي هاتين الدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجر ليرسرين) الى فوق (بقوة واحدة
 اذا اختلفا في الصفر والكبير فافانوا في قبولها للحركة) فان الصغير اسرع حركة من الكبير (وفيها
 مبدأ الدافعة القسرية قطعاً) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زماناً الى
 ان يطلها مصالكت عابثه ويغرقه بل فيها الدافعة القسرية بالفضل ايضا (فلولا) ان يكون
 فيها (مبدأ الدافعة الطبيعية للثبات) في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين
 بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان الثبات يتبعها مستند الى الطبيعة فان طبيعة
 الكبيرة قوى واشد معاوقة من طبيعة الصغيرة فليس يلزم ان يكون فيها مبدأ الدافعة الطبيعية
 الا ان راديه نفس الطبيعة وما يخال من ان مبدأ الدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت
 المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ الدافعة فيها مشروطاً بشرط يتخلف عنه (واما الليل
 النفساني فهو) الليل (الارادى وسيأتيك في بحاث الارادة ما تعطفه) وتضمن (اليه) اى الى الليل
 النفساني فيكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اى سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المدافعة
 في الاعتمادات فيها) اى من اختلافاتها فيها (انهم بعد الاتفاق على نفسها) اى انقسام الاعتمادات
 (ان) اعتماد (الازم) طبيعى (وهو القتل والخنقة) الثابتان لعناصر القتل والخنقة والقتضيان الهبوط
 والاصود (و) الى (مجنب وهو ما عداها كاعتماد القتل على الطلو) اذ ارادى اليه (و) اعتماد الخنق
 الى السيل) حال ما حرك اليه (او هما) اى اعتمادى الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) اعني القدام
 والخلف واليمين والشمال (فقد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال) ابو على (الجاني نعم) الاعتمادات كلها
 متضادة (كالحرركات التي يجبهها يطله انه غيل حال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المائلة
 بين الحرركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (واى يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحرركات (تضاد
 اسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة
 كالطبيعة المنتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى السكون والسكون بشرط الحصول فيه

سؤال كوني

باعتبار اختلاف الجسم ذى الطبيعة كامر قوله (القاسر وحده) اى بدون الطبيعة
 قوله (ربما يقوى الخ) باعتبار المساوق الخارجى او اختلاف الجسم المتحرك كامر قوله
 (لاستماع الخ) قيل قد مر سابقا ان في الحجر الموضوع على الارض مدافعة باطية فاذا جره احد
 يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية في الجواب لا قلم اجتماعهما معا فيه بل لكل واحد منهما
 في زمان غير زمان الاخر لكن لتقصير الزمانين المتأخرين يومه اجتماعهما معا فيه وانما تبدل الارض عند
 الانحرار لتسوية الحجر لا للدافعة قوله (وفي مع ذلك الخ) بمعنى ان الدافعة الى جهة اخرى
 يستلزم التحى من الجهة الاولى فليزم اجتماع الدافعة مع التحى الى جهة واحدة قوله (وذلك المبدأ الخ)
 على ما هو التحقيق وان كان الشهرة انه القاسر كما فهم من وجه انحصار الليل في الاقسام الثلاثة قوله (لجواز
 ان يكون الخ) كونه علة قسرية يقتضى ان لا يتوسط بينهما علة لان لا يكون مشروطاً بشرط قوله
 (او هما) عطف على اعتماد الثقيل فليزم دخول الكفا الجارة على الضمير وهو لا يجوز في السعة الا انه يحمل
 في الموقوف ما لا يتحمل في الموقوف عليه قوله (الى دعوى المائلة) اى المشاركة في حكم التضاد

(وايضا)

وقد يجتمع القسرى الارادى كافي الانسان
 المساعد اذا دفعه آخر وقد يجتمع الارادى
 والطبيعى كافي الانسان المتحدر ويجوز اجتماع الثلاثة
 كافي الانسان المصدر اذا دفعه آخر
 قوله من الذي يتزل بنفسه ان قلت ما للسرى
 ان حركه الحجر الذي يزل من مكان اعلى لا يكون
 اسرع من الذى من مكان اسفل مع تساوىهما
 في الحجم والقتل حتى ان الاول ربما يصدم جيوها
 فيقتله ولا ذلك التازل من اسفل قلت سره
 اعتماد الليل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا
 لم تكن معوقة بالضد اوجدت الميل ولا يزال يزداد
 الميل ومعلوم ان تأثير الطبيعة وحدها اوسع ميل
 قليل ليس كتأثيرها مع الميل الكثير لثقلها
 وتعاضد ما في الباحث المشرقية
 قوله ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها
 تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد
 سبق غلام من شرح الاشارات للطوسى ان توسط
 الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة
 شئ لا يثبت الشدة والضعف فتنبه الى جميع
 الحركات المختلفة لهما على سواء فانضمت اولاً
 امر ايشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
 ذى الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل
 ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فحسبة
 الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز
 ان تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها
 كما زعمه الشارح وان توسط بينهما امر آخر لم
 التسلسل فان جوز اعتماد اصل الميل الى الطبيعة
 ومرتباتها الى امور مختلفة فليخرج منه في الحركة
 والا فافرق في حكم فلا يكون هناك الاميل واحد
 مستند الى الطبيعة والقاسر معاً قلت قد سبق
 ان الليل مقصور في الاقسام الثلاثة اعني الطبيعى
 والقسرى والنفساني فهذا الليل حيث يتخذ من اى
 تلك الاقسام قلت الظاهر ان المحصر في تلك
 الاقسام هو الليل الذى فيه واحد على ان الذى
 يقتضيه وجه المحصر السابق دخوله في القسرى
 اذ يصنف عليه انه بسبب خارج من المحل فان
 المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز
 في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا
 ثابت وان ثبت خروج جبهه بناء على ارادة الخروج
 تمامه فهو داخل في الطبيعى اذ لم يذكر في هذا
 القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة

٢ بالشعور ولاشك ان الخروج الثاني في الطبيعي هو الثالث القسري

قوله احداثا مرتبة (او احدث كل منهما اشد ما قوى عليه من مرتبة قبل الظاهر هو القول بعدد الجبل اذ لم يزل بالتأثير مبدأ لآلئ الطبيعي ولا من عن اثره الاوجه له مع اتحاد الجهة ولا اشتراط صدور اثر كل منهما حين الانقسام بانفصال الصدور من الآخر

قوله لامتناع المدافعة الى جهتين (فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الجبل الجرد على وجه الارض ولهذا تلبذ الارض من تحتها والمدافعة القسرية على جهة الجبل وان اراد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالشوق وانقضت ضد الاجتماع ايضا فيرسل كما ذكرنا في الحلقة المتأخرية

قوله فان مرجع الدافعة الى جهتين (قبل عليه لوسم المائلة لجعل احد التائين سببا والآخر مستبأ راجع بالمرجع واما لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكيف نجعل اثنين بمنزل من تلك الدلالة وابد ذلك بأنه لا يجوز كون بعض افراد سببا والآخر سببا فيجوز كون بعضهما متضادا وبعضهما غير متضاد والجواب الهلبي المراد بالمائلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المائلة القوية الى الثانية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره اوبى على قياس فقهي بل جامع وسنذكر الآن مثله في الوجبة الساتية من وجهي الجبائي بعدم بقا الاعتقاد مطلقا

قوله وايضا فالفرق قائم الخ (ثم لو كان الاعتقاد علة ملزمة الحركة ان دفع هذا الوجه لان تضاد الازمين ملزم لتضاد المزمعين وقد مر انه ليس كذلك

قوله فيه مدافعة هابطة (اي مبدأ مدافعة افاض على حذف المضاق او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما في نظيره فلا رد عليه ان الذي يجده الراض والدافع هو مبدأ المدافعين لانفسهما لا لاجتماعهما كما مر

قوله فليقبل المتجانب (قبل دليل ان هاشم فاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان منسلفة الجبل لو عت ابدلت على الحال في حين المتجلبين ٢

(وايضا فان في قائم اجتماع الحركتين الى جهتين (يوجب الجهور كونين في حيزين (فانه ذاتحرك الجهور الى جهتين اوجب له الحركة كمال كل جهة) منهما (للحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (فغير الحيز (الاول) الذي تحرك منه فيلزم ان يجتمع في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تلك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بان الجهور الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين مما (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتقاد) فان الاعتقاد الى جهة لا يلائم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيقبل القياس في التمثل الحالي من الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابن ابراهيم) لا تضاد للاعتقادات اللازمة مع المتجلبية وهل تضاد الاعتقادان (الا زمان او المتجلبان تردد قوله فيه) فقال ثارة بالتضاد وثارة بعدمه (اما الاول) وهو جزؤه بأنه لا تضاد اللازمة مع المتجلبية (فخلعت ان اطر الذي يقع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الراض) وهذه اعتقاد لازم لطبيعي البصر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة) يجدها الراض (اي الراض) وهذه اعتقاد يجتلب للبصر فقد اجتمع فيه الا لازم مع التجلب فلا تضاد بينهما (واما الثاني) وهو زوده في انه هل تضاد الاعتقادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المتجلبية (فليقبل المتجانب) على ميل التزام حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة الجبدين بجوده) اي يجذب الجاذب مدافعة الجبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجذب من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لاجبذه ابد الى جهته تحرك الجبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذ لا يجذبه تحرك ضرورة) فقد اجتمع في الجبل اعتقادان متجلبان (وثارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالباب الذي يمتنع من الصرك) فان كل واحد من الجبائين يمنع يجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتقادين (ومنه) اي ومن اختلافهما (ان الاعتقادات هل تنفي قسمة الجبائي من غير تفصيل (ووافقه ابنه في المتجلبية) ففكر بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عند (البصائر) في عدم بقا الاعتقاد مطلقا (وجها) الاول لو نفي الاعتقاد (الا لازم) في جهة السفل مثلا (في الاعتقاد المتجلب) في تلك الجهة ايضا كالاعتقاد الحاصل للبصر التحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اليه اليه (لانه) اي المتجلب (يشارك في اخص صفة النفس وهو كونه اعتقادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اي في جميع الصفات (عند ابن هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المتجلب الا لازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون الا لازم باقيا ايضا (قلنا لا نسلم كونه) اي كون ما ذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اي اخص صفة النفس عند ابن هاشم (هو كونه) اعتقادا (لازما) او كونه اعتقادا متجلبا وليس شي منها مشتركا بين الا لازم والمتجلب فالا لازم الا لازم (الوجه الثاني لافرق في اجناس (الاعراض التي يمتنع قائلها) كالاصوات والحركات وغيرها (بين المتصور وغيره) فوجب ان يكون الحال في الاعتقاد كذلك فلا يكون

في سالكوتي

قوله (فقد اجتمع فيه الخ) قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتقادين فيه واما انهما معا فلا **قوله** (فليقبل المتجانب الخ) يعني ان هذا الجرح منشأ للتردد في الحكم لكلي لانه دليل على فلا رد ان الجرح لا يثبت الحكم الكللي **قوله** (يجده) تذكيره الضمير بتأويل المدافعة بالاعتقاد **قوله** (بحث لولا جوده الخ) لا يخفى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بل يقتل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب **قوله** (هل تنفي) زمانين اي من الاعراض التي لها علة كالعلوم ام من الاعراض المجردة انا فانها كالحركات والاصوات **قوله** (اي في جميع الصفات) غيبة كانت او غير غيبة فلا رد ان البقاء من الصفات الباقية لانه الوجود في الزمان الثاني فالشركة في الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولا جلد ذلك قال عند ابن هاشم والافلا اشتراك في الصفات النفسية متفق عليه **قوله** (باتفاق منهما) اشار به الى ان بطلان الثاني كما به الزماني يرهاني ايضا بخلاف اللازمة فانها

٢ لاعلى الحال فيعين اللازمين مع انه بعض المدعى
قوله وتارة قال لامتدافه فيه) فيه ان القول
 بنعم اجتماع المدافضين في صورة ليس قولا
 تضادهما ولا استنزاه فلا يدل على المدعى
قوله ومنها ان الاعتقادات هل تبقى) قيل
 الظاهر من الوجه الثاني الجبائي ان محل النزاع
 هو انه هل الاعتقادات من الاعراض الغير القارة
 كالجركات والاصوات ام لا وانها هل تبقى بعد
 انقضاء الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو
 انها هل تبقى زمانين ام لا كما سيحفظه
قوله ويوجب الاشتراك مطلقا عند ابي هاشم) هذا
 الكلام يدل على ان الوجه الاول الزايم لا يراهي
 فالمخوف في بطلان اللازم بطلانه عند ابي هاشم
 والعرض بطلانه عند الجبائي ايضا استطرادي
 لانفعه في الاستدلال لان اللازمة لما ثبت على
 مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير
 جدوى واذا كان الدليل الزايم لا يرد عليه
 ماورد الا مدعى من ان حاصله يرجع الى تقطع
 الخصم في احدث قوله ضرورة قصوبه في الآخر
 وعند تمدد الجمع فليس التقطع في احد القولين
 والصواب في القول الآخر باول من العكس
 وعلى هذا قلوا قال ابو هاشم اخطأت في قول
 باستحالة بقاء الجنب يخرج الدليل المذكور عن
 ان يكون صحيحا
قوله قلنا باذكرم تمثيل مجرد بلا جمع) قيل
 ان ادلة عدم بقاء الاعراض لتبطلها صورة
 النزاع جامع على ان اما ذكر ليس تشبيها بل هو
 في المال استدلال بموم الادلة فتدبر
قوله كما في الالوان والطعوم) قال الامدعي كلام
 ابي هاشم منى صلى عليه اصولهم في بقاء
 الالوان والطعوم وقد ابطالناه كيف وانها لازمة
 عليه في الاعتقادات المجتبة وهذا الكلام منه
 يدل على ان البحث هو ان الاعتقاد هل يبقى
 زمانين ام يتجدد بعقد الدلائل كما ان الشان
 كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة
 لان الذي ابطال هو بقاء الالوان والطعوم بهذا
 المعنى لا بمعنى انها لباس من الاعراض الغير
 القارة بالاشك في صحته وانما حل في الوجه الثاني
 كالاصوات والحركات وغيرهما لان جهور المعتزلة
 يثبتون بقاء الاعراض سوى الائمة والحركات
 والاصوات كما مر

قوله ويوجب الحقة اليوسة) رد عليه ٢

فرق في امتناع البقايين المقدور منه وهو التجلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد
 بلا جمع لان مرجعه الى دعوى المثل بين الاعتقادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق
 بين ماهو مقدورنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك دالة مشتركة تقتضي ذلك لجواز
 ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير
 مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتقاد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يتمتع بقاء الجنب مع جواز بقاء
 اللازم (واما ابو هاشم في دعوى الضرورة) في بقاء الاعتقادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام
 الثقيلة والخفيفة (والمشهد حكمة به) اي بقاء الاعتقادات اللازمة (كما في الالوان والطعوم)
 فان الاحساس كما يشهد يتألفها يشهد ايضا ببقاء الحقة والثقل في الاجسام (ومنها) انه قال الجبائي
 موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليوسة) يعني ان الاعتقادين اللازمين الطبيعيين معلان
 بهذين هما الرطوبة واليوسة (قلنا زاعرضا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت
 رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذ زاعرضا) الجسم (الخفة في الذهب) كالخشب مثلا
 (فكاس) اي صار كساوهو في الاصل الصاروخ لركب من التوردة واخلطها (وترمد) اي صار مائلا
 (اذ) النار (ترمد يسا) بانها تهرطو به القليلة التي كانت فيه حافظة للآلئ فيقتت ويترمد (ومنه
 ابو هاشم) وقال بل هما كيتان حقيقتان) غير متلاينين بالرطوبة واليوسة (لما ذكرنا في رد المساء
 والريق) فان ابقى الثقل بصفته مضاعفة من الماء اربط منه بلاشبهة (والجواب) عما سلكه
 الجبائي (ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليوسة التي في الكاس غير موجودتين فيه ما قبل
 بحالة النار) حتى يستدل لهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (واما تحدث) الرطوبة واليوسة
 فيها عندها) باحداث الله تعالى اياها على سبيل جرى العادة (وهما) اي الذهب وامانه الكاس
 (قبل) اي قبل بحالة النار (سيان) متساويان (في اليس) مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها لا يكونان
 مستدلين الى الرطوبة واليوسة كما توهمه كيف وما ذكر غير مطرد في الاجزاء المكساة التي اوقد عليها
 النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكية فانها ثقيلة بقية شهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلاتها (فـ
 واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبل (مع صلاحته)
 جدوا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاجزاء) الصلبة (التي يحمل مياه) سائلة (الخيل) كما يغمره
 اصحاب الاكسير قبل اذ ابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية
 في الذهب والاجزاء الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع الامان من الحسوت (فـ
 حينئذ ان يكون بين المدينات جارياة ولا تحسب بها ولذا قال الاستاذ ابو اسحق لانسان لما لب بهد
 الاذابة رطب بل هو باق على يوسه وليس انكار الرطوبة مع العيان بانه مدعى الرطوبة

﴿ سالكوني ﴾

الزامية **قوله** (اي دعوى المذلة) اي الاشتراك **قوله** (يعني ان الاعتقادين الخ) اي ليس
 المراد ان موجب ثقل الجسم بله وموجب الخفة جفافه فان دليله لا يساعد هذا المعنى **قوله** (قلنا
 اذ زاعرضا الخ) ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب اشدل الرطوبة فان الذهب
 ثقيل وليس يربط فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعى فلا يفيد كما لا يخفى **قوله**
 (الصاروخ) اهكاهة تحاشته وغير ان غارسي مررب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانها
 لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراخ انوارهاك **قوله** (ومنه) المراد بالثقل
 المعنى القوي اي لم يقل ما قاله الجبائي لا يلحق الصلطي فانه يخافون المناطرة معارضة والجوار الا في
 منع **قوله** (قال الزين الخ) (ولوحل كلام الجبائي على ان الرطوبة واليوسة منتزعتان للثقة
 والثقل) وتخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط او وجود مانع في بعض المواد لا يتفق ذلك لم يكن
 في هذا الحكم كثيرا فائدة **قوله** (مع العيان الخ) فان العيان غير الرطوبة كان السيلان غيرها

٢ يستازم القول يدوسه الهواء بالنفيس من
الى الارض مع انعميت انه رطب الالههم الان
تخصيص الكلام بالركبات والقول بتخصيص
اليوسمة بالاضافة الى المبالغة الاشكال بالقياس
الى الارض اذ لا شك ان الغراب ايس من الهواء
فبني ان يكون اخف منه الالههم الان يقال
برودة الارض مانعة عن تحقق مقضى اليوسمة
في الكلام في لزوم ثقلية الماده عن الارض لكونه
ارطب واردمه بلاشه فتأمل

قوله ومنه ابو هاشم الخ قيل بمثل ان يكون
الراد مخبر مدعاه وذلك لانه منع الدليل
او المدلول بان يكون مصادفة ويؤيد قوله فيما
بعدد الجواب بما يتسلسل الجاني والحق انه
مصادفة والجواب الاسمي مناقضة

قوله فان لم يكن انقل الخ اذ حال الاعجاب على
مجرد الاقتضاه لم يرد هذا ان الضلف عن مقتضى
يسبب السامع جائز فدل مداهلة الهواء المدافع
عن اثر الرطوبة

قوله بخلاف الحديد الخ قيل عليه لم لا يثبت
اذا جعل صفته واجواب تحقق المانع عن وجود
المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاقه
الماء

قوله قال الامدى يلزم على الجاني الخ انما يرد
ان ثابت ان لا فرق بين طنطو وطفو والافسكلام
ابن علي في الطنطو على الماء وقصة الزئبق لا تقرب
لها حثث

قوله لجواز ان يكون التركيب الخ قبل الكلام
في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية
لا تاتي صارت جزء المتزج كما في سائر الركبات
على ما رآه الفلاسفة فحدث التركيب لا وورد له

قوله ويلزم امرنا الخ قد اشرنا الى ان اللازم
الاول لا يفي هاشم يلزم اليه ايضا من اجل كلامه
على ان الثقل مقتضى الرسوب والطفة لطفو لم يرد
هذا بل الثاني ايضا لجواز الخلف عن مقتضى

المانع كما مر غير مرة
قوله انما يكون على سبيل التبعية فيه اشارة الى
ان التفرع ههنا ليس على المعنى المشهور

قوله فيكون نسبة القدر التنازل الخ توضيحه
ان قال اذا فرغنا ان القدر التنازل نصف القدر
الخارج يكون التنازل ثلث المجموع فيكون ثقل
مجموع الجسم ثلث ثقل الماء الساوي له في الخ
ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالانصبة

في الاجزاء الموصوفة بيوستها ومنها انه قال الجاني الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما
يطفو عليه لاهوائه المتشبهة فان اجزاء الخشب متخالفة فيدخل الهواء في ينفذها وتعلق بها ويمتصها
من النزول فيه واذ غشت صعدا الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاه متجانسة لم تثبت بها
الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الامدى يلزم على الجاني ان الذهب رطب في الزئبق ولغضة تطفو
عليه من اجزاه غير متخالفة حتى يشبه بها الهواء (ويلزمه) ايضا انه يجب (ان يخلص عنه) اي
عن الجسم الطافي (الهوائي يطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسية) في الماء لان الهوائ عند صاعد
بما به والخشب راسب بطبيعته فوجب ان يخلص احدهما عن الآخر فترسب الخشب ويطفو الهواء
قال المصنف (ومعه نظر لجواز ان يكون التركيب) لواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي
(والوضع) الحاصل بين الهوائ واجزاء الطافي (فانه) اي افاد الهوائ والاجزاء الاخر (حاله) متجانسة
للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها
تركيها متجانسة لا يلزم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء واجزاء ايضا ان يتداخل الهواء
فيها بين اجزاه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التدويرين ان يجب انفصال
الهوائ ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابو هاشم (انه لثقل واخف) اي الرسوب للثقل والطفو للطفة
(واما) اي الثقل والطفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب
والآخر الطفو ولا اثر للهوائ في ذلك اصلا (ويلزمه امرنا الاول ان الحديد رطب) في الماء (فذا اتخذ
منه صفة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفته على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد)
فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب في الماء) ولحق من خشيا
لا ترسب) فيه مع انه لانسبة للثقل الحبة الى ثقل الف من والحقه كلام يناسب مذهب اليه ابو هاشم
فاورده ههنا وجعله فرما بناء على ان المقصود الاصل من البحث السادس من ان اختلافات القوت
في الاستعدادات فايراد كلامهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال **قوله** في التفرع
الحكمة الجسم ان كان ثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم (رطب) ذلك الجسم (فيه) لانه يشبه
الزائد على ثقل الماء فان كان ثقله عليه ويخفى في مبالغة منه ويزل فيه (ان تحت وان كان) الجسم مع سوائه
لله في الحجم (منه) في ثقله فيجب تماس سطحه الاعلى اسطح الاخرى من الماء) فلا يكون
طافيا عليه ولا راسا فيه رسوا با تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (اخف منه) اي من الماء
(يزل فيه بهضه وذلك) البعض التنازلي يكون (بقدر ما هو على) مكانه (كان) ذلك الماء الذي على مكانه
(موزنا) ومساوا في الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر التنازل منه في الماء الى القدر الباقي

في سياتي

قوله (ان الذهب رطب الخ) قد تحقق الرسوب والطفو من غير تحليل الهواء فليز ان يكون
لطفو الخشبية على الماء سبب غير ذلك فلا رد ما قيل ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق
قوله (مركب من اجزاء هوائية) ليس المراد منه التركيب المراسي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء
الهوائية المتخالفة وبين اجزاء الخشب المجاورة لها فلا رد ان حدث التركيب لا وورد له لان الجاني
لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء المتزج سبب الطفو **قوله** (الاول ان الحديد الخ)
يلزم هذا لاسر على الجاني ايضا **قوله** (مطلقا) فيه اشارة الى ان الجواب عنه بما سيأتي فلا
عن الحكمة من ان الاحتياج الى تهيئة الماء الكثير يمتنع عن الرسوب بخلاف ظاهر كلامه **قوله**
(انه يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفرع ههنا بالحق التعارف وهو ترتيب حكم جزئي
على حكم كلي بل يعني ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستعداد **قوله** (ويزل فيه) وبصل
الى الارض ارم يمتنع مانع والوقوف بحيث منع **قوله** (يزل فيه بحيث تماس الخ) لانه يقتضى
بطبيعته ان يكون حيزا محييا للماء **قوله** (ويكون نسبة القدر التنازل الخ) توضيحه اذا فرغنا ان القدر

منه في خارجه كندبة مثل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وحلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالقياس على القسم الاول فاقبل واعلم انهم قالوا ان الحديقة المنبسطة انما لاتنزل في الماء لاحتياجها الى ان تصفى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطلو بها بخلاف الحديقة لدورة وقاؤها ايضا ارسب الحفة في الاجرام الصلبة فتخلل الهواء فيها بما فيها خاشعة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية الاختلاط فيها بل فاذا وقعت في الماء اثبتت الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاؤها الاجزاء الثقيلة دفع الحشة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذس للهوى قسرا ان لم يثبت له الانفصال عنها وبما قرنا ظهر لك انه ان جعل كلام ابن هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشارة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يختلف الله تعالى في الجسم فيقتضى اختصاصه بجسمه والرسوب انما هو بسبب حركات يختلفها الله في الاراسب وبما يتنقلها الله في اجزاء الماء على طريقة جرى المادة وانما يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنه انه قال الجاني (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الحشة) على الماء (بل ينفصل الهواء عنها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) الا لسبب لطفو الحشة الاثنتب الهواء بها واذا كان الهواء متصفا بالطبع وجب ان يتصل عما هو متصل عما هو متصل بطبعه فيفطو والتصدد ورسب التسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه بما كان التركيب والوضع موجبا للتلزم وانما من الانفصال (كيف) اي كيف لا يتوجه عليه ما قدرته (والهواء الذي فيه) اي في الحشب (البرق على كيفيته) المتقضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالاعتراج او الاختلاط التام فلا يتصل حينئذ حتى رسب الحشب في الماء (ومنه ابنة) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلاوى ولا سفلى (بل اعتماد مجلب) بسبب حركه (وورد على ان الزق المتفوخ) فيه المتسور تحت الماء اذا دخل وطبعه يصعد بما خلقه من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على ان يصر يركه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء يخرج) منه (فلو الاعتماد الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لصفط الماء) واخر اجمعه من ذلك الموضوع ثقل وطأته (وقوة عصره) ماء وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخرجا من الاصفر ولا شك ان ضغط الماء للاصفر اقوى لضعفه وقوة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخرجا وليس كذلك فظهر انه يقتضى طيبسه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقضاه للصعود (ومنه انه قال)

سياكوتى

التنازل نصف القدر الخارج يكون التنازل ثلث المجموع فيكون ثقل الجسم ثقل ثلث ثقل الماء المساوية في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنسبة كان نسبة القدر التنازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك قوله (في هذين القسمين) اي المثل والاختف قوله (فأما) اي في المقابلة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صرته المساوية في موضع الماء ملاقها بسطحه سطحه وفي صورة الحفة كان طاقيا بقدر الحفة وراسبا بقدر ما يساوى ثقل الماء قوله (في الاجرام الصلبة) واما الاجسام اللينة فالبسب فيها من اجها المتقضية للحشة كافي بالسلطان قوله (لم يكن الا اجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول في الخير الطبيعي قوله (ان لم يثبت له الانفصال الخ) وان تاتي انفصلت وبني ما صدها راسبة في الماء قوله (وبما قرنا) في حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ قوله (ان جعل كلام ابن هاشم الخ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقا كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الى الماء وبقي ان يجابها للرسوب والطفو بان لم يجمع عنه مانع فزيادة الثقل والحفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثاني لان الف من خشا ليس أثقل من حديد وان كان اكثر وزنا منه وبالتحديد يسمد المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظر قوله (بما يتعلق به الخ) هذا التثديد للمبالغة في صعوده وكاؤه بكسر الواو وما يشده

كان نسبة القدر التنازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان التنازل على تقدير تساوى الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان التنازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلاثة على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخالفة فيها (بل) اراد بالمثل المدافعة اذ قد سبق ان المدوم في الجسم اذا كان في الخير الطبيعي هو المدافعة وامامد وها قد دلت على اتقانته حينئذ

قوله على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم في الحجم قوله ويرد عليه ان الزق الخ الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المثل الاول مذكورا والوكاء بكسر الواو والمسد الذي يشده رأس القربة

قوله لصفط الماء صفطه بصفطه صفطازحه الى حائط ونحوه ومنه صفطه القبر وهذا النظر الذي اورد للمصنف اشارت الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركزها السالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيصفطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحا بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء ينفذ فوق الماء لصفط ثقل الماء اياه اجتماعه شسلا لا بطبعه كذبه ان الاكثر اقوى حركة وامر مع طافوا والقسمى يكون بالقدم من هذا

قوله للاصفر اقوى فلا شك ان دفعه الى فرق الذي هو خلاصة معنى الضغط اسهل وما قبل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر لا يلتفت اليه

قوله لسكونه اللام فيه وكذا في الحركة لفتتاح متعلقة بالضمير البارز في إنشاءه باعتبار رجوعه الى التوليد

قوله اوجهين الاول الخ فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد نقل انما يتعرض له اعطاء لفظه و هو فان سكوت الحيز المزمع عندما ينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو طاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض في فيه بحث وهو ان الذي عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد في مذهب الخصم اعني قوله جميع الحركات المتولدة من الحركة ويدعي عدم الفرق بين هذه الصورة وصارون الحركة وفيهما نظرا في التوجيه الاول فلان مدته تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بينا حيث لا دليل وما في الثاني لفظه و هو المنع في الضم المرفق

قوله اشياء حركة اليد الخ فيه بحث لان حركة الماء في الزرافات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ماق الايونية ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم الا ان يصل على في مذهب الخصم وفيه ما فيه

قوله وفيه نظرا الاول ان لا يذكر النظر ههنا حذرا عن شوب الغوية فانه يستفاد من الامدى بعد اسما

قوله لتسكيها قيل الظاهر من لفظ التسك الدليل مع الجبائي يدعي البداة كايديل عليه قوله نشاهد هذام الظاهر ان المراد بتسك ابني هاشم هو متسكه الاول لان متسكه الثاني

يجمع مع متسكه الجبائي كما لا يخفى **قوله** قتال على الجبائي الخ فان قلت لما للجبائي ينشئ توليد حركة جالس السفينة على لوح اسس منسبا من حركتها للاعتماد لسفينته على الجالس فتبين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطل ما ذكره في مثال حركة اليد وفتتاح فان مدى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فلا يبطال في صورة ابطل لمداه وليس من قبيل المتقدمة في المثال المردود عند المتقدمين نعم لتباني ان يحمل هذا من صور استتلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجبالي على السفينة على ان الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشرع

الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكوتا بل المولد لهما) اي الحركة والسكون (هو الحركة كانشاءه) اي انشاءه التوليد (في حركة اليد لمرحلة الفتاح) فانه عالم بتحرك اليد لم يتحرك الفتاح فحركة الفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كانشاءه (في حركة الحيز لسكونه في الموضع الذي يقصده) حيز (ما طبا اوقسرا) فان ذلك السكون لا يتحصل مالم يوجد حركة حركته فهو متولد منها لان الاعتماد الذي في الحيز (وقال ابنه المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (اوجهين الاول انه اذا اقيم عود) يمكن انتصابه فانما على رأسه منفردا خصب كذلك (وادعي بدمامة ثم اعتمد عليه معتدال جهة الدعاة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعاة عنه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعاة) وان لم يتحرك ذلك العتمد الى جهتها فكلتا الحركتين العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اي سقوطه الى تلك الجهة (الا) لئلا الذي احدهما فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحيز اذا ما يتحرك الحيز من مكانه امتنع حركة اليد لانه لا ينتج التداخل بين الاجسام (والآخر لا يولد التقدم) وفيه نظر اذ لا آخر هناك بسبب الزمان بل هما معا بحسبه فلانما التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحيز ولا يصح عكسه بخلاف ان تكون حركة اليد مولدة للحيز (وقال ابن هاشم) من البصر بين (يتولد) اي تولد الحركة والسكون (من الحركة) ثارة ومن الاعتماد اخرى لتسكيها (فان متسكه الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها) فمتسكه اليد دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الا مدى تنزل الى جهة التوليد ثم انفسهم فقال على الجبائي في بيان حركة الفتاح متسكة حركة اليد كذلك هي متسكة الاعتماد اليد فليس القول بتولدها من حركة اليد باري من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي فداستقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يد كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء وتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والظفار وحينئذ كان اسناد حركة الفتاح الى حركة اليد او الى اعتماد اليد قلنا لا يجوز ان تكون حركة الشعر والظفار متولدة من اعتماد اليد ومذاقتها ما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابن هاشم لانه لا حركة العمود بدون حركة المتبذ الدافعة فلان ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحيز بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحيز متوقفة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنه ان قال الجبائي

في الكون

رأس الزق والوطا يوزن القطة الضعفة الواحدة الشديدة **قوله** (كما نشاهده الخ) تصور الحكم الكلي يجرى منه لا يوضح لاثباته به وله يدعي بدهته **قوله** (فقلنا ان حركة العمود الخ) فيه اشارة الى ان هذا الوجه في مذهب الجبائي لا يثبت مذهب ابني هاشم **قوله** (الثاني حركة اليد الخ) اي اذ احركها باليد حيزا من جهة الى اخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحيز الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحيز لم تداخل اليد والحيز وهذا الوجه جاز في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى في حركتين جسم واحد تولد احدهما الاخرى كالحرر الصاعد فهذا الدليل ايضا لا يثبت مداه الا اذا ضم اليها انه اذا لم تولد الحركة الى حركة في هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها اذ لا فرق **قوله** (فمتسكه الجبائي الخ) وهو المشاهدة **قوله** (و يتولد من حركة يد الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فصل فصولا آخر وليس ههنا جركتان احدهما حركة اليد والثانية حركة الشعر والظفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالاتباع كحركة ركب الدفينة **قوله** (كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظرا لكان ماسبق منها لزم التداخل

(في الحيز المرئي) بالفسر (لى فوق ذنابها راي) نازل (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة)
 بناء على اصله من ان الحركة كاعتاتولد من الحركة لان الاعتقاد (وقال ابنه بل) هي متولدة
 (من الاعتقاد الهابط) الذي في الحيز بناء على اصله من ان الحركة كاعتاتولد من الاعتقاد لان الحركة
 فذلك حال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأين فيه تحكيم) ورجع
 بلا مرجع (اما الاول فانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الشافئة
 للجبر المقصور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو يحكم)
 بحث (بل كان يجب ان يذهب) الجبر المقصور (الى غير النهاية) بان تولد من كل حركة من حركته
 الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثاني فلان الاعتقاد) الهابط الذي في الحيز
 (اذا كان يوجب التزول فليوجه اولا) الى في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتقادات المتعاقبة
 يوجب اعتقادا صاعدا دون الاعتقاد الاخير منها تر جميع بلا مرجع (هكذا قيل) في الاعتراض
 على الرأين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كبايسته عن المبدأ) القاسم بسبب مقاومة
 الطبيعة لها منبهة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحرك الى خرقه (فليست
 طباقمة ثمة) حتى يجب تساويها في الاحكام (فقد انتهى) الحركة الصاعدة في الضعف (الى ما يوجب)
 الى طبقة توجب الحركة (التزول) التي هي ضد هادن الصاعدة التي هي منها فان الشيء لا يؤول
 في مثله الا اذا كان قويا في القاية وقديور في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجاني (والاعتقاد
 اللازم) الذي في الحيز (مغلوب في الاول) الى في ابتداء الحركة (بالجنب) الذي افاده القاسم (ثم ضعف
 الجنب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والفرو في دفعه (حتى يصير) الجنب (مغلوبا) واللازم غالبا
 (ويحتج بوجوب) الاعتقاد اللازم (التزول) والجواب عن توليد الاعتقادات ما مر في توليد الحركات
 فاندفع التحكم من ابنه ايضا (ومنهاته قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطية) كون
 اذ لا يوجب الاعتقاد اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطية (ولا الجنب) لانه يعضي الحركة الصاعدة
 فلا يتولد السكون منها ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا يكون اصلا (وقال الجاني
 لا يستبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطية سكون (وربما قصر مذهبه على الاعتقاد الصاعد غاب)
 في اول الحال (فقصده) الجسم الى فوق (ثم رغب) الاعتقاد (اننا نزل بقرن) الجسم الى تحت (ولا يذبهما
 من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعندى) الى ضد التعادل
 (يكون السكون) اذ لا يتصور حيث حركة صاعدة ولا هابطية لان الاعتقادين على حد تساوي فلا غلبة
 لاحدهما على صاحبه (وهو) الى الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا
 الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطية متولدتان من الاعتقادين المتعاقبين والمتساويين وان
 السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتقادين بسبب تساويهما وقدر ان الجاني لا يجوز تولد
 الحركة والسكون من الاعتقاد وهذا معنى قوله (انما يتولد الاعتقاد) الى الحركة والسكون (خلق
 اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة

❦ سيالكوتى ❦

وما ذكره الامدى متسا لبعدي لم يلزم التكرار قوله (ولا شيء هناك غيرهما الخ) الى يمكن
 اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون اطيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئا
 من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون اثر الواجب تعلى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات
 اليه تعالى ثم لم يمتني على ان السكون وجودي والافيجوز ان يكون علته عدمه فله حركة تعلى انه عدم ملكة
 فلا يذم من دلة وجودية قوله (غالب) هذا يقتضي وجود الاعتقاد الهابط وقد سبق ان
 مذهب الجاني المضاد بين الاعتقادات مطلقا وبهذا الوجه ايضا ينصر خلاف مذهب قوله
 (لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقة قبل ريمانصر ولم يقل واستدل عليه

٢ والانفصال لم يعد ذوى اعتماد الشفعية على
 الجالس فيها

قوله ويتولد من حركة يذ حركة ما عليها
 من الشر والاضطراب لاحية فيها فلا يتعدى
 اليها حكم القدرة حتى تكون مفخرة بالقدرة
 مباشرة

قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة
 في الصعود الحركة ضد التكمين كونان في آنين
 في مكانين او الكون الاول في المكان الثاني وعلى
 هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة
 في الصورة المفروضة وان لم تعدد ضد الحكماء
 لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم
 من قواعدهم

قوله منبهة الى مقاومة ما في المسافة الخ هذا
 الانضمام انتهى وليس بلازم وانما يلزم لواضع
 الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة والانتفاع
 عند التكمين ولو لم امتنع الخلاء فانما يلزم
 ما ذكره لو كان الهواء راكدا او مفرقا كالى خلق
 جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة الطو
 موافقا في اعتقاده للاعتقادات المتعاقبة لم يوجد
 مقاومة ما في المسافة ايضا

قوله ولا شيء هناك غيرهما فان قلت لم يستندون
 السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر
 الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات
 ببعض منها والكلام ههنا عليه لان معانهم
 نفى وجوب السكون ولا جهة لوجوب السكون
 ههنا لان الاسباب الظاهرة

للجسم المقصور مثلا (فوجب) له (سكونا) أولا (ثم حركة) نازلة (فان التولد قد بدأ آخر من المولد بالزمان
صنديم) كالتقلد المتولد من الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون من الحركة الصاعدة
المولدة اباه (و بالجملة فالمسئلة فرح الاختلاف المتقدم) فمن يجوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة
لها بطل لم يستبعد توليدها لسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا
المتقدم واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتنب غالبا في أن وعقوبا في أن عنيه
بلافاصل فلا يلزم سكون اصلا في المقصد الرابع في الصلابة كيفية بها ممانعة الغامر) اي كيفية
الجسم يكون بها ممانعة للغامر فلا يتقبل تأثيره ولا ينضم تحت (واللين عدم الصلابة عما شانه ذلك)
واما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان
لا ينضم ولا يتأثر من الغامر لكن بذاته لا كيفية فانه في كالجسم الضعيف (فهو عدم ملكة لها
وقيل بل) اللين (كيفية بها يطبع الجسم للغامر فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونه موجودا ايضا
قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي
ينضم فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الخاصة في سطحه الثاني شكل التغيير لقانون حدوث تلك
الحركة الثالث كونه مستعد لقبول ذلك الاخرين وليس الاولان يليان لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك فتميز الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول
عدم الانغماز وهو عدى الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكيفيات الثالث
للمقاومة المحسوسة بالمس وبليست ايضا صلابته لان الهواء الذي في الرق المتفرق فيه له مقاومة
والصلابة وكذا الرياح القوية فيها مقاومة والصلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الالتصاق
فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية في المقصد الخامس في الملاسة عند التكلمين
استواء وضع الاجزاء (في ظاهر الجسم) والخشونة عدمه) فان يكون بعض الاجزاء ناعنا وبعضها خشنا
فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيتينان) ملحوستان (فاثنتان
بالجسم) تابعتان للاستواء واللاستواء المذكورين (وقيل) فاثنتان (بسلع الجسم) فان قيام العرض
بالعرض جاء عندهم في النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة (المبرسات) قال في المباحث الشرقية
اللاتي ان تردف المحسوسات بذكر الكيفيات الذوقية لان الكلام فيها مختصر فاختارنا وارادنا بالملموسة
بالكيفيات البصرية (وهي الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما احداهما من الاشكال

في سياتكوني

(فن يجوز الخ) الاظهر ان يقال فن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون
بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال للولد لهما الحركة يجوز ان يكون الحركة
الصاعدة مولدة للسكون الان الشارح قدس سره راعى القرب قوله (ابعد من الثاني) لكونهما
متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لاتضاد الايتين الانواع الاخيرة من جنس واحد
قوله (ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجوز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم
قوله (واما قضية التعادل الخ) اي لانسلم ان القلوب لا يكون غالبا ابعد التعادل قوله
(كيفية بها الخ) كونها ممانعة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تصفق حال التمز والصلابة ثابتة
في الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شانه قبول التمز فيكون كيفية زائدة قوله (قال
الامام الرازي الخ) المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والقطافة
والكثافة والارووجة والهشاشة والجفاف والبلية والقتل والحلقة والحشونة والملاسة والصلابة
واللين والتحقق ان الاربعة الاخيرة ليست منها قوله (اللاتي ان تردف الخ) سيجي وجهه
في بحث الذوقيات ثم الاختصار ليصر وجهها لتأخير الذوقيات لالارادف المبرسات الا ان يضم شيء
آخر معه مثل ان يقال المشعومات اقل بيشا من الذوقيات فلذا اخر عن الكل والمبرسات امون قارة

قوله فهناك امور ثثة بل اربعة وابنها غلب
القارنة الان يكتفي عند ذكر الامر الثالث كما
اكتفي به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو
الانفعال

قوله واللين ليس كذلك اي ليس بمبروق
هذا التمرير اشارة الى دفع اعتراض الابهري
يجوز كون امر واحد ملحوسا ومبرسا ووجه
الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين ليناهدم
كون اللين محسوسا بالبرقة قطعيا لان انتفاء
الملموسة فيها دليل كونها مبصرين حتى يرد
ما ذكر

قوله بذكر الكيفيات الذوقية) سياتي وجهه
في اول الذوقيات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والشرق والغرب والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعد الحكماء انما يصبر بواسطة هاتين) واختلوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقول هي ايضا بصيرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها متعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات والاول على قياس قيام الحركة بالصفة وراكبها ونحن اذ انزلنا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء والاولى بالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى واهذا انكشف كل واحد منهما ضد الحسن انكشافا تاما بخلاف الشكل والجسم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منهارة بل ابتداء بل الرؤية بالواسطة بل ان الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقدار وشكله وغيرها فهي مرتبة بتلك الرؤية لا رؤية اخرى واهذا لم ينكشف ضد الحسن انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرتبة بالذات جعلها مرتبة رؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تبريقهما) اي تبريقا للضوء واللون (اظهورهما) فان الاحساس بمرئياتهما فاعدا لاطراف علي ما بينهما اطلاقا لا يفي به ما يمكننا من تبريقهما على تقدير صحتها كما هي في مباحث الحرارة (وما يقال) في تبريقهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الشفافية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جميعه ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه

❦ سالكوتي ❦

والبحث من القارة اهم فلذا قدم المبصرات على المجموعات قوله (تتعلق بشيء آخر) وليس المراد ما هو اظهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشيء واحد والشيء الآخر متعلق بالشيء الاول بحيث يتصف ببيده بما هو اثر الرؤية والحركة فالراد بتعلقها بشيء آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو اثر الرؤية والحركة فاندفع ماورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حل على ان الشيء اشقي تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرتبة بالتبع اذا كانت احوالا للرقى بالذات قوله (واهذا انكشف الخ) دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما بينهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بالتفاعل الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا يتبع صورة اخرى كانت محسوسة باذان وان كانت حاصلة بغير صورة اخرى كانت محسوسة بالعرض قوله (لا يفي به ما يمكننا) لان الحاصل في الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ما بينها فهو تصور بالذات لكنه الاجمال وما يمكننا من تبريقهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يقيد العلم بالوجه وقدم تفصيله قوله (كالاول للشفاف من حيث هو شفاف) وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يتحجب بتأثير المضي فياورد كالماء والماء هو الشفاف وما من شأنه ان يتحجب عنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شيء آخر بعد وجود التوسط الشفاف وهو المضي كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو اللون فانه يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصبر شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته يصبر به شفافا بالفعل بلا توسط امر آخر فيكون كالذات بالية بخلاف اللون فانه كمال للون من حيث ملوئته ليس يكمال ذات له بل بواسطة الضوء ولذا قسمه في الشفة بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصبر الجسم مانعا لثقل المضي فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضي قوله (والمراد بكونه كمالا اول الخ) اي ليس الاول ههنا بقياس الى الكمال

قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الانحناء في المنحى ان الاستقامة والانحناء والتعصب والتقصير من الشكل فالاول جيتذ ان لا يدكر ابعاد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يرضان للقطر قطعا ولا يتصور للقطر شكل لا متنازع احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انها من الكيفيات المنصبة للقادر

قوله الى غير ذلك) اراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلا واماما يتوهم من ابصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسه والخشونة شين على انه مبصر مانوماها كالسلان والتماثل الزاجين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجرام في الوضع واختلافها فيه

قوله انما يصبر بواسطة هاتين) ميني على ضد الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

كأن ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا توقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن أن اللون يمسكه) أي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فإن اللون مالم يصير مستنداً لا يكون شيئاً (خريف بالاختي) كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبه على خواصهما واحكامهما لزيادة امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلانهما في قسم فقال (وليجعل مباحثهما قسمين)

القسم الاول

في الاول ان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها لما في رؤيتها وجودها على ما سألنا لانها اكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا (وفيها) أي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة (في الاول قال بعض) من القدماء (لا وجود للون) اصلاً بل كلها مخيلة (وأما يخيل للياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصرفة جداً كما في زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثاني) فانه اجزاء جديّة صغار شفافّة خالطها الهواء وتنفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك لياضاً (و) كما (في البلور) والرياح المسحوقين) صفواً تماماً فانه يرى بهما بياض مع ان اجزاءهما المتصرفة لم يغفل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (التيقن) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث الياض فيه وقدر هذه الاضلاع في صدر الكتاب قالوا (والسواد يخيل بضد ذلك) وهو عدم قور الهواء والضوء في عني الجسم (ومنهم من قال الله بوجوب السواد) أي بوجوب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الله اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس افاقه كاشغاف الهواء حتى يتفقد الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فتخيل ان هناك سواداً وايضاً فان الشيايب اذا تبلت ماتت الى السواد) فدل ذلك على ان الله بوجوب تخيل السواد (وتخيل السواد لون حقيق فانه لا يتسلخ) عن الجسم البتة فدل

سؤال الكوثر

الثاني كما في تعريف النفس والحركة بل ان لا يكون كالا بواسطة امر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما في الشفاء والباحث من انه كيفية هو كال بذاتها الشفاف بقوله اول تبديل تحل قوله (يتوقف ابصارها) أي بذاتها فلا بد من الكيفيات البصرية تتبع اللون قوله (ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما شيئاً بالذات اذ لا دخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور قوله (اورد كلانهما الخ) أي تنبيهها على تفارها باعتبار الشرطية والمشرطية قوله (مع كونها مشروطة بهما) والشرط مقدم على المشرط بالطبع قوله (لانها اكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ماونة والمضي منها ليست الا للار وكون اللون مشروطاً في وجوده او ظهوره بالضوء لا يتأتى عموماً كما لا يخفى قوله (لم يغفل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقي سطوح الاجزاء المتصرفة للموجب للتفاعل بخلاف الخ قوله (مع كونه ابعداً الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصرفة قوله (وهو عدم الخ) لا يخفى ان في الياض المتخيل كان المضي هو الضوء المتعكس من الاجزاء المتصرفة الشفافية فالرؤى موجود وكونه بياضاً متخيلاً وأما في صورة السواد فليس للموجود الا ذات الجسم وعدم قور الضوء امر عدى فلا يتعلق الرؤية بالسواد اصلاً الآن يقال ان رؤية السواد كروية الظلمة متخيل والتحقيق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الفارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه مستطرفة قوله (وايضاً فان الخ) اشار بتقدير الواو واظفة ايضاً الى ان الغالب في قوله فان عطفه على قوله لما يخرج انما يعني الواو ويجرد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يبادر الى الوهم لانه ليس صفة لاخراج الماده والهواء فانه يبدئها وان كان الواو من الملق في زيادة الشارح قدس سره لفظاً ايضاً والفاء زيادة الكشف

قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات و به صرح الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يفسر بالذات

قوله لانها اكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا) هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثريّة اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سبباً لتعديده عليه في قوله اوجودها تأمل هذا وسجي ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

قوله لم يغفل بعضها عن بعض) في حواشي الفهرست ان سبباً اشتراط وجود اللون بمحصول الزجاج فلا تسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الاضلاع لجواز ان يحدث بادي امتزاج مزاج ضئيف يترب عليه بياض قوى

قوله وايضاً فان الشيايب الخ) اشار بآراء لفظية ايضا مع عدمها في عبارة المصنف الى ان الاول ان يحصل هذا ليلام مستقلاً على المدعي لامن ثمة الاول كما يشعر به عبارة فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل على وكل منهما بعيد المدعي

ذلك على انه حقيقى (بخلاف البياض) فان الياض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها
واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض
الاجسام على ان سواد الشاب ينسلج بالشيب واهل الاكبر يبيضون الحساس برصاص مكس
وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلى لجواز ان يكون حقيقيا معارفا والقابل
لشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والامتنع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع
من الشفاء) اى في فصل توابع الراجح من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيبات (لا اعلم حدوث
الياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلى فلا ثبت عنده حيثذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء
من الصور (و) قال (في موضع آخر) اى في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث
البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البياض) مع كونه شفافا

(بصيرا بياض بعد سلقه) واغلا به التار (ولم يحدث التار) بالطبخ (فيه هوائية) وتختللا حتى يتخيل فيه
البياض (لانه بعد الطبخ انقل) مما كان فيه وما ذلك الا خروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه
هوائية ويشتد لكان ذلك خثورة لانفسادا (الثاني الدواء الذى يابن المدرار) ويخفف اهل الحيلة
(وروخل طبخ فيه المرار حتى يصل فيه بياض الحبل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخطئ) هذا
انقل المصنف (معطبخ فيه القلى) اولاً ثم يطبخ فيه المرار حتى يابن وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء
كالماء الدسم فانه بعد ذلك المخلوط (فيفيض) غاية البياض كاللبن الرائب (ثم يحفف) بعد البياض
(فليس) ايضاه (لان شفافا تفرق) ودخل فيه الهواء (والرائح) بعد البياض لكنه لا يجب الا
بعد فدل ذلك على كثرة الارضية حيثذ وفي المباحث المشريقية انه اذا خلط هذان الماءان يعتقد فيه
المخل الشفاف من المركب ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان مختلا
ومتفرقا في الحبل ولان تلك الاجزاء تقارب حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حصة ماء

❦ سياكوتى ❦

والابيضاح قوله (فان الياض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعدا
لبياض لخصوه بالقول والامكان الذاتي لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلوه عنه
بل العروض والانصاف والمعنى ان الياض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب
والتبادل وكل ما يعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خاليا عنها على التعاقب لئلا يجمع الضدان
فاذا عرض له ماسوى البياض يجب خلوه عن البياض فقد انسلاخ البياض بخلاف الاسود فانه
لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فالحاجة
الى الاستدلال عليه قلت العلوم بالضرورة انصبغ الياض بالالوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض
حتى لجواز ان يكون باستداره قوله (والقابل لشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض مستعدا
بمعنى كبرى دليله فاللايق لتزبط البحث بتقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم
لانسلاخ ثم ان هذا البحث متدفع بما قررته لان المائل لم يقل بان القابل لكل شيء يجب ان يكون
عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب قوله (والامتنع الخ) لان القابل بمعنى
العروض اذا وجب خلوه عن العارض حال القبول والانصاف امتنع انصافه به فلا يرد ما توهم ان
المراد ان القابل مادام قابلا يجب خلوه فلا ينطبق انصاف ذاته به فانه متى على ان يرد بالقابل المستعد
قوله (لا اعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث يقتضى وجوده
في الخارج فيكون لونا حقيقيا قوله (كونه شفافا) اى غير ملون قوله (خثورة) الخثور
سبطرشدن مابع الماضي خثرو خثروضم العين قوله (المرار سنج) وقد يقطار الماء الثانية معرب مروار
ستك والقلى بالكسر كالى شى يخفف من حريق الجص والمركب كقعد المرار سنج قوله (كاللبن
الرائب) قال ابو عبيدة اذا حتر اللبن فهو الرائب قوله (وفي المباحث المشريقية الخ) اشارة

قوله فان الياض قابل للالوان كلها) قد يجاب
عنه فان الياض انما يقبل من الالوان ماسوى
البياض الذى فيه فلا يلزم الاعراض عنها وان
اورد بالقول معنى الامكان بحيث يجمع الفصل
منهنا الكبرى وهو ظاهر

قوله والامتنع انصافه به فيه نظر لان القضية
مشروطة فلا يلزم الامتناع الانصاف مادام
قابلا وهو حق

قوله سوى طريق التخيل) يعنى ان الذى
يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم
بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شى ونحن
تخيل شيئا ونسميه بياضا

قوله خثورة) الخثورة تعنى الرقة
قوله فيه القلى) القلى الذى يخفف من الاثتان
قوله كاللبن الرائب) قال ابو عبيدة اذا حتر
اللبن فهو الرائب

قوله لان ذلك كان مختلا) قبل عليه يجوز
ان يكون التفرق في الحبل قبل الخلط مانعا
من دخول الهواء لمياهه وعدم خثوره وغلفه
وفيه تأمل

قوله ولتسائل ان يقول الخ) هذا مأخوذ

من كلام الامام الرازي في المنص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على المس ليس الاقيا برف له سبب الفيل المجرى نحو سبب فلا والاعلاخ لان من قد حسد فقد عدا وهو منه سسطة

قوله ولا مكنهما الا الضوء) هذا مني على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما

قوله امكن ان يتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعد بالطرق فوجب ان يعمد الضوء شبر السواد والبياض واذا حصل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق النحلي

قوله ليس في اجزائه اشراق) هذا مختلف لما سيذكره من ان في الحضرة مخلطة السواد المشرق للصفر الهم الا ان يحصل على اختلاف المذهب او يحصل الاول على سلب

اشراق الاجزاء والشا على اثبات اشراق الجميع من حيث هو مجموع فان انتهاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاء من الجميع ولا ينفى بعده اعم الهم ان يصرح في شيء

من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فاعل التعرض لها ههنا باعتبار ان الحضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان

الانظر ان يقال في الطريق الثالث من الصفرة فالضرة فالتبليغ الا انه اكتفى بما ذكره من قوله الحضرة من الصفرة

قوله الضوء لا ينقل السواد تجرية) قال الامام

في المنص الارجوانية والبروزية والحضرة الشاصفة والجرمة الصافية الوان مشرقه قريبة من طابع الضوء ولذلك ينكس الى غيرها كالانوار والغيرة

والكهبة والعودة والسواد وامثالها مقلدة ولذلك لا ينكس الى غيرها

قوله وجب ان لا يصير المنكس اليه احمر واخضر) واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شيء مرقى غير السواد والبياض على الوجه

الذي ذكره حتى على طريق الفيل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس اصله سواد

قوله فوجب ان لا ينكس الالبياض) فيل لا يجوز ان يكون للقراب والانضمام مدخل في خصوص الانكاس فلا يجب ان لا ينكس

الالبياض

التي اول بالترقيق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض صلى الوجه الذي ظاهره ولتقلد ان يقول صلى هذين الوجهين جاز ان يكون لغير البياض سبب آخر لافله اذ الموضع انه لا يعتمد على المس والواجب الحكم بكون التلج ايض حقيقة (اثالث الانجاء من البياض الى السواد يكون بطريق شتى في الغيرة فالعودة) اي يتوجه الجسم من البياض الى الغيرة ثم منها الى العودة ثم كذلك حتى يدور وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر في سواد وشفق ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يعمش (ومن الجرمة فالتقية) اي يأخذ من البياض الى الجرمة ثم الى التقية ثم الى السواد (ومن الحضرة فالتبليغ) اي يأخذ من البياض الى الحضرة ثم الى النبلية ثم الى السواد قال ان سببا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فانما يكن الالبياض وسواد وكان اصل المياض هو الضوء الذي قد استحبال بعض الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالاشدة والضعف على حسب اختلاف السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان شئتوها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرقى وليس في الاشياء ما ينظر انه مرقى وليس سوادا ولا بياضا ولا مكنهما الا الضوء فاذا حصل الضوء شيئا غيرهما يمكن ان يتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طرية الاضهار لاغير وان خالط السواد ضوء فكان مثل النجمة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذي تخاطبه النار كان حرة ان كان السواد غالبا على الضوء واصفره ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم خالطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الحضرة الى آخر ما يباني تفصيله فقول (ولولا اختلاف ما يتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا يحد الطريق) اشارة الى امتثاله عنه (الرابع الضوء لا ينقل السواد تجرية) اي اذا انعكس الضوء من جسم صليل اسود الى جسم آخر لم يصير المنكس اليه اسود (فلولم يكن الاسود وبياض) صلى الوجه الذي ذكر (وجب ان لا يصير المنكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ اعماهي لاجل اختلاف الشفاف بالمظلم والانكاس انما يكون من الاجزاء الشفافه دون السواد فوجب ان لا ينكس الالبياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعاً قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نملر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكميات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كاجاز

﴿ سبلكوتي ﴾

ان تقرير الوجه الثاني بطريق آخر **قوله** (جاز ان يكون الخ) يعني ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض في صورتين مختلفتين بذلك الوجه لان لا يكون مفضلا اصلا والمطلوب هذالبيت كونه لونا حقيقيا **قوله** (ولا بد ان يكون ذلك الشوب الخ) بناء على ان المختلط من المرقى وغيره لا يكون مرقيا وقبسه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاف الشفاف بالمظلم على ما سبق **قوله** (امكن ان يتركب الالوان) اي الصناعية وتتعدد الطرق الصناعية فلا بد انه اعتمد على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخييل **قوله** (اعماهي لاجل اختلاف الشفاف) اي الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافا محضا نفذ الهواء والمنكس فيهِ فيختل البياض واذا كان مظلما كان سوادا واذا اختلطت مختلطة الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط **قوله** (فوجب ان لا ينكس الخ) اذ لا ينكس الا من الموجود والموجود الالوان لا ينكس منه او الضوء الذي ينقل انه بياض فادفع ما قيل انه يجوز ان يكون للتركب والانضمام مدخل في خصوص الانكاس ولا يجب ان لا ينكس الالبياض فم يمكن منع الانكاس حقيقة واعماهو تخلي وهذا ما ذكره الامام **قوله** (ان يوجد هناك) اي في صورة الانكاس بطريق آخر غير الاضهار وسهولة الانكاس امور مختلفة **قوله** (وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود اعماهو السواد او الضوء الذي فيخل

ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والثورة) من البياض (ما لا يبقه السحق)
 والنصوب (اي الدق فليس يبيضهم بسبب ان الطبخ غادها مختللا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء
 المغني والاكال السحق والتصويل بفعلان فيها مثل ما يفعل الطبخ بل يبيضها بسبب ان الطبخ
 افادها من اجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة
 في الاشياء ليس بضوء لم نسا عن ان يكون للهواء المغني تأثير في التبيض قال المصنف (واذا قدر
 ذلك فانه قد عرفت) اي ابن سينا (بان لابياض فيذكره من الامثلة) وهي زبد الماء واخوانه (وابلغ
 السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه
 بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعكس وجهه بياضا حادثا بطريق مخصوص
 وقال وامانه هل يكون بياض غير هذا فسلم اعلم بمد امتناعه وجوده وسأيت الى كلام في هذا المعنى
 احد استقصاه واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر
 ان البياض لون مغاير للضوء السمي في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان
 لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقال في ذلك
 من ينسبه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) اي منع ان لابياض فيما ذكره من الامثلة
 (والقول بان ذلك) اي اختلاط الهواء المغني بالاجزاء الشفافة (احد اسباب حدوث البياض)
 وان لم يكن هناك مزاج يبعث حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه (ابعد مما يقوله الحكماء في كون
 الضوء شرطاً لحدوث اللون كلها) اذ يلزم منه انتفاء اللون في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء
 على محلها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم اتنى اللون الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت
 ملونة بانيها لا سيما إعادة المدوم عندهم ولا يخاف ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء
 الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) اي وجود السواد والبياض (فبان)
 اي يبيضهم (هما الاصل والباقي) من اللون (يحصل بالتركيب) منها على انهما سمي (فانها هاتان خطا
 وحدهما حصلت التميز) اذا خلطتا او حدهما بل (مع ضوء كفي القمام) الذي اشرقت عليه الشمس
 (والسطح) الذي خالطه النور حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت
 غلبه عليه (فاستموج عليه الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اي الصفرة (سواد)

❦ سياتى كوفي ❦

انه يبيض فيكون وجود تلك الكيفيات وانكسارها مختللا قوله (ان الطبخ افادها مختللا الخ)
 وما قيل له انه لا يجوز ان يكون لغاوت الاختلين فان الطبخ يكسر الجسم دون السحق فينتج ما قالوا
 في بياض الزجاج المسحق قوله (افادها من اجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق
 الاستحالة قوله (وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض في الامثلة المذكورة ولا يبيض
 في الحقيقة فيكون منهما ولا شهادة لثبتهما قوله (وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله
 وكان اصل البياض هو الضوء الذي استحصال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة
 في الاشياء ليس بضوء فانه كالصرح بان البياض في الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقبل المراد
 انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصريح مذكورا ههنا ولا ينبغي بعده قوله (وجهه بياضا
 حادثا) حيث قال لاصل حدوث البياض بطريق آخر وقال ايضا في بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض
 يمرض ايضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة قوله (وليس في هذا سفسطة)
 لانه لم يقل بانه لا يبيض وانه مفيد كآثاره القدماء بل انه امر موجود حدث بطريق انعكاس
 الضوء من الهواء على الاجزاء المشففة قوله (والباقي يحصل بالتركيب) قياسا للون الطبيعي
 صلي الصنعية قوله (كفي القمام) اي كاختلاطها مع الضوء في القمام قوله (وان
 خالطها اي الصفرة سواد مشرق) هكذا في البياض المشرقية وما ذكره الشارح قدس سره

قوله والاكال السحق الخ قول لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت الخاصتين والحق هذا فان الطبخ يكسر الجسم بخلاف السحق
 قوله وهو انه قد صرح الخ وان لم يذكر المصريح به ههنا

قوله الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا

قانون اللون لا يوجد في عرق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عرق الجسم ليس بمعنى وكل لون معنى قال الامام في المنص لا مقدخنا في الكبرى توقفا في هذه السئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابعة ان الظهور للعرض بالفضل ان اخذنا خلا في مفهوم اللون مفعوله فلا وجود لشي من الاولان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مر يلاقي تحققة في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خير بان جعل الظهور بالفضل للعرض مقوما للون امر مستبعد جدا والاتاني مثله في الضوء فلازم ان يكون ضوء الشيء بعد الفيض عن الاصدار مددوما وكذا في سائر الموضوعات لسائر الحواس فتأمل

قوله فذلك اما لعمدة الخ () انحصار سبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يريد ان الهواء ليس يبرى مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اوله بكلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول آثار علوية من الارواء والاضواء الكونية فان الامر من جهة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام مساوية وقلا يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية **قوله** مع كونها امر اعمديا يشير الى ان الاستدلال مبنى على عدمية الظلمة فلا يريد احتفال ان يكون السائق الظلمة المحيطة بالرئي كما سيجي من المصنف الابناء على ان ثبات عدميتها لا يثبت نظرا الى ذلك الاحتفال

قوله وهو مختار الامام الرازي () قال في الباحث الشرفية الاقرب ان يكون الشيء ملونا بالفضل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفضل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذا قال الشافعي لا يكون قابلا للضوء والنور بالفضل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفضل لزم الدور وسيجي جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني

مشرق (فالخضرى) الخضرة اذا خلطت (مع باض) حصلت (الزجارية) التي هي الكهية واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراية الشديدة (و) الكراية ان خلطها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الاحوابية وعلى هذا ففسح حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة اسود والابيض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البقية بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سمعت صمغنا عجم خالط بعضها بعضا فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير الخلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مر كبة منها (و) الحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انما شئت (يحدث كينات في الحس) هي الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كنية) اوية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) اى مما تركب منها (ففى السبيل الى الجزية) ولا بد منه اذ يجوز ان يكون هناك كنية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ماعدا الخمسة مر كبة منها فالواجب ان يتوقف فيه (المقصد الثاني) كما قال ابن سينا (وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفضل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اى اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده يتجسد (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء للون المعين فانما لزم) في الظلمة (ذلك) اى عدم رؤيته (اما لعمدة) (في نفسه) (و) لوجود الدقيق (عن رؤيته) (وهو الهواء المظلم) اذ لا حلق هناك سواد (والثاني باطل لان الهواء المظلم (غير مانع من الاصدار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذ اذا قد نارا وقع عليه ضوءها (و) الهواء الذي يتنفسها) مع كونه مظلا (لا يبرق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة طائفة من الروية مع كونها امر اعمديا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازي) اى الضوء (شرط رؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه) في نفسه (فلا) فانها من الروية في الظلمة لعدم شرط الروية لوجوده السابق عنها ولعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار اذا لم يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء) اى بالجالس في الغار (فان شرط الروية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستصحب بالار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (انارى الالوان اضعف بحسب ضعف الضوء) فكذلك كان الضوء اقوى كان الالوان اضعف (فكذلك اضعف كان اضعف) (على حجة من الضوء شرط لطيفة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الالوان) كلها (انتفى ايضا) طبقات الالوان (بمرها) وهذا يجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفى في الظلمة) لانتفاء شرطها التي هي طبقات الالوان فانتفى اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما

﴿ سياتى ﴾

سابقا من قوله ثم ان خلطت الصفرة سواد ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة **قوله** (اذ لا حلق الخ) فيه بحث اما ولا فلان عدم العلم بعائق سواء لا يدل على عدمه في نفسه الا ان بين الكلام على عدم اتفانت بين حال الروية وعدمها لا يحصل الظلمة واما ثانيا فلا نه يجوز ان يكون السائق الظلمة المحيطة بالرئي كما سيجي **قوله** (وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجي هو الذي اقيم على عدم كونه طائفا فان تم دل على ثبوت المدعى من قبر توسط كونها عدمية والاملا انه لو ثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجهها آخر لعدم قائمتها فانتفاء الروية الخ (اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستند من قوله اما لعدمه في نفسه ولوجود السابق قوله والجالس في الغار اذا لم يراه الجواب للانتفاء **قوله** (لانتفاء الثانية الخ) فيه ان اللازم هنا ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى يثبت الشرطية

قوله ولما احتل ان يكون) وايضا احتل ان
يقان ان انتفاء اللون المحسوس مع رتبة من
مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها
بل لاسم آخر مجهول لنا

قوله مع ان نقول ان يقول) وايضا الواصل
الى الجلس المشتركة تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع
الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء
وقوته اوضح واين من المجموع الواصل اليه
في الاول نوه ان اللون في الثاني اشد منه في الاول
لكن اذا توهم فيه تأملا شافيا غير اللون
عن الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء

قوله ولا عكس) قيل لادخله في المقصود
بل ربما كان مضرا فيه لابهامه ان الظلمة ماثلة
عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال
بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح فذلك
اختلف حالهما وانما استدلل بالاختلاف لانه
لو استدلل بالرؤية لورض بعدم رؤية من في
الخارج ولا يمكن المعارض في الاستدلال بالاختلاف
كما لا ينبغي ولكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع
وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الخارج
مستحييا بنور مقابه وليس بين الداخل والخارج
ظلمة اصلا

قوله الا الله ليس احرا حقيقيا) فيه ان ما ذكر
على تقدير تمامه لادخل على كونها عدمية لجواز
كونها وجودية غير ماثلة من الرؤية

قوله باننا اذا قدرنا الخ) فيه ان هذا التقدير
محتمل البطان ولو سلمنا فالظلمة قد تتحقق وقد
تختلج واعلم ان الله تعالى بوجود الظلمة تمسكوا
بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجهول
لا يكون الاموجودا واجيب بالنسبة فان الجاهل
كما يجعل الوجود يجعل العلم الخاص كالعلمي
الخاص وانما الثاني للمجهول هو العلم المصروف
قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان
قلت لوجه لهذا الترتيب لان كون الظلمة
شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متعرا واثبتا
على انها امر عدمي قلت لو سلم ان الترتيب ههنا
على الحق المشهور قلل في الاشتراط مبنى عليه
اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية
الا ان يكون الضوء ماثلا عنها ولا ينبغي بعبه

احتل ان يكون اللون طبقا توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضيقها قال (ويحس
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ما ذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على التبرع ان انتفاء ان
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو اللون المشروط بها لا اللون في نفسه فيكون للروية مراتب
جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرتبة الذي هو اللون باقيا على حاله واحدة (وانما
تصرف ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت مشتملة بالانوار وبغيرها (امر بخلافه الله في الحق)
على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوءه لا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء المعتزلة على
ما عياني في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا يتعرض لامثاله للاعتقاد على معرفته لها في مو ضيقها)
فعلك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وان لم تصرح بها في المقصد الثالث في الظلمة عدم الضوء
عما بين شأنه ان يكون مضيا) فانما قابل بينهما تقابل عدم والمثلك (والدليل على انه امر عدمي رؤية
الجالس في الخارج) المظلم (الخارج) منه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اي لا يرى الخارج الجالس
(وما هو) اي ليس الحال المذكور من الجانبين (الا الله ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء
خاضعا من البصر) ذل لو كان كذلك لمبر احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما
فحينئذ انها عدم الضوء وحينئذ يفتي شرط كون الجالس في الخارج مرئيا ولا يرى دون شرط كون
الخارج مرئيا فبري فذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء
يحيي بالرقى) لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرقى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (مخلطه بغيره)
اي بالرقى لا بالظلمة المحيطة بالرقى ولا بالظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون
الظلمة امرا موجودا عائنا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها
عدمية باننا اذا قدرنا خلو الجسم عن الثور من غير انضفاف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا عدمه
الظلمة التي تخليها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى اننا اذا اغضنا العين
كان حالنا كما اذا اغضنا في الظلمة الشديدة ولا شك اننا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل اننا
في هذه الحالة اننا لا نرى شيئا فغضنا اننا نرى كمية كالسواد فكذا الحال في تخلي الظلمة امرا محسوسا
فرع فيهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلم (وترى) (باليد)
من الكواكب والشعل العبيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤية
(وبين ذلك ليس توقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفصل بالليل عن اضاءة القوى
كافي النهار فينقل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه لما كان في النهار منفصلا عن ضوء قوى
لم يتفصل عن الضعيف فلم يحس به (وقال كالمبسه الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء
من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مملوا بضوءه فلا يتقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان يصير ليس ههنا متفعلا عن ضوء قوى فلا جرم

سيالكوتى

قوله (عما بين شأنه الخ) احتراز عن الشافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما
شأنه الضوء اذ الشافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شاف
او ملون او مضى **قوله** (اي ليس الحال المذكور الخ) اشار بذلك الى ان الاستدلال بالاختلاف
المستفاد من مجموع قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقا لاصح عدمها وكذا قوله
ولا عكس لا يدل على شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط **قوله** (وجود العائق عن الرؤية بينهما)
والعائق عائق الجانبين **قوله** (لم يكن هذا القول بعيدا) وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير
كون العائق الظلمة للمحيط بالرقى الظاهر ان يكون عائنا للجانبين كما هو شأن العائق **قوله** (وقد يستدل
الخ) خلاصته اننا اذا قدرنا عدم الضوء في الجسم مع عدم انضفاف صفة اخرى اليه كان حاله الظلمة التي
تخليها امرية واذا كان كذلك كالمحقق عدم الرؤية ولا شك في تحقيقه حال خلو الجسم عن الضوء

(يدرك)

أحساس العيون الضعيفة إياها بان يكون هذا أقوى من أحساس العيون القوية إياها أذلتين ان أحساس العيون القوية بدونها أقوى من أحساسها إياها لأنها جاب في الجلة وان أحساس العيون الضعيفة بها أقوى من أحساسها بدونها بل قد لا يكون لها أحساس بدونها لأنها وان كانت جابا في الجلة الا انها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجوه المذكورين وأما ان أحساس الضعيفة به أقوى من أحساس القوية إياها فغير ظاهر

قوله والناسي باطل قال القطب في حواشي حكمة العين لا يلزم ان حركة الضوء الطالع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالنفس وكان قول الشارح ولا فاسرعه بقسمه اشارة الى دفعه لكن الكلام في اثبات انتفاء الفسر فان عدم العمل ليس علما بعدم

قوله ولا تقدم ذاته والخال قيل لم يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضي كالشمس او يتقلب هواء عند عدها كالنار عندما حال شي بين رآنها المنة على المصباح او يكون الضوء جمعا ميكيا يشترط رؤيته لكي يفهم فيقول فلان رؤيته وقوله وهو مرادنا مجموع رآته خبير بما يصيرح الآن من ان المدي الاستبعاد لعدم اجواز كما دل عليه جملة مقويا لادبلا فيها لا يتدفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى **قوله** رآناه في وسط المسافة فيعنان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة خلفه الحركة في النهاية **قوله** فاذا زالت الخ جهة مسترصة فاعلم فعمل المرء نفسه

قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر قيل هذا الضوء مشاهد اخره فلو جوز انه يتنق ويوجد به آتافا نالنا مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بداية العقل

قوله وادى ان الظهور المطلق الخ بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

قوله هو اللون الظاهر مقتضى سابق ان قول فاضو مع ظهور اللون لكنه شبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

واحدة (فانه) اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تقدم ذاته) والازم ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما لابق ايضا على حاله الذي كان عليه (بل) تقدم (ليفتي) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك البنية الخاصة من مقابلة المضي الزلته بزاوية الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لا قطع بعدم التقاوت (وابضا الشمس اذا طلعت من الافق استأثرت الدنيا) اي وجه الارض وما اتصل بها (في اللحظة وحر كته) اي حركة الثور الفاضل على الدنيان الفلك الرابع على وجه الارض (لا تعقل فيها) اي في تلك اللحظة للطبيعة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الادلاك غير مستحيلة بل مستعدة كاستعداد امتعة الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويا لبعض الدلائل مستغنيين لان الاستعداد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احج لحصم) على كون الضوء جمعا (بان الضوء محرك لانه محدد عن المضي) السالي كالشمس والنار وكل مفرد متحرك (و يسه) اي يتبع الضوء المضي (في الحركة) اي يحركه بمر كته كاني الشمس والمصباح (وعكس) الضوء (عنا) (بما) اذ كان صقلا الى جسم آخر والانعكاس حركة ثابت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء محرك (وكل محرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتقبل باطل (و) عيب (ذلك) التوهم (حدونه في المعامل) اي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي فيتموه انه محركه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضي (عالم) كالشمس مثلا (تقبل انه مبصر) من العالي الى السافل وهو باطل ذلوكا متحدرا لرأناه في وسط المسافة فالصواب انه ان يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه في الجسم المقابل) ثابتا للوضع من المضي) اي لوضعه وحد ذاته اليه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن انه يبعه في الحركة) ويتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المضي) الذي وقع عليه الضوء من غير ما يحدث في مقابلة المضي بذاته (والمستوسط) الذي هو هذا المستوسط بالغير (شروط في حدوثه) اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستوسط اي الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستوسط الى انعكاس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في حركة الضوء (و يرد) ايضا (عليهم) انقل) نقضا على اصل دليلهم فانه محرك ومتقل بالتشال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جمعا) فان اجابوا بأنه لا حركة بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا **فخرج** على بطلان كون الضوء جمعا (من المعرفين بأنه) اي الضوء ليس جمعا بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مرآة ظهور اللون) وادى ان الظهور المطلق هو الضوء والحقل المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ومقتضى مرآته بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا انقلب الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك برشا واما ما ليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم ان ادرك التفرقة بين اللون المستبر وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ابر احدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستبر وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا لظهور النسم لونه ولما اشتد ظهوره وبلغ لقابة في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لانلقا به في نفسه بل بعجز البصر

﴿ سيا لكوتى ﴾

انفصال اجسام مختلفة الطابع من جسم واحد بالطبع لا ما لا يخفى عليه عاقل **قوله** (اي يحرك محركه) اي بسبب حركته غير حركة الضوء ذاتة فلا يرد ان الحركة بالتبع لا تقتضي ان يكون المتحرك جمعا **قوله** (اذ لو كان متحدرا الخ) يعني لدلائل على انحداره الاحساس ولو كان كذلك لرأناه في وسط المسافة

عن ادراك ما هو جلي في غاية هذا فخر مذهبهم (ويطهله الله) أي القائل به اعترف ان الله امره
 بمجدها (على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسواء ضوؤه (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا
 الموجد (غنى اللون) لكونه امر استمر اذ لم يزل مذهب هذا (ولانه) اعني الضوء (مشتريين الألوان
 كانه) فان السواد والبيضاء وغيرهما فتنكون مضطربة مشرفة ولا شك انها غير مشاركة في النامية
 بل متخلفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيهما) أي في هذين الوجهين البطيئ للذهبيهم (نظر
 اذ ربما قول) ذلك لقائل الامر (المجدد) الذي اعترف به (لأنه يحدث) فلا يكون الضوء زائدا
 على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الألوان بحسب اشتداد الضوء شديد فتساووا كانت متعاقبة
 في الوجود او بمنفعة في المثل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء
 ظهور لوان ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسواء بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع
 انظري وان زعموا ان ذلك الظهور تجديد حالة نسبة اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل
 لان الضوء امر غير مادي لا يصح تفسيره بحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون
 انولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على امر بما ايولانه (بمجرد اشتراك) الامور المتخلفة
 بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الألوان) المتخلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب)
 أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضيق جدا اذ يلزم ان الضوء الذي في البيضاء بمائل
 في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يمتثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء
 كل منهما عنه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) في الرد على هذا القائل
 (ان البطل في الظلمة) اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دور لونه اذ لا لونه وكذا المله في الظلمة اذا وقع عليه
 الضوء فإنه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدم فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدون
 فان السواد وغيره من الألوان قد لا يكون مضطربا ايضا لان كان الضوء عين اللون لكان بعضها ضدا
 لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يتقبل الا للظلمة (الخرج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية
 زائدة عليه بل الحس كما يرى اذ ترى من الاصل ظن هناك برقا ولما (بانه) (زوال) الضوء
 (الاضغف) بالاقوى كالامع بالليل) مثل البراعة وعين الهرة فإنه يرى مضطربا في الظلمة ولا يرى
 ضوءه في السراج (ثم السراج) فإنه يرى مضطربا شديدا ويصعب ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر)
 فإنه مضطربا وضوءه له في الشمس (ثم الشمس) فإنه الشاي في الاضائة التي زوال فيها ضوء ماعداها
 (وما هو) أي ليس زوال الاضغف بالاقوى (الان الحس لا يدرك الاضغف عند الاقوى ولا زوال
 عنه) بحسب نفس الامر بل الحس للاضغف في الظلمة وكان الامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك
 الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اختلفت بين السراج والقمر فقد ظهر ان ضوء هذه الاشياء ليست الا ظهور وانها عند
 البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان ضوء هذه الاشياء ليست الا ظهور وانها عند
 الحس كما ان زوالها ليس الا حياء وانها عند فلا يكون الضوء بكيفية زائدة على اللون وظهوره
 (هنا عاين) أي ابر ادخال (فأنته يجوز ان يكون كذلك) الذي ذكرناه (أو) في اختلاف احوال
 الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس
 كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينضج من الاضغف الموجود في نفسه
 عند انقضاء عن الاقوى فيجوز ان يكون الامع ضلوع متاثر لونه الا انه لا يرى في ضوء السراج
 المقصد الثاني في مراتبه أي مراتب الضوء مطلقا (فانما) بالشيء لذاته هو الضوء) أي قد ينقص
 هذا الاسم بالكيفية المحصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كأن الشمس)
 وماعدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها غير مستضيئة ضوءها من معنى آخر (و)
 (فانما) بالشيء لقوته (ور) ان كان ذلك الغير مضطربا (كما في القمر ووجه الارض) المستضيئين
 بضوء الشمس فإذا قل في الضوء بالثور اريد بهما هذان المتباين (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس
 ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض

قوله ويطهله الله اعترف الخ (الظاهر انه
 معارضة لكل اي بها قبل الانتهاء بالدليل
قوله لان الضوء امر غير نسبي) لاننا ترى الضوء
 يتغير اولاً بالذات ولو كان من الامور النسبية
 لم يكن مرئياً كذلك

قوله فلا يكون ظهور الخ) لا يخفى ان مثل هذه
 المسامحة شائعة اذ حل ظهور اللون على اللون
 الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة
 الحاصلة فلا وجه وجبها لساورة الامام
 صلى الله عليه وسلم الثاني

قوله أي لانه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى
 معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى (انها)
 الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم
 وليس مراده ان ان في عبارة المصنف مفتوحة
 حذف منها الكلام كما هو شائع

قوله مثل البراعة) في الصحاح انها ذباب يعابر
 بالليل كأنه تاروق في ربيع الاوار للرحش يرى انها
 طائر ان طار بالهـاء كان كسائر الطيور وان
 طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قد في
 او مصباح انفصل من القيلة أي القيلة

قوله وماعدا القمر من الكواكب) فانهما
 مستضيئة لذواتهما) صرحه الا على في ابتكار الافكار
 في اواخر الفرع الخامس من مباحث القدوة
 ان الكواكب الثلاثة عندهم مكتسبة نورها
 من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك
 ان الكواكب السائرة ايضا مكتسبة نورها من
 الشمس عندهم وما ذكره الشارح هنا متخلفة
 اهم لان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض
 الاسدى لاحدهما والشرى للآخر والله اعلم
 بحقيقة الحال

قوله فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس

لكن لا بطريق الانكسار كما صرح به في المصنف واستدل عليه ثم ان في ذكر اشارة الى الدفاع الاعتراض المشهور على ان المضي لا يضي الا المقابل وهو ان ترى وجهه الارض عند الاسفار مضيقا وهذه الاستضافة من الشمس التي هي قبة مقابلة اياه حيث تدور وجهه المدفوع بقرير كون الاستضافة لا يطرأ على الانكسار ان تلك الاستضافة

من الهواء المستضي بالشمس المقابل للارض **قوله** وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) عند تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مختلفا لمرق قال في شرح المقاصد انه ليس بظلمة فاما ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل باضواء الشمس التي هي الحاصل من المضي بقدره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا وال جواب بالترام او يكون القمر مضيقا بالذات فظاهر الفساد

قوله الواقعة في جوانبه) بهذا التقيد يظهر قوته النسبة الى ما في البيت والا فاني البيت ايضا مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما صرح به **قوله** اي الى امور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف من على ما بره الحكما من عدم تهاوي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الدفاع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهائية ولو بافترض والوهوم وما تقرر من ان المحصورين الى حد من لا يكون الامتصاصية فخصه بحسب الكمية الانفصالية او الانفصالية

لا يحسب قول الانقسام **قوله** متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة قلت اعلم بقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالتالي اكثر

قوله والدور دورية) به ادفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطيا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول

قوله ورد الامام الرازي) قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مغلطة

الاجزاء الى حد مخصوص وبجواز حد ٢

حال الاسفار وتقيب القرب فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستضي بالشمس فاضوه اما ذاتي الجسم او مستفاد من غيره وذلك القسم اماضي بذاته او بقسره فاحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضي فيقترحه من الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد قسم الضوء الى اول وثان فاضوه الاول هو الحاصل من مقابلة المضي لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضي لغيره فيكون الضوء الذي يتاراجع عن الضوء الاول والثاني (له) اي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في امانة الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخنادق) فان الحاصل في قبة الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخندق يضم لهما او كسرهما مع قطع الدال وهو ان الاول مستفاد من المضي بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلاف احوال هذه الاظلال باختلاف معداتها في القوة والضعف (وكبارها) اي وكالظل الذي رآه (يختلف) في البت شدة وضعفها (بصرف الكوة) اي الثقب المتأخذ (وكبرها) فانها كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (ونعني) ان ظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (اي غير النهاية) اي الى امور غير مفهومة في عدد معين احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبه في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينفذ) بالكيفية (وهو الخلق) لما مر من ان الظلمة عدم انشوء عما من شأنه ان يكون مضيقا في المصدر الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء) اول ما ورد ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اي شرط التكيف بالضوء (اللون) والاولون للهواء لكونه بسيطاً فلا يتقبل الضوء لانفشاء شرطه ولم يكف لفتل ان يقول قسره ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم فلا كان اللون شرطاً للضوء ايضا لدار الجواب عنه بقوله (فقل) من الضوء واللون (شرط الاخر والدور دورية فلا تنقطع) فيه ما تقرر من جواز امتناع الاشكال من الجانبين (ويطرح) اي يطرح قول المانع (ان ترى في الصبح الانقاص مضيقا وما هو اللهواء تكيف باضوه وقد يجاب عنه بان ذلك لا اجزاء بخلافية المختلطة به) اي بالهواء (والكلام في الهواء الصنف) الخالي عن الاجزاء الدخالية والهبائية والبخرية الضوئية بسبب كونها مخلوطة في الجملة ورد الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصغر كان الضوء الحاصل فيه قبيل الطلوع وبعده القرب وفي افندي الجدران اضعف وكلما كان البخر والفساد فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضافة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لم يتكيف الهواء بالضوء لوجوب ان يرى بالهواء الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم يتفصل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يخرج من الاحساس بها (احتج المانع بأنه لو تكيف الهواء به (لا حس به) اي بالهواء (من يحس بالجدار التكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون تكيفا بالضوء (وجوابه منع اللازمة لجواز ان يكون اللون شرطيا في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في ردية التكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكيفية (واما لون ضعيف) جدا بحيث يكون لونه اضعف مما لله والاحجار المشعة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله مشروطا باللون في المقصد الرابع في ان ثمة شدة غير الضوء يفرق اي يتلا ولا (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كما هي شئ بعض منها) اي من تلك الاجسام (ويكاد يترادفها وهو) اعني ذلك الشيء المفرق (له) اي للجسم (اما ذاته ويسمى) حيث تدور (شما) كالشمس من التلاؤم والانعان الذاتي (واما من غيره ويسمى) حيث تدور

٢ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان ينقصه

الافراط كما ينقصه التفریط

قوله والحس لم ينقل الخ قبل يجوز ان يكون

في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس ينقل

يتكيف بالضوء القوي فالحس ينقل به ولذا

لم يركب الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء

الصغير كما هو وهذه اجابة لايل على استناده

بل على استناده الهواء مطلقا

قوله كافي في ردئية التكيف بالضوء الضعيف

فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف

بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه

الارض اولى بان لا يرى والتال كاتب قلنا اجاب

عنه الامام في المنص باننا لم نزل الا لاننا ننظرنا

الى الجدار الذي لا يشابه الشمس كما لا يرى

فيه الا اللون ولا يرى شيئا من الكيفية الحاصلة

فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن

الجواب بمنع اللازمة قليلا

قوله التي هي كليات عارضة للاصوات المذمومة

بما ذكره الشارح في تقسيم الوجود على رأى

المكتسبين في اول حواشي الجريد ان الحروف

عند التكتلين كليات موجودة عارضة للاصوات

ومن توابعها ولها حصر شارح المجموع

في الصوت ولم يشرع الحرف ولا يتحقق انه

لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام المرض

بالمرض قبل والصواب في تقرير الجواب ان

الحروف عندهم كليات غير موجودة عارضة

للاصوات فلا نقض بها في حصر المجموع

في الصوت واثم خير بان القول بعدم مصحوبة

الحرف اللازم من هذا الجواب بعدم كيف ولو

لم يكن الحرف مصحوبا لم يكن اللفظ المركب

من الحروف مصحوبا ايضا واول الحرف عند

التكئين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو

صدمة فلا نقض بها في حصر المجموع في مطلق

الصوت انهم بعدم تسليم مصحوبة المقيد

ان كلام شارح الجريد لا يساعد هذا التقرير

كما لا ينبغي

قوله فان التوج محسوس باللس الخ قال الشارح

في بعض مصنفاته الحق ان الحسوس باللس

هو الجبل الحاصل في الهواء حال التوج لانفسه

بل هي مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شأنه

ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا يكون من الصافي

الى تقريرها القول الوهمي لا نأقوله ما ذكرتم ٢

(يربقا) كالرأى التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

في التوج الثالث

من المحسوسات (السموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كليات عارضة للاصوات (ومباحثه)

مباحث التوج الثالث (قسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه سر واصله متقدما عليه

بالطبع (وفيه مقاصد ٥) الاول ان الصوت وان كان يذهب التصور كسائر المحسوسات الا انه (فداشبهت

عند بعضهم ماهية بسببه) القريب والبعد (فقل) الصوت (هو التوج) اي توج الهواء وهو سببه

القريب (وقيل) الصوت (هو القرع والقلم) مع ان هذين شيان بيمينان (والحق) كما شئنا اليه (ان

ماهية بديهية) مستخفية عن الثريف وبما نقله هو فان التوج محسوس باللس الا ترى ان الصوت

الشديد ر بما ضرب الصماخ بتوجده فسد وانه قد يعرض من الرعدان لذلك الجلال وكثيرا ما يستعان على

هدم الحصون العالية باصوات البوق والصوت ليس موصفا في نفسه وايضا التوج حركة والصوت ليس

كذلك والقرع عارضة والقلم تفریق والصوت ليس شيئا متصفا وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء

من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) اي سبب الصوت (القريب توج الهواء وليس توج) هذا (حركة)

انتقالية من هوا واحد بيمينه (بل هو صمد بعد صمد وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتوج الله

في الخوض اذا التي جبر في وسطه وانما جعل التوج بينا قربا له لانه متى حصل التوج المذكور

حصل الصوت واما انتفى انفي فانما بعد الصوت مسكرا باستمرار توج الهواء الخارج من الحلق والالان

الصناعية ومنقطعاً باقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لاختطاط

توج الهواء حيث سد قال الامام الرازي واثم خبر بان الدور ان لا يزيد الا طنين والمثلثة بما يطلب

فيه البقاء على ان الدوران ههنا ليس يتم ما وجدنا فانه قد يوجد توج الهواء باليد ولا صوت

هناك واما عدم ما لان ما ذكرتم انما قيل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التوج لاقبجهما

فلا ينفذ لنا ايضا وقد قيل ان اعتقاده بعض الجزئيات مع الحس القوي من الاذهان السابقة

يقيد الجزم بكون الصوت معلولا لتوج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل

العلمية يستعان فيها بالحس الصائب فلا تقوم جهة على التفرع كونها مطلوبة فيها (وسبب

التوج المذكور قطع عتيف) اي تفریق شديد (افرع عتيف) اي اساس شديد وانما كانا جبين

التوج (اذ بهما غلظت الهوام من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع او القلوع (الى الجنبين) بنصف

(و يتفاد) اي لذلك الهواء الغلظ (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التوج المذكور وهكذا

تصادم الاهوية وتوج (ال ان تنهي) الى هواء لا يشاء فتوج فيقطع طبع هناك الصوت

ولا يتعدا (كالحرف الرقيق) وسط (الله) فظهر ان كل واحد من القرع والقلم سبب لتوج الهواء

وان كان التوج القرعي اشد اتساعا من التوج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء التوج بهما

على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت ملاصقا به ورأى في السماء واذا فرض

لصوت في موضع حال حصل هناك مخروطان تطابق قاعدتهما ومن هذا التصور يعلم اختلاف

مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما احسب الضعف في القرع والقلم لانك لو قرعت جمعا

كالصوت مثلا قربا لينا او قلته كذلك لم يوجد هناك صوت قبل وانما يحصل لهما سببين للصوت

اشده حتى يكون التوج والوصول الى الساحة ميلا لحاسبه لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع

وصول والقلم لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماي ورد ذلك بان التوج

ان كان آتيا فقد جد حلوله سببا للصوت الزماي وان كان زمايا فقد جد حلوله القرع والقلم الا تبيين

سببها لجعل الآتي سببا للزماي لازم على كل تقدير ولا يجوز فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جارا

اخرتها انما لا يلزم حيث ان يكون الزمان موجودا في الآن في المقصد الثاني في الصوت كيفية

٢ فها هو في حركة التحريك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته ان تكون مبصرة الى ههنا كلامه

قوله والصوت ليس كذلك (واما اعتراض القلب في خواشي حكمة العين بجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فلا يلتفت اليه

قوله وايضا كل منهما مبصر في بعض التسخينهما يصير الشيء وفي بعضها منه يصير الجماعة لكن صريح في حواشيه على التجريد بان كلام القمع والقلم والتوجع محسوس مبصر فهذا يقيد الشبهة الثانية وان كانت الشبهة الاولى موافقة للبصائر المشرفة ثم ان البصر نوع التجويع لتجويع الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التجويع ليس بصوت وبهذا الدليل ايضا يطول ما قيل من ان الصوت جسم وكذا بدليل علوية الجسم ولوثاياه دون الصوت

قوله وسيله القرب توجع الهواء (قبل ان كان حدوث الصوت ومصادره مشروطين بالهواء لم يكن لتناس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله اليها لانتفاع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اهواتا عجيبة وتنبأت فريضة يصير من سماعتها العقل وينجب منها النفس وحكي من فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع نضادا جوهرا نفسه وذكا قلبه لنبات الافلاك واوصوات حركاتها لم يرجع الى استعمال القوى البدنية وربت عليها الاركان والنبات وكل عالم الموسيقى والحنى هتفتان الى الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من شدة تأثير توجع الهواء والفرغ والقلم كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة الفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيحتاج الى زيادة بيان

قوله لتوجع الهواء على وجه مخصوص (اشارة الى دفع قوله ان الدور ان ليس شام وجودا وتخصيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التوجع المطلق بل التوجع لمخصوص الحاصل بسبب القمع والقلم وقوله مع كونها معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا ينفذ الا للثقل والمثلثة ما يطلب فيها اليقين فافهم

قوله اني قد نقلت الهواء الخ (يحتمل ان يكون غلبت بالهواء والناقلة من فوق في الانفلاط ٢

فأما بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لانتلق حاسة السمع به) تحيا بصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالرني) فانه يرمى بعد عنه بالبصرة لاجل اتقلى بينهما كاستشفه والمقصود من الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الى الحاسة (لان السامع لا يعنى ان الهواء واحدا بينهما يتوجع ويتكيف بالصوت ووصله الى القوة السامعة بل يعنى ان ما يتجور ذلك الهواء للتكيف بالصوت يتوجع ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتوجع ويتكيف الهواء الرائد في الصماخ فتدرك السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الى الحاسة (لوجوده) لاول ان من وضع قدم في طرف اتوبه (طوبه (و) وضع (طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى التكلم من ذلك الانسان (وما هو الاخصرها) يئس ماذكر من سماعة للصوت دون غيره الاخصر الاتوبه (الهواء الحامل للصوت ومنها الماهن الاشارة والوصول الى صماخ القمع) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه (الثاني انه) احدى الصوت (يطلع الرني كانهو الحبر في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تعقب الريح اليها يسمعه ومن كان يبردا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوى في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماعة الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماعة الصوت (تأخر عن سببه) اى سبب الصوت (تأخر ازمانيه) فاما سماعه ضرب الفاس على الحطب (من بعيد وسمع موته) الذي يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك) بزمان تغاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلول الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا (واعترض عليه الامام الرازي بان الوجه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محسوسها الهمن وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يقد الاظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدى ليقيده جزما (اخرج) هو على صيغة المبني للمفعول اى اخرج الخائف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانسمع الصوت من وراء جدار) فليظن جدوا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا لا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء مالم يشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى الى الجدار المذكور ومناخذه الضيقة في الغاية (رافعا على شكله) الذي يسهل يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (بما لا يقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (فتناشره بقاؤه على كينيته) اى شرط السماع بقاؤه على كينيته التي هي الصوت المتفرع على التجويع (ولا يبعد ان ينفذ) الهواء (في التافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التي هي الصوت المخصوص (واعطى الشكل على الكيفية تجويع) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت يشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكنيته المعينة على سبيل التجويع ولم يرده انه ممكن بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المناخذه متعينا لشكله على حاله وما يمتحج على عدم توقفا الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا توجد الا في ان حدودها فلا بد ان يكون سماعتها اياها قبل وصول الهواء الحامل لها اليه وفساده ظاهر محصورا في كيفية الوصول وقد يمتحج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هو واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الاسماع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجب بان الحامل لها هو متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جائز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها متقيا (المقصد الثالث) الصوت موجود في الخارج اى في خارج الصماخ (لانه انما يحصل في الصماخ) على ما توهم بعضهم من ان التجويع الناشئ من القمع والقلم اذا وصل الى الهواء المتجور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب توجع الصوت ولا وجود له في الهواء المتجور الخارج عن الصماخ (رافعا) اى وان لم يكن الصوت

٢ وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء
الوحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة
القارع ليس على مسطرة التوج السبب للصوت
لحصوله قبل مسافة القارع للترع مع عدم
الصوت حينئذ بل الله انقلابه من تمام المسافة
وبالجهة انقلاب الهواء الملاصق لسطح القروع
متغير في حصول التوج السبب للصوت كادل
عليه السابق

قوله قاعدته على سطح الارض الخ فان قلت
ما الدليل على ان الهواء المتوج بهما على هيئة
المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة
احد جانبيهما على الارض والاخر في جانب
السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت في موضع
من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه
صوتك من كل جانب نصف فرسخ فاهو
المتوج من جوانبه على هيئة دائرة قطرها فرسخ
مر كرها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ
اليه الصوت من جهة العلو بمحاذاة رأسك
نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتوج
كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبيه الذي
على السطح دائرة قطرها فرسخ مر كرها بمحاذاة
تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين
محطة تلك الدائرة ازيد من نصف فرسخ وانما
قلنا انه ازيد منه لان الخط الاصل بينك وبين
مر كز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده بمحاذاة
رأسك نصف فرسخ وترزاوية حادة والخط
الواصل الى محيطها وترزاوية قائمة وقد نفرض
في موضعه وتحقق بالتحليل الصادق ان وتر القائمة
اطول من وتر الحادة فحين ان الهواء المتوج
على هيئة مخروطية كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف
حاصل قوله وانفرض الصوت الخ فليقل
قوله فلا يجوز كونه مسببا للصوت لانه
زمانا قال صاحب المحقق فيه بحث اذا سلم
ان الصوت زمانا لان بعض الحروف في كايحي
مع انه صوت ولا يتحقق عليك اندفاعه بما مر
من ان الحرف عارض للصوت لانفسه
قوله اوجز اخبارها قبل لاشك ان كلامنا
الوصول والواصل جزء اخباره التوج فاذا
كانا بين يمين ان يكون الجزء الانزياح والمعلوم
زمانا ولوصلهم ليس بجزء اخير فجزء الجزئية
مع كونه آتيا يستلزم الحضور لان المتوسطين
ذلك الجزء الآتي والمعلوم الزمان في اتى التوج ٢

موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم تدرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله
لم تدرك الا في تلك الحالة التي لا تر للجهة معها فوجب ان لا تدرك ان الصوت من اى جهة وصل اليها
(كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلمس) ويصل ذلك الشيء اليه (لاني المسافة لم يتغير) عندنا
تلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشيء المتلمس ولم تدركه من اى جهة انما لكنا ندرك في بعض
الاقوات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامع وان يكون
مدركا هناك ايضا ليتغير جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لئلا ياتي ما تقدم من ان الاحساس
بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامله اليها بل يجوز ان يكون قريبا متاجدا فيكون واصلا
اليها ان لم ترد بالوصول حقيقة بل باعتبارها وما في حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت
موجود في خارج الصماخ (غير بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لو لان الاصوات
موجودة في خارج الاصمغة ومدر كة حيث هي من الامكنة لما مكنت ان يتغير بها بحسب القرب والبعيد
وهذا الدليل الثاني لا يثبت على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع بقاى نظايره
اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب العنبر انما قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا
بقعر الهواء المتوج لتغير في الصماخ ولذلك يصل من البعيد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا
بالصوت انما هو بالهواء المتوج للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعيد بل ذلك انما يحصل
بتتابع الاثر والوارد من حيث ورد وتنبع ما في منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها وارد قال والحاصل
ان عند غفلتنا بر د علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا ينفيد
ادراك الجهة ثم ان البعد ذلك يتبعه ما يتا من في ادراكنا من الذي وصل اليها الى ما قبله خافيه
من جهته ومبدأ ورودها فان كان في منه شيء من ادراكه الى حيث يتقطع ويغنى وحينئذ ندرك
الوارد ومورده وما في منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما في منه قوة امواجه وضعفها
وان لم يبق في المسافة التي تربتها على البعد ان لم يبق من قدر البعد الاشد ما في ذلك لان الفرق في البعد
بين الرصد والواصل اليها من احوال الجووين بين دورى الرصد الى اى اقرب اليها وتفرق فيه بين كلامي
وجعلت لازما وبعد احدهما متنازعا وبعد الاخر ذراعان فانما اذا سمعنا كلامهما مرنا
قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد قيل فيه بحث
وهو انه ب الراسع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله خافيه ولكن مدر كة السمع هو الصوت
نفسه دون الجهة فانها غير مدر كة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدر كة لم يكن كون الصوت
يواصل في تلك الجهة مدر كة فاني ان يكون مدر كة الصوت الذي في تلك الجهة لان حيث انه
في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك
الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصل فيها ما يدرك بالسمع الا ترى ان الراجعة اذا ادركت
من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الراجعة فيه حاصله ما يدرك بالسمع (لا يقال انما
تدركها للتوجه منها) اى انما تدرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة
لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) غير بين القرب والبعيد (لان الرصد القريب
اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث منه اقوى من الاثر الحادث
من البعيد فذلك امتياز القرب من البعيد لان الصوت موجود في خارج الصماخ معوج حيث
هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لا ينبغي عن الاول ان من سد) اي بان من سد
(احدى اذنيه) التي تكون في جانب الصوت (وسمع) الصوت (بالآخرى عرف الجهة) وعلان الصوت
أما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التوج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانطاف
فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلا جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب
توجه الهواء القارع منها (و) ينبغي (عن الثاني انه) اي بان السامع (غير بين القرب والبعيد والضعف

٢ اما ان يكون آيا او زمانيا فالخروج ثابت والجواب عن الاول المنع ومن الثاني ان المخدور على تقدير توسط الزمان غائبا اذا جعل ذلك الآتي صلة تامة للتوسط الزماني اوجزا اختيارا منها وهو بمنع

قوله (او صلا الى السامعة) ذكره تميم المصنف عليه قوله لاتفاق حاسة السمع قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى السامع اعترض عليه صاحب الصنائع بان ادرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يبل من جهته الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالبحرية ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى سمعنا اذ نحن وقت في موضع لا ربح فيه حتى يقال انه صرفه من جهته بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الى ربح من جهته اذ سمعنا صوتا مسموعا وصل الهواء الحامل لذلك الصوت الى سمعنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حيث يد على وصول الهواء الحامل له الى سمعنا اذ لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما شئنا ضرورة والثاني باطل بالبحرية فكذا القسم

قوله وما هو الاخر صراخا قد يقال لا يجوز ان يكون ذلك منع الا يتوقف على حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرفى فلا يشهد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى السامع على المثالين صم وصول الهواء الى سمعنا الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر قوله وان تساوى في مسافة البعد) شارة الى دفع اعراض صاحب الصنائع بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حيث لا ادرك من البعد لابد ان يكون له حد كافي الا يبصر قلنا جازم المدرك ذلك المدرك لا يدرك قوله ونسمع صوته الذي يوجد منه بلا تخلف فيه بحث لا وجود الصوت اذا كان مع الضرب الذي هو القرح الآتي بل انه ان يكون الآتي صلة تامة للزمان اوجزا منها مستلزما فيعود الاشكال السابق الهم الان يدلية اعم بما هو في حكمها بسبب فلة الزمان للخلل وكذا من عدم الخلف قوله وما هو الاخر صراخا اعترض عليه ٢

الترتيب) فبطل ما توهم من ان الترتيب هو الاقوى ولو صرح ذلك لوجب ان يشبه علينا الحال في القوة والضعف والقرتب والجدد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نردده ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون الفضاوت بينهما في القوة لذلك لاتفاقهما في اتضاهما قوة وضعا وليس الامر كذلك في المقصد الرابع الهواء في التوج الحامل للصوت (اذا صام) جسا (المس كجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيها سواء المشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصدم (بهيته) لان ذلك الجسم يساومه و يصرفه الى خلف ويكون شكله في التوج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الخلف) المصدم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا يرجع ذلك (الهواء القهقري فيصدم) في الهواء المصدم الرابع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المصموم بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبه (فرغان) على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اي سبب الصدى (توج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا توج على الوجه الذي مره فبقي حتى صام التوج منه جسا يساومه و يرد الى خلف لم يبق في الهواء المصدم ذلك التوج الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادته ورجوعه توج شبيه بالتوج الاول فهذا التوج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكان التوج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التوج الثاني الذي كان ابتدأ عند انتهائه الاول وقد نطق ان الهواء المصدم يرجع متصفا بتوجه الاول بميله فيحصل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئة وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع (الثاني فظن بعض ارباب لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا توج هواء من مكان لابد ان توج الى ذلك المكان هواء آخر لاتساع الخلاء فيكون توج الهواء الاخر صيا للصدى وانت خبير بان هذا ما ينشأ اذا نال الصدى حاد من انتقال الهواء الاخر الى مكان الهواء للتوج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادته لمقاومته على احد الوجهين كما مر (لكن قد لا يحسن) اي الصدى (اما القرب المسافة بين الصوت وبما كنه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا غير بينهما) اي بين الصوت وصداء لغير الحس عن التغير بين الامثال فبص بينهما على انهما صوت واحد كافي الجمادات والقباب المثلث الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا ليس فيكون) الهواء الرابع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شيء لين) فلا يكون ثبوته انه الامع متصف (فيكون رجوعه) اي رجوع الهواء من ذلك العاكس (متصفا) فلا يحدث هناك الا صدى متصف حتى يمتدد الاحساس به هذا اذا شرط في الصدى وجود المقام العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كانه من كلام الامام فيقال كما ذكره فلا يسمع الصدى اما القرب الزمان كما مر واما لانتشاره في الصغراء (ولذلك) اي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت الغنى في الصغراء اضعف منه في السقالات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يتقرب بالصوت في اللطف فيبقى ويتضاعف صوته حيث يصادم بالصدى المخصوص منه في زمان واحد بخلاف الصغراء اذ ينتشر هناك الصدى ولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد

اريد في (الاول حرف) اي الحرف (بما ينشأ به كيفية) اي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اي تلك الكيفية (يتميز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحذف والتثنية غيرا في المصموم) هذا غير منه (و) اما الكسوف عن فهو صوته وان تقول (قوة تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها في طرفه عرض الان الزمان لتناول الحروف الآتية) وهذا إشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان الترتيب المذكور

٢ صاحب الصوائف يجوز أن يكون قدّم السماع

وقت الضرب لبعد الصوت وقدّم عن حد السماع فأذا وصل حذمه مع ثم لو ثبت أن السماع قديماً أخر من مشاهدة ضرب الناس سواء كان على حد السماع أم لا إذ دفع لكن إثباته صريحاً أنه يرد أن يقال لم لا يجوز أن يكون ذلك بطء تعلق ساسة السمع وبسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

قوله وإن فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً إشارة إلى دفع اعتراض صاحب الصوائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو أنه يجوز أن يكون وصول الهواء إلى الصناعات من مخرج آخر لأن المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فإن قلت لأنسب سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار للسطح بجميع الجوانب الشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهد بسماع الصوت من وراءه نعم لو عدت المسلم عدم السماع لدالتها على أن الحامل كما كان مسامح أقل كان السماع أضعف وكما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

قوله ولا يعد أن ينفذ في المنافذ الخ (نحو زواله) الكيفية في الجدار الصلب وأصلاً إلى السامعة بل وإن فرض عافرض فيه الاثبوتية نفسها دون نفوذ في الاثبوتية والوصول إلى الحاضرين مع تحقق السامع الصغير في كل منهما يستدعي قارفاً وأصل الفرق بعد تسليم أن الصوت لا يسمع من خارج الاثبوتية ويسمع في وراء الجدار للسطح بجميع الجوانب وإن فرض الصوتان متساويين في الملوان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي حفضاً قوياً وقد تحقق هذا الحفظ يخرج من الطرف الآخر للاثبوتية وأما في الجدار المذكور فلا يخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

قوله إرادته تكفي بكنيته العينية) وقد يجوز إرادة حقيقة الشكل وجمع الاحتياج إلى شأنه في السمع يتناول في أنه من المعدات **قوله** مأموره أنه في كيفية الخ) إذ قد ظهر مما صوره في أول هذا المقصد أن ليس الهواء الأول المكيف به يتنقل إلى السماع بل الهواء المتعاقب له تكيف مثل تلك الكيفية وهكذا إلى أن ينتهي فيخسده يجوز أن يكون هواء مكيفاً بحرف فيصاحبه ويعد هواء آخر مكيف بحرف آخر مثله ٢

لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فأنها لا توجد إلا في الالف الذي هو بداية زمان الصوت أو نهاية فلا يكون عارضة حقيقة لأن العارض يجب أن يكون موجوداً مع العروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قائله يمكن أن يجاب عنها بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والقطعة للخط يعني أن عروض الشيء الشيء قد يكون محتملاً فيجتمعت في الزمان وقد لا يكون وحيداً يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفاً للصوت عارضة عروض الآن للزمان فيدفع الأشكال (و) قوله (منه في الحدة والنقل يخرج) عن التعريف (الحدة) أي الزرقة (والنقل) أي الهيئة فأنها كما وإن كانتا شيئاً معاً عارضة للصوت فيتميز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة إلا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بماله في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشترك فيه (و) قوله (مبغراً) في السمع يخرج النفس) التي تظهر من تسميع الهواء بعضاً إلى جانب الالف وبعضاً إلى الغم مع انطباق الشفتين (و) (والمجموعة) التي هي حفظ الصوت الخارج من الحلق فإن الالف والمجموعة سواء كانتا ملزمتين أو غير ملزمتين فمقتضى عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشترك في الحدة والنقل لكنهما استبا معوعتين فلا يكون الثمر الحاصل منهما مبغراً في السمع من حيث هو مجموع (ومجموعهما) كقول الصوت وقصره وكونه طيباً وقبح طيب فإن هذه الأمور ليست مجموعاً أيضاً أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة لاشئ منها بمجموع وإن كان ينبغي ههنا المجموع فإن الطول إنما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مجموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمجموع وأما كون الصوت طيباً أي ملائماً للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فمجموعها مطبوعان لا سمعيان (أذ قد تختلف) هذه الأمور إحدى الفئة والمجموعة ونحوهما (والسمع واحد وقد يحد السمع مختلف) وذلك لأن هذه الأمور وإن كانت عارضة للصوت المجموع إلا أنها في نفسها ليست مجموعاً فلا يكون اختلافها مقتضياً لاختلاف السمع ولا اتحادها مقتضياً لاتحاده بخلاف العروض المجموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف السمع الذي هو مجموع الصوت وعارضة واتحادها يقتضي اتحاد السمع لا محذوراً باعتبار ذلك العروض المجموع فتأمل وأما الحكم بأن الفة والمجموعة والجهالة والخفية ليست مجموعاً فنظروا فيه وأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العروض والعارض وهذا أسبب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة خافية الحرف أوضح من ذلك) الذي ذكر في ترميزها للمسمى من أن الأحاسيس بالجزئيات أقوى في إفاضة العرفة بمجاهدات المحسوسات من ترميزها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرفها إلا بإضافات واعتبارات لازمة لها لا يشهد شئ منها معرفة حقيقتهما وكان المقصود بما ذكر في ترميزها التنبيه على خواصها وصفاتها

في المقصد الثاني في الحروف تنقسم من وجوه الأول) أن الحروف (أما مصوتة وهي التي تسعى في العربية بحروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء ذاكنت ساكنة متولدة من أشباع ما قبلها من الحركات المجتمعة لها لأن الضم يجلس الواو والفتح الالف والكسر الية (وأما صامتة وهي ما موهها) أي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فأنها لا تكون إلا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون إلا مصوتاً لا تسمع كونه متحركاً مع وجوب كون الحركة السابقة عليه قبيحاً وإطلاق اسم الالف على الهجزة لا اشتراكاً في اللفظ وأما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتاً كما عرفت وقد يكون صامتاً بأن يكون متحركاً أو ساكناً ليس بحركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني) أن الحروف (أما زمانية سرقة) كالخروف المصوتة (كالف والذوق) والسين والشين فإن المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه ما قبلها المشبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تبديدها بلا توهيم تكراراً فإن الغالب على الظن أنها زمانية أيضاً (وأما آتية سرقة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تبديدها أصلاً فأنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس كأي لفظة تبت وقط وولد أو في أوله كأي لفظة زاب وطرب ودول

في زمان فلا يحدود

قوله الصوت موجود في الخارج ههنا كتبه

بنحو ان يجه عليها وهي ان الظاهر ان الوجود

من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما

ان الوجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة

يعني التوسط وكذا من الزمان وهو الان السيل

وان لم يصير حسا بذلك في الصوت وذلك لان

دليلهم على ان الوجود من الحركة مثلا امر بسيط

غير منقسم هو انه لو انقسم لامتح اجتماع

اجزائه في الوجود والآن كما عاينا وما يمتنع اجتماع

اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة

فان لم يكن لا يكون موجودة في الخارج وهو باطل

بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض

السائلة صوتا صككا او غير فانه القول يكون

الوجود من الصوت ايضا امر بسيط غير

منقسم ولا شك انه مستلزم لانه لما كان محلا

لتوحيج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة

من قرع او قطع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة

كان مأولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها

فاذا انقطع توقفه عن الصوت الحاصل فيه

واذا ادى عوجا الى عوج هو آخر عجزه فاجعل

صوت آخر وهو جرا الى انقطاع التوحيج وليس

الصوت الحاصل في التوحيج انشائي هو الصوت

الاول الحاصل في التوحيج الاول والازم انتقال

العرض

قوله كان اليد لما كانت تلمس الخ في ان عدم

ادراك جهة اللبوس كذا متوج فانا ندرك جهة

الرجل الحادة عند موهبها عايشا وان ادعى هذا

جزئيا لم يكن لتشبيه وجه قال الشارح في بعض

مفسداته هذا الاشكال لا يضر المثل لان قوله

كان اليد الخ للتوضيح للاستدلال والالصار

تمثيلا بقدر الظن والمسئلة عليه وفيه نظر لان

اللازمة المذكورة في اصل الاستدلال وما ذكر

في البيان متوج حيث هو الاستدراك جهة اللبوس

احيانا مع ان اليأس حيث يتقاه بجمه فالتكليف

لا يضر المثل والحق ان احتمال ادراك الجهة

يكون التوحيج في التوبة الخارجية مبدءا لجماله

يصير مبدءا لذلك الادراك من غير ان يكون ههنا

صوت قائم وان كان لا يخلو عن بده وقد اعترف

بان السئلة عليه يطلب فيها البتين

قوله وليس يلزم ان يكون حيث ادخل اي ليس يلزم

اولي ان يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كانه

ولا ان بالنسبة الى الخط والزمان كما تبين عليه وتبينها بالحروف اولي من نسبتها غيرها لانها طراف

الصوت والحرف هو الطرف (واما آية تشبه الزمانية وهي ان توارد افراد آية في افرادي فظن انها فرد

واحد زمانى كالراه والحاد والحاد فان القلب على الظن ان الزمان الذي في آخر الدائرة لا آت متوالية

كل واحد منها آتى الوجود الان انفس لا ينشأ بامتياز متنها فيقتضها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال

في الحاد والحاد في الوجه (انما انما) اي الحروف (اما متوالية) لا اختلاف بينهما وبما هو لا يوارى

السماة بالحركة والسكون (كالبائين الساكنين) او المعركين ينوع واحد من الحركة (او متوالية)

اما (بمادت) والحقيقة (كالباء والباء) فانها حقيقة متوالية متوالية سواء كانتا ساكنتين او معركتين

معركتين معركتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمعركة) فانها حقيقة متوالية متوالية

بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون (انقصه الثالث) في انه (هل يمكن الابتداء بالسكن)

الحرف اما معرك او ساكن ولا ينشأ بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانها بالعرض المشهور

من خواص الاجسام بل تعني يكون معركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقبه

مصوت مخصوص من الصوامت الثلاثة ويكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبه شيء

من تلك الصوامت اذا عرفت هذا فتقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به

انما الخلاف في الابتداء بالسكن الصامت (قد مضى) اي امكان الابتداء به (قوم للضرورة) اي زعوا

ان التعر به دلت على امتناع الابتداءه فان كل من جرب ذلك من نفسه لم ياله لا يمكنه ان يتسدى

في تلفظه بالسكن الصامت كالابنة فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لا يشترك الساكن

الذي هو اللامع بينهما (وجودا) آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالسكن (ر) بما يخص بلفظ

كأمرية) فانه ليس في لفظ العرب الابتداء بالسكن ولا يجوز فيها ذلك لانه معتر في نفسه بل لان

لنهم موضوع على غاية من الاحكام والامانة وفي الابتداء بالسكن نوع لكنه وبشاعة ولذلك

ايضا لم يجوز والوقوف على المعركة امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الا بدلا بالساكن (في) لفظ (خري)

كألف اللام الحار زمية مثلا (فانما في) في الخارج اختلافا كثيرا) الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلطف

بصحيح الحروف المتعاقبة المتعبر في الفئات باسمها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفانوا بحسب

القسمة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السهم المتصوفة فلا يقوم هذه على غيرهم

واستماع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاملة من اشباع الحركات

المتقدمة عليها فلا تصور وقوعها في مبدأ الاقفاظ لذلك لا كونها ساكنة (انقصه الرابع) في انه

(هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامتة مع) في نه (قوله مصوت) نحو ولا الضالين (في) جمعا

(انفاضا واما الصامتين) اوصات غير مدغم قبله مصوت (بجوزه) اي جمعهما (قوم كاي) انه جمع

على الغلظي الساكن الاوسط) كز يدوهو (بل) جواز الجمع (ساكنين) صامتين (فيلهما صوت)

فيجمع حقيقة ثلاث سواكن (كما يقال في لغارية كارد) وكوش (ومنهم من منعه وجعل نه) اي

فيما ذكر من الصور (حركة مختلطة) فية جدا فلا يصح بها على ما ينبغي فيظن انما يجمع ههنا ساكنين

او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين اوصات بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي

الحركات ايساض الصوتات اما لا فلا من هذه الصوتات فانه لا زيادة والتقصان وكل ما كان

كذلك فله طرفان ولطرف في التقصان الا ههنا الصوتات الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا

فلان الحركات لول تكرر ايساض الصوتات لما حصلت الصوتات بتدبيرها فان الحركة اذا كانت

مختلفة فلها وحدتها لم يمكن ان تذكر للصوت الا يستأنف صامت آخر يجعل للصوت تبعاه

لكن انفس شاهد يصول الصوتات بمجرد تعدد الحركات فمن اوسع الصوتات باعتبار انتفاخ

الغصم هو الالف ثم الياء ثم الواو وانقلها الضمة المتعاقبة التي من يد تحريك الشنتين ثم الكسرة ثم الفتحة

فقد جعل الحركات داخلية في الصوتات فذلك انتم المصوتة الى مقصورة هي الحركات ومعدودة

٢ في ادراك الجملة ان يكون الصوت حين ادراكه

الغنى الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال
قربه بعيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا
في نفس الامر قليلا بل

قوله بانفي نظاره اشتراط الاحساس بالوصول
سواء جل على الوصول حقيقة او ما يتوالت وما
في حكمه من القرب جدا وذلك لدلالته على ان
الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بنظاره
لاكان ان يقال الوصول شرط احساس
البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بقسمل كلام
صاحب المتبر

قوله لا بقدر مائتي لا حاجتنا لجهه استثناء
منقطعا لان المائتي اولاه الار للنبه على البعد
لامطابق بقاه الار فاعلم

قوله لا تفتيق من الاول قبل هو كلام على
السند واجب بان الحصر في قوله انما يندركها
للتوجه بدل على مساواة التبع وانت خبير بان ذلك
الحصر اضافي كابدل عليه قول الشرح لان
الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته
للتبع ويؤيد ما ذكره الكافي في شرح الخس
واورد في الخارج في حواشي حاشية لعين لا تعرض
لعله حديث قالوا لعل ان مع انحصار سب ادراك
الجملة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما
تدوين الآخر

قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار
دون الجبل قيل لكن الحق اعتبارها فيها لان
الجبل اذا لم يكن الملس تصادم بعض اجزائه قبل
وبعض اجزائه بعد فينبغي التوج الاول ولا يكون
التوج الثاني شيئا بالاول والجملة ما يكون ربما
لاشروط الملاسة في الجدار يكون ربما لا شراطها
في الجبل طامان لا يشترط في شيء منها او يشترط
فيهما معا في ههنا بحث ذكره في التصانيف
وهو انما يقع الضد في الضد في الضد في الضد
بعبارة فراع اوائل ولا يمكن وصول التوج
اليه والا لسمع صوت من عليه فلا شبهة عدم
اشتراط العاكس في الضد كما ذكره الامام

قوله رجع ذلك الى ههنا من الرجوع الى
ذلك ليعلم الالمى الهوا المصنوع واما قوله
رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

قوله اي هي شؤنة صفة في الكيفية بله التنازل
طول الصوت وقصره حتى ينص لاحرازه
يقوله في حق التفرق وان كان كون الحرف

هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت
البنيط حقيقة وجسماني والحركة زمانية والآن مقدم على الزمان فيوجد في الآن الذي هو
اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الاخر
في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لثبته من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على
الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن السبوق فحتاج اليه
والثاني بالحل لا يتجسد من انفسنا وجدنا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم
بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من بطلان تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها
لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا على انما نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا
للسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا جئت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا
بطلان ما قيل من ان الاختلاف بالصامت الساكن جائز والوقوف الصامت المتقدم على الصوت
المأخوذ من ذلك التقدم وهو محال

النوع الرابع

من الكيفيات المدنوسة (الذوقات) المدركة ببقوة الذائقة وانما اخرها من البصرات والمسموعات
لما من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجلها رديعة للحواس بناء على ان اهم الاحساسات
للموان المنذية هو الملس الذي يحجز به عما يضره ويقتد من اجدهم الذوق الذي يستعين به على ما ينفعه
ويحفظه اعتداله فكان ردغاله وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط بالمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى
ما يزدى الطعم البها وهو الرطوبة العائنة وايضا قد يتركب من الملس والذوق احساس واحد وذلك
بان رد على النفس اثر الالسة والذائقة فتدركهما معا كما حكم واحد من غير تمييز في الملس كما في الحرف
فانه اذا ورد على سطح اللسان فحده ونهذه ثم اثر ذوق ايضا فلا تميز احدهما عن الآخر (وهي العلوم
وفيها) اي في العلوم (مقتضيان) الاول صوابها اي بساطتها (تسعة خاصة من ضرب ثلاثة
في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا يذوق من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل
هو الكثيف او اللطيف او المعتدل والى هذا اشار بقوله (لان المعتدل اما حار او بار او معتدل
والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) ولذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام
تسعة فتقسم العلوم بضمها ايضا واعترض عليه بانها تنحصر الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما مجموع وايضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي الطافة
والكثافة غير محصورة في اثنان ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قاطعة لعلوم بسيطة على حدة
فلا تنحصر عدد العلوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والمثيرة وايضا الحيات
والفرع والخطبة التي يحس من كل ههنا عام لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا
الاختلاف بالحدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي قاطوع العلوم غير محصورة وامر به حتى
كان التبعين والعقوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما بالشد والضعف كان الضعيف
كاساني يقتضي ظاهر اللسان وحده والعرض يقتضي ظاهره وبالجملة معا وايضا حدوث العلوم
التسعة على تلك الوجوه القصصية اتمرت عليه رها ولامارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل بامث
العلوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناهج واما وقت لبعض
النفس فثنا تلك الوجوه فقال (طالحار) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامر لها كما ينادر
من المارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيميائيات التي هي لانها في اطرافها (بغير كيفية
غير ملازمة) لا للجسام التي تدركها (اذن شبه التفرق) لما عرفت عن ان الحرارة تحدث فربما
ولاشك ان التفرق حالة غير ملازمة للجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير
ملازمة على حسب التفرق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (في الكشف) اي في فعل الحار

٤ عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت المنطق

عند الشخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المروض الكيفية المذكورة والاضحية بالحق انها مجموع العارض والمروض كما صرح به الهمم ومبشر اليه الشارح فياصاني قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل المراد من الصوت الآخر هو الذي لا يكون مكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا حلف الواحد يمكن ان يلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فهما لا يصح ان يراى الامتياز عن جمع الاصوات التي تشارك في الحدة والثقل كما قل

قوله من حيث هو منسوخ (اشارة الى دفع اعتراض السيد السمر قندي الذي اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا تميز في السمع على ان يكون ما به التميز مسموعا ثم لو قيل تميزا بالسمع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المنوع من حيث هو مسموع انما هو بان يسمعون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

قوله فلانهم من الكميات المحضة والمأخوذة مع اضافته قد مثل للشارح في مباحث الكم التصل عن المباحث للمشرعة متى كونها من احدهما لكن انما يتبين اذا جعل موضوعها فوجودا في الخارج واما اذا حصل الوجود من الصوت في الخارج امرا بنيتها غير متقدم على قياس ما قبل في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والتصير الثمان بالصوت المتمد على منتهى الصدرى ولا يصحونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المرق وفيه من الفلاسفة

قوله وان كان يتعين ههنا السمع فان الطول الخ (الظاهر من سياق كلامه ان غير يتعين اذا كان على صيغة العلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة واراد به ههنا حيث كان موضوعها الصوت فان الكلام فيه وتؤيده قول الابهرى كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها السمع انما هو في صورة الطول وانت شير بان تضمن ههنا ليس على متعارف في الطول اذ ليس السمع ههنا جزءا من

في القابل للكشف كية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها انبض الطعم وابتعدا عن الملازمة وافرغ من ملائمتها بعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفرق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنهها عن النفوذ فيه فيجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المتجمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ غلبة البعد عن الملازمة (و) بفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا لانها تكون في عدم الملازمة (قوية) اي دون ما ذكر اولا (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحارفة) اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون قاصدا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحار والحار لم يبعده عن النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفرق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملازمة (و) بفعل الحار (في) القابل (المتعدل) بلوحة وهي بينهما) اي بين المرارة والحارفة في عدم الملازمة لان مقاومة المتعدل للحرارة اقل من مقاومة الكيفي واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفرق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المتعدل اضعف من المرارة في عدم الملازمة واقوى فيه من الحارفة (ولذلك) اي ولان اللوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحارفة (تحيل) اللوحة (الى المرارة) من (و الى الحارفة) اخرى) اي يكون طعم المالح ثارة قربا من المرارة بحيث يتوهمه مر وتارة قربا من الحارفة بحيث يتوهمه ريق (والبارد بفعل) كالحار (كية غير ملائمة متوسطة بينهما) (ا) اذا اخذ لطيف الرمد المر وخط بالده وطبخ حصلت اللوحة) وهذا ما قيل من ان سبب حسوثة اللوحة مخالطة وطوبى مائية قليلة الطعم او بدت به اجزاء ارضية بحسرة رية راسع المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت اضرمت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصلب المياه لمحا وقد يصنع المالح الرمد والقلى والتوردة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفي ويقلى ذلك الماء حتى يتعقد لمحا او يتراحق يتعقد بنفسه (والبارد بفعل) كالحار (كية غير ملائمة اذن شبهه التكشف) الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمة اقل من عدم ملازمة التفرق في وذلك كانت الكيفيات الحادثة واسطة التفرق في اشد في المتأخرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكشف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملازمة على حسب مراتب التكشف في القوة والضعف وبالله الاشارة بقوله (في) التكشف) اي فيفعل البارد في القابل التكشف (عفوصة لانه يتضاعف التكشف) يعني ان التكشف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكتفه تكشفا بلغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المتأخرة (و) بفعل البارد (في) القابل (اللطيف حوسنة) لان اللطيف لا قاوم البرودة فينفذ في اعرفه ويكتفه تكشفا اقل بكثير مما في القابل التكشف فيحدث فيه كية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملازمة العفوصة في كية ارضيها الحوسنة والى ما ذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد (تكشف) القابل اللطيف (ببرد و بفرغ) فيه (بلطافة) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملائمة) اي عدم ملازمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك ان الصواب يمد بلهما باقل كما شترنا اليه (ولذلك) اي ولان الحوسنة تحدث من فصل البارد في اللطيف (فان التفرق المفيض) لشدة برده وكنائته (كالحار زاد مائية) ولطافته واعتدل قليلا باختل الشهي المتضخ (ازداد حوسنة) بفعل البارد (في) القابل (المتعدل قبضا وهو) في عدم الملازمة (دون العفوصة) وقوى الحوسنة لان تكشف البرودة في المتعدل اقل من تكشفها في الكيفي واكثر من تكشفها في اللطيف على قياس ما مر فحدث فيه كية عدم ملائمتها بين بين وهو اللطيف وكونه في عدم الملازمة فوق الحوسنة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فانه اشار بقوله (اذا انقص بعض باطن اللسان وظاهره) معا فيفتر الطبع عنه نقرة شديدة (والفايض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النقرة عنه في تلك الغاية (والمتعدل) الذي هو بين الحار والبارد (بفعل فلا ملائمة) وذلك لانه

٢ مدلول الطول بل مروضه وان القصر ايضا
يتضمن ههنا المدحوع وان كان المراد تضمن
مروضه تتحقق في القصر ايضا لكون الصوت
زمايا البنية فلا وجه وجهها لتخصيص الهم
الا في الكلام على تبادر ذلك من : اطول
دون القصر وهذا التبادر مما لا ينكر
قوله فلهما موعان ذكر في حاشية التبريد
ان ملازمة الصوت وعدمه مادي وكن
بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعاقبة
بالخصوصات وكان الشارح انما عدما ههنا
مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما عند كل
من الطبع

قوله وهذا النسب بما بحث الهمرية قال رحمه الله
لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة
مركية من الحرف ويقولون للكلمة الصوت كذا
فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع الصارص
والعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم
ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة
المركية من الحرف على تقدير كون الحرف نفس
الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض
باسم العروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة
عن المجموع تسمية لكل باسم الجزء ومن البين
ان الثاني انيب وبما ذكرنا يظهر ان كون الحرف
عبارة عن نفس المعرض انيب بذلك القول من
المذهبن الاخيرين اذ لا يجازي ذلك الاطلاق
على هذا التقدير اصلا

قوله اما مصوتة الخ انما سميت مصوتة
لاقتضائها امتداد الصوت وسمى ما قبلها
صامتة لعدم اقتضائه ذلك

قوله اذا كانت ساكنة متولدة ان اعتبر هذا
الشرط بالنسبة الى الالف فالارد بالالف اهم
من الصركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط
بالنسبة اليها من المراتد المتولد حصولها في اللفظ
باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من اصول
الكلمات

قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشراك
اصح من الهمزة كما تحصل من تحريك الالف
في اول الامر كذلك تحصل بتجديد المصوتات
الى غايته فان نهاية تجديد المصوتات الى الهمزة
بالاستقراء وليتيسر ان الاصوات انما توجد
من الانشباع القضي لمرج الهواء الداخلي
المتجمع في الرية ولذلك الانشباع حد مخصوص ٢

لا يفرق نغما شديدا ولا يكثف ايضا تكشفه قو بابل فعل فلما بين بين فحدث منه طعم ملائم
(وهو) اي ما يحدث من فقه (في) القابل (الكثيف خللاوة) وذلك (لشدته المقاومة) بين القابل (الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمعت اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفرق والكثيف البليغين
فيحدث هناك كيميائية هي في غاية الملازمة اعني الخلوة التي هي عند الطعوم ملازمة للامر جزء المعتدلة
والذواها شاهدا لقوى الذاتية (و) هو (في) الطيف الدسومة لثقل المقاومة) بين القابل (اللطيف
والفاعل المعتدل فتتفاد اجزاء الفاعل فيه ويشمل فضلا ضيقا ملائما (فيص) منه (بكيفية ضيقة
ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل الفضة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون
تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك
كيفية ملائمة هي اضعف من الخلوة واقرى من الدسومة لان هذه الكيفية لا تؤثر في الذاتي
لضعفها والجسم الحامل لها لا يتغذيه لوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يصح بهذه الكيفية (لعدم
التأثير) اي تأثير القابل المعتدل في القوة الذاتية (لعدمه ولا بكيفية) اي طعمه (فلا يحصل به)
اي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضيقة الا ان حاملها لطيف يتخذ
في الذاتي فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيصير بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر
ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الخلوة الا انها غير محسوسة احساسا متبرا (و) يقال التفاهة
لعدم الطعم (كأفي الاجسام البسيطة (ونسي) هذه تفاهة (حقيقية) والتمصف بهذه التفاهة يسمى
فلقها وسماها (و) قال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتصل به) اي من
ذلك الجسم (ما يحاط بالطوبى) العالوية (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة
لادراك بالقوة الذاتية كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتل في تحليله احس منه) بطعم قوي
حاد (كارتيز) اي يجعل الصفر زنجار اجزاء صافرا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية
هذه وتقوم بعضها من العود في الطعوم هوائية بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها ههنا باعدت
لألطافة في الموجبات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر
بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يطله
ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهند به وقد ذكروا ان احسن الطعوم الخرافة ثم المرارة
ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من الرم السالح كانه مر مكسور يربو به بادرة
لما صرفت من سبب حدوث الملوحة وبدل ايضا على تأخر الملوحة من المرارة في الصفوة ان البورق
والخ المراسخ من الملح المأكول وابد الطعوم المفوضة ثم القبيض ثم الجوفضة فان الفواكه التي
تحو تكون اولاً مفوضة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخت الشمس مالت الى القبيض
ثم الى الجوفضة ثم تنقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص ولكنه في الاقلب اكثر
بردا منه لشدته غرضه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل
على انه احسن من الر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذ لاجل اضافته واعترضوا بان الكافور
مع شدة برده ومع ذلك الشهادة و بعض القناء والبخار والمسل حلوا حار والزت دسم حار
والدماغ دسم بارد وكثير من الادمان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المرارة والدمس وغلبة
الحرارة على الحلو والدمس اما لترب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم والعارض اوردته ذلك

وفصله الى الكتب الطبية (في) المقصد الثاني هذه هي الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة)
كامر (وتتركب منها طعوم لانها ذلها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذات طعوم بسيطة
مختلفة المراتب التي لا تقتصر في عدد فانها اذ اركبت احسن من المجموع بطعم واحد من صك
من تلك الباسط (واما بحسب تركب الاسباب) المتضمنة للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك الباسط حصل فيه طعم مركب منها
ولا شك ان في كل واحد من التركيب والترك المذكورين كثر غير مفصصة فتعدد الطعوم المركبة

٢ لا يمكن الزيادة عليه والايخرج كل ما اجتمع في
الربة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى
اخراج الهواء الى ذلك الحد وقت الطبيعة
عن ايجاد الصوت وانقطع لنفس وهناك يخرج
الهيئة

قوله وكالفاء والقاف (في كون القاف
من الزمانية . لصرفه خفاً بل الظاهر انها آتية
صرفة فاعلم

قوله فان القالب على الظن انها زمانية) قبل
ان كانت مما يمكن تعديها بلاثوهم تكراراً مناسب
ان يجزم بانها زمانية لاضحية الظن ويمكن ان يقال
ذلك الامكان ايضا مقننون فهذا منشأ غلبة
الظن بما ذكر

قوله الان الحس لا يبشر بما في ازمته) اضافة
الازمنة الى تلك الحروف مع انها آتية باعتبار
كونها ازمته معروضاتها

قوله وكذلك ان ليسا لم يجزوا الوقف على
الصرك) ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة
منصرفه ان تكون في ثلثة احرف لان الحرف

الاول يحرك البنية لما عرفت والاخر ساكن
في الوقف وينتهي مدرة فكر هو مفارقتها
وفصلوا بينهما بثلاث لفصل الاعتدال وذلك

الثالث لا يحتاج الى تعديل آخر لانه لما جاء عليه
الحركة والسكون من حيث هو متوسط لا يتحقق
النافرة بينه وبين شيء من طرفه وايضا الحركة

الابتدائية نقل من الحركة المتوسطة فالتأخر
بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسطة
ويؤكد انه اذا حصل التعلق بصرفين متحركين

حصل ضرب من اللال فيستند بالسكرن فوق
ما يستلذه اذا كان التعلق بالحركة الواحدة فقط
كذا في شرح المختص

قوله ظان الامام الرازي الخ) هذا الكلام وكذا
اكثره ذكر في مباحث المعوجات فتقول من المختص
وشرحه

قوله الاهدء الحركات) قيل ان اردت تلك الحروف
تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف
القصان مع الحكم بكون الطرف الناقص

هو الحركة الناقصة بلا شاعها لكن ينبغي ان
الطرف الناقص حيث لا يكون كالزمن في طريقته
وان اردنا ان لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من

اعتبار الاشاع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا
يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات ٢

ايضا تجرب تلك الكثرة) وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك
(نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والمقابل المذكورين (كيان الايون) مثلا
(مع مرارته يردت يد اعطيا) فيخيل انه بارد فيتنقض به ما ذكرناه من ان فاعل الحرارة هو الحرارة لكنه
يخيل فاسد كما يشق قوله (فربما كان ذلك التبريد لانه) اي الايون (بحرارته) وتعضيته (يستطو اروح)
ويحاله ايضا اذ من شأن الحرارة احدث الليل المصعد والتحليل واذا فعل بعض من الروح الخليل
لحرارة التريزية وانبسط بعضه الباقي (حتى يتخلو من كره) اي من كرا اروح فانه يجوز تأنيده (فيحصل
بالعرض منه) اي من الايون (تبريد) فانه لما زال المعضن عاد اجزاء البدن المتعضية للبرودة بطباعها
الى تبريده . فهذا التبريد ليس فعلا لايون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الايون
بحرارته كما كان منعه من فعله فلا تنقض اصلا ولكن هذه القعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع
عديدة (فن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو الشاعفة) المركبة (من مرارة وقبض
كافي الحضض) بضم الضاد الادنى وقصها ايضا هو صمغ مركا لصبر مشهور يشاوي به (و) نحو
(الزعوق) المركبة (من ملوحة ومرارة كافي السفة) واشبعة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اديم
مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في السسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان والمركب من المرارة والقناعة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه
الطعوم هل هي كليات حقيقة او تخيلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما كانت بسبب انها
تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا فيترك من الكيفية الطعمية والتأثير الذي امر واحد لا يجز
في الحس قصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص فغير حلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصعب
في بعض المواضع تفرق واحضان فيسمى جهة ذلك حرافة وطعم آخر يصعب تفرق من غير استبان
فيسمى ذلك المجموع حوصة وطعم آخر يصعب تكثيف وتجبف فيسمى ذلك المجموع حوصة
وعلى هذا التماس فلا يتحقق حيثئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في انفسها بل يجوز
ان يكون تعدد حقاقتها منبها على هذا الغيل وقد اجل المصنف هذا المعنى في قوله (وور ما ينضم اليها)
اي الى الطعوم (كيفية لمسة فلا يميز الحس بينهما) اي بين الكيفية الطعمية والكيفية الحسية
(فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) فغير من سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفرق وحرارة) مع طعم
من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجبف) مع طعم من الطعوم (فيظن)
مجموع ذلك (حوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذا يؤمن ان تكون الحرافة
والحوصة من هذا الغيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عصارته انها طعمان حقيقان بلا شبهة
الا انه قد ينضم الاشباه فیهما في بعض المواضع في النوع الخامس في الكيفيات المحسوسة
(في المشعومات) المدرجة بالقوة الشاعفة (ولا اسم لها) عذنا (الامن وجوه) ثلاثة (الاول)
باعتبار الملازمة والثانية فيقال (الملام طيب والمتنافر شتان) الذي قد يحسب ما قارنها من طعم
كالبقال رائحة حلوة او رائحة حامضة ٢ ثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والنعناع)
وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير متحصرة كمراتب
الطعوم وغيرها

الفصل الثاني

من اصول الاربع التي هي في اقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) اي المختصة بذوات الانفس

في الكيفيات

قوله (اي المختصة بذوات الخ) التأكيد بالتصريح بهوم عدم وجودها في ذوات الانفس
التي ليست من الاجسام المتصرفة وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام العقلية ايضا لكون

٤ بلاشباع فلا يثبت بعينيتها لها واجيب ثارة

باعتبار الاول ومنع وجوب ككون الطرف
النافع على حد ذاته ثارة باختصار الثاني ولا
حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات
مجردة عن الاشباع من افراد الصوتة ايضا
اذ ينضم الصوتة الى مقصودة هي الحركات
ومعدومة هي الحروف المخصوصة كما يأتي الآن
ولسوف وجوب اعتبار الاشباع من الاصل - بتدلال
ايضا لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل
لما كانت تمام الماهية القائمة تلك الحروف كما
ان بعض ما هيئتها تلك الحركات قطعاً ويرد على
الجواب الاول ان الحروف المذكورة تاذرخرجت
عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف بالانقاص
وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض
الحروف الا ان بين ان وصولها الى ذلك الطرف
ابتداء جزء منها مع بقا اجزاء اخرى في الصادرة
وبه تدفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا
اذما كالتزام خروج الحروف التي ادعى بعينيتها
الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة واي
فائدة لاطلاق الصوتة بالمعنى العام على تلك
الحركات واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون
الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع
قليل او كثير اول المستفاد ولو ثبت لم ينتج الى
اعتبار جانب نقصان كالاتفي فاعلم

قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة حسياً بيان
للأزمة وقوله لكن الحس بيان لبطان التماسي
واغرض من هذا الوجه بان حصول الصوتة
بتدريج الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على
كون الحركة الممتدة بعضها منها

قوله وانقلها الضمة الخ) هذا الذي ذكره
من النقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه
واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك
بحسب اختلافها فمما في شرح النقص
قوله حقيقة وحاشا (اعترض عن البسيط
حسلا حقيقة كالراه

قوله والحركة زمانية) فذكر ان معنى حركة
الحرف ككونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها
مصوت مخصوص من الصوتات زمانية الحركة
منوعة فلا بد لها من دليل

قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجاب بدهوى
الضرورة الوجدانية في ان الحرف ليس بعد
الحركة

قوله واغرض من الخ) قد يجاب به لما ابطان

من الاجسام العنصرية فقول المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد
في الحيوان دون النباتات والجماد وعلى هذا فلا ينفع ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والقدرة
والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل يثبتها للواجب
وبغيره من الجبررات لم يجعلها متدرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقبل المراد ما يتناول النفوس
الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقتضاها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة
التدبير والتدبير كما سيورد ذلك عليك في مباحثهما (فاعلم) الكيفية الفسائية (راسخة) في موضوعها
اي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يصير زوالها (سميت ملكة والا) اي وان لم تكن راسخة
فيه (سميت حالا) لقبولها للتغير والزوال بسهولة (والاخلاف بينهما بارض) - فشارك في الفصل
(فان الخ) بينهما نصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية الفسائية الواحدة بالشخص كالكتابة
ملا تكون في ابتداء حصولها حالا واذ انقضت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كالان الشخص
الواحد قد كان مسيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها

سيا لكوني

حر كاتها ارادية فالاول تركها وترك التعر يع المذكور بقوله قليل الخ وان اراد بالانفس ما يتناول
النفوس الفلكية ايضا كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي يتعلق بذوات الانفس
فهي التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه ان يقال التفتيد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان
ان الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام العنصرية **قوله** (وصل هذا الخ) يشير هذا
اللفظ باختصاص عديم الاتيحاد بآراء الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني ايضا مضيق
فالجواب تأخير بيان صدم الاتيحاد عن القولين اترك قوله وعلى هذا بان يحصل قوله
فلا ينفع من جملة كلام القائل **قوله** (كالحيوة والعلم الخ) ولو بعض التماسي على
ما سيظهر لك من مباحثها **قوله** (والجبررات) ثبوت ماسوى العلم من الحيوة والقدرة والارادة
للمجردات اعني العقول عند مثبتة على بحث **قوله** (خلى ان القائل الخ) فان التكلم القائل
بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلية في الكيف لما ذكر في محله ان التقسيم ضده
الى الجوهر والعرض ماسوى الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور بجعل علم الواجب
والجبررات نفس ذاتها وما على ما اختاره الشيخ في الاشارات من ان علم الواجب والجبررات
حصول فالظاهر دخوله تحت الكيف **قوله** (سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة **قوله**
(حالا) من القول بمعنى التغير **قوله** (بمرض) وهو الارسوخ وعدمه ولما كان كونه مارضاً
بديها لانه مقس الى الصل والذلي لا يكون حصوله بالقياس الى التغير لم يتعرض لدليله ففعله
فان الحاصل بعينها الخ - ثبته على البديهي بعض جزيئات في الشفاء وليس اخفاق الحاصل والملكة
اخفاق نوعين تحت جنس فان الاتصال بينهما ليس الاجمال التبعة الى التغير وزمان التغير وهذا
افضل باعراض لا بفصول داخله في طبيعة الشيء ولا ينافي ان يكون بين الحال والملكة اتينية
بين الشخصين بل يجوز ان يكون بينهما اتينية ما بين شخص واحد بحسب زمانه كالصبي والرجل
فانه ليس يجب ان يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته وان كان قريبا بالاعتبار فان الشيء الذي
هو حال ما ابتداء يخلق او يصنع لم يستقر بعد في انفس اقترن عليه وانطبع انطباعا يشهد ازائه
فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهى واما ما قيل ان الاختلاف بالثمة والضعف
يقضي الاختلاف بالثمة على ما قرر عند المشائين فاجابه ان ذلك على تقدير ان يكون الاختلاف
في حصوله لان ثبته لا في حصوله في الحال كما افاده الشارح فليس سره في حواشي شرح حكمة الدين
قوله (كالكتابة) اراد به مبدأ زصور الحروف بالخط وفيه ان كونه في الحقلين شيئا واحدا بعينه
يحل بحث **قوله** (وكل ملكة الخ) اي مكتوبة على ما في الشفاء فلا يرد ان الملكات الخلقية كصمة

٢ تقدم الحركات على الحروف بالضرورة والوجدانية والغرض ان الصامتات التي والحركات زمانية والاتي بتسهيل وجوده مع الزمانى معية زمانية استعمال وجودهما بتلك المعية

قوله وبه نابع ايضا بطلان (خ) وجد البطلان انه لا يثبت تقدم الحرف على الحركة بل يجوز معية حاجيا ان يكون من قبل الشرط التام من غير لزوم تقدم الشرط على الشرط وايضا لما يتقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على الصوت الماختر المتجاذب الى ذلك التقدم فان تأخر الصوت مبنى للدر فلو تقدم بلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستند لتقدمه بالجله لا يلزم من عدم امكان الابداء بالساكن ان يكون الصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم من ان الصامت لا يحصل الا مع الصوت ولاستحالة فيه وبما ذكرنا يظهر ان المراد بالصوت في قوله والاتوقف للصامت التقدم على الصوت المقصور اعني الحركية لا الممدود الذي هو احد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف الصوت لان الحركة كامر هي كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عليه احد الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عليه البنية هكذا يجب ان يفهم الغام

قوله فكان ردينا لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج

قوله ومن ذلك يحتاج ايضا الى ما يودي الطيم (الهي) اي مع انه مشروط بلس القوة الذاتية للذوق مشروط ايضا بلسا الحس آخر حامل للذوق وهو الرطوبة العسائية وكان المقصود من هذه الصيغة ما غادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع ما نقله ابن اسعوي ان ايضا اشتراط فيها اللبس غاياب لان في اللذوقات البين وفي السموات لساواخذ وهو ليس الصالح الهوا المتوج الواصل اليه

قوله حصل اقسام تسعة في قسم الطعوم (بسمها) ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلث اثبات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وطاعه على القيد والتبشر المرتب حيث قال ٢

كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويقتبه فرد آخر فيختلج بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان مستكنا واسمها فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا يشخصه بل نوعه (وهي) اي الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباح فذكر اولا الحياة ثم العلم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والام وغيرهما في النوع الاول الحياة في مقدمها على سائر الانواع لانها اصلها ومستنبطها (وفيها) اي في الحياة (مقاصد) ثلاثة (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تدفع تلك القوة اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات المتصير بقاءه مزاج مخصوص يناسب الاتما وللخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كسابقا في فصله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المعنى بالاعتدال النوعي (و يفيض منها) اي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصرى اعتدال نوعي يلقى حيواني فاض عليه من البسدة قوة الحياة ما يثبت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى الحركية الى جلب النافع ودفع المضار كل ذلك يتقدم بالمرزاعايم فالحياة تابعة لاعتدال المذكور ومتبوعة للعدل من القوى الموجودة في الحيوان وقد تبين ان الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بينهما لانها قوة اخرى مستترة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) في كتاب القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اي الحياة (غير قوى الحس والحركة) وغير قوة التغذية) والتبعية (وبدل عليه) اي على التغير المذكور (انها) اي الحياة (توجد للملحوج) من الاعضاء (انهم الحافظة) في الحيوان (الاجراء) المتصير بالعدا الى الانفكاك (عن) التعفن (والتفرق والي) الا ترى ان العضو الميت ينسارع اليه هذه الامور (وليس له) اي العضو الملحوج (قوة)

❦ سيا لكوني ❦

الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا **قوله** (كانت حالا) اما يشخصه او بنوعه **قوله** (وانت تعلم الخ) اعراض على المصنف بان قوله فان الحال بينهما تصير ملكة انما ثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت ان دفاعه بما حذرناه **قوله** (انواع خمسة) اراد بالانواع اعم من الحقيقة والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا **قوله** (القوى الحيوية) اي الموجودة في الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحية **قوله** (وتلخيصه الخ) لا يتخفى ما فيه من الاجال والتفصيل ما في القانون انه كما يتولد من تكاثف الاخلات بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو اوجزه من العضو قد يتولد من بخارية الاخلات واطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما ان الكبد بعدن الاول كذلك القلب بعدن الثاني وهذا الروح اذا حدث على مزاجه الذي ينبغي ان يكون له استعداد لقبول قوة هي التي تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الاخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تتحد في الروح والاعضاء الابدع حدوث هذه القوى **قوله** (في كتابات القانون) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم تعطل يمد هذه القوة فهو الحيوان الا ترى ان العضو الملحوج والعضو المتحد فائد في الحال لقوة الحس والحركة المزاج فيه يمنعه عن قبولهما اوسدة طارئة بين الدماغ وبينه في الاعصاب التمتعة اليه وهو مع ذلك حي والعضو الذي يعرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له ان ينفض وبسدة فاذا في العضو الملحوج قوة تحفظ حيوته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لثبوتها بسبب صحة القوة الحيوية وانما المانع هو الذي يمنعه عن قبولهما بالفضل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفا في ان قوله وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقيد بقوله في الحال وبالفضل صريح في ان مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث

- تيز تخرج است ونك شهور اكبر •
- در لطيف وكثيف وادسط حار •
- آورد وشي وعصو صت وقص •
- كر پروت بدان سه كرد ديار •
- دسم وحلو وقفه شود آري •
- معتدل را بدان سه باشد كار •

قوله غير محصورة) قال رحمه الله عدم الاختصاص ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تفرض في الشدة بتصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيق والافهم ومبالغة في الكثرة **قوله** وايضا الحيار والقرع والخطبة النية قد يجلب عنه بان طعم هذا الامور راجع الى احد انواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسة لا يميز الحس بينهما فيضيل ان طعمها مغاير للاتواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسعى تخفيفه

قوله الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ في الحدوث بالناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكشف بكيفية غير ملائمة للصمم الذي هو محلها غايي يكون هذه الكيفية مبرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذاتية ولو اعتبر في كيفية الحدوث تأثيرات هذه

الفاعلات ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الناتجة كان اظهر فيها الا ان كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائم الا بالحق

قوله اي الحرارة) اعالي حذف الضائق او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بجملة

هي نفسها كما مر نظائر في صحت الوجود ويكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قوله فيكون ارضا اقوى) قبل عليه الحرارة المحتمة وان كانت اشد تأثرا لان كثافة الغالب ينجم بعض التأثير والحرارة الغير المتجمعة الاجزاء وان كان تأثيرها اقل من تأثير المتجمعة لكن لطافة الغالب لا يمنع التأثير بل منعه فكون الارض في الاول اقوى محل نظر

قوله لكنه يكون غائبا) الاظهر ان يقال لكونه غائبا لانه دليل كون اثره في صغيرا

كافهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك الا بالحق على الذوق

قوله وتحققنا الخ) قبل اللازم من هذا العقيد تأخر اللوحه عن المراته لاتقدمها على الحرارة

٢

الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الحار فانه ايضا نافذ في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغارة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والحركة واما غيرتها للقوى الطبيعية التي تصرف في الاذعية فيدل عليها قوله (وتوجد اي الحياة في) العضو (لذلك) غايه لولا يمكن الحاصل بالمعنى والفرق (عن عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (في نبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا مغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة اجناس القوى النفسانية ووجنس القوى الطبيعية ووجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند اطباء والانسان من بينها قوة رابطة يدرك بها العقولات ويتوصل بها الى ما يخص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) بما ذكره ابن سينا (ان لا نسلم ان القوة) اي ان قوة الحس والحركة (معقودة في) العضو (المفلوج) ان قوة التغذية معقودة في العضو (الداليل جواز ان يكون الفعل) اي الاحساس والحركة والتغذية (قد تختلف عنها) اي عن القوة الموجودة فيهما (لما تم) بينهما من فعلها والحاصل ان القوة في العضو المفلوج هو الفعل اي الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة النفسية لهما معقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لعدم المتعدي وكذلك القوة في العضو الدال هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة النفسية لهما (ولا نسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية في الحيوان) وجوده في النبات) حتى يلزم من مغارة الحياة له ذية النبات مغايرتها لتأدية الحيوان وذلك (لجواز ان تكون قوة التغذية في النبات مختلفة بالحقيقة عنها) اي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (ان قد يشترك في الحقيقة في لازم واحد من عمل واضره) الفصل الثاني في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالذية لمخصوصة وهو جسم) مر كب من العناصر (له صورة) تومية (لمخصوصة) ولذلك الجسم (كيفيات تومية) اي تنبع

في سيات الكون

يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باحتمال الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب واما لاحل ان يكون القوة واحدة ويختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقامت في القوى النفسانية والطبيعية ايضا ولذا قال بعض شارحي القانون اسم ان العضو الحار اما نافذ لذات الحس والحركة واما لكه لهما واما لقوةهما وكيف كان يصح الاستدلال على التباين بين القوى الحيوانية والقوة النفسية وما قبل ان هذا التوثر يتأبدل على مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع غايه الحيز **قوله** القوى النفسانية خدقوع بان مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع غايه الحيز **قوله** (في العضو الدال الخ) قبل ان في العضو الدال قوة التغذية موجودة الا ان المحلل اكثر مما يختلف **قوله** (جنس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى المدركة التي معدنها الدماغ وحسن القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتبعية التي معدنها الكبد وقوة توليد الكل التي معدنها الانثيين ووجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة واطلاق الجنس عليها اما لالازم اذ وجب اول اختلاف اوضاعها بحسب اختلاف انواع الحيوان **قوله** (كما هو المشهور عند اطباء) خلافا للفرقة الثانية وجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هي قوة الحس والحركة **قوله** (ولا نسلم ان ما هو قوة التغذية الخ) في القانون ولو كانت النفسية بما هي قوة مغذية تعدد الحس والحركة لكنت النبات قد تستد قبول الحس والحركة انتهى وفي التقيد بقوله بما هي قوة مغذية اشارة الى ان المراد مطلق النفسية وهو القدر المشترك بين الحيوان والذيات فلا ورود للتعقيد **قوله** (اي تنبع هذه الكيفيات) التي من جعلها الحيوية فتكون مشروطة بصورة التوعية المشروطة بالذية لمخصوصة وبهذا ظهر غايه قوله ولذلك الجسم كيفيات تومية وان تفسيره بان تنبع هذه الكيفيات تلك الصورة التومية لمخصوصة لقوم الكلام لا يدخل له في المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال

٢ حتى يظهر به كون اللوحة متوسطة بينهما

فأما

قوله فإن الأجزاء الأرضية تعادل لاشتراط الاعتدال

قوله يعني أن الكثيف الخ لا يضيء عليك أجماع مثل التمثيل المذكور في الفرق بين القابل للكثيف والطيف في الحرارة

قوله وفي المقابل الخفيف جوثة اعترض عليه بعض الأفاضل بأن الصبر وكذا اللبن ربما

يقتصر بالحرارة الضعيفة دون البرودة ويجب بأن فاعل الجوثة يروى غير شديدة فإذا كان جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيقبل البرودة الغير الشديدة جوثة ويغلظ منها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك وأما إن الشيخ في مباحث الاختلاط

من القساوتين جعل فاعل الجوثة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فيهما تتنافس وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وإن جعل الحرارة

في بحث الاختلاط فاعل الجوثة في البلم الحامض لكنهما فاعلة لها لا ولا وبالذات بل بالعرض فلا يتنافى كون البرودة فاعلة لها لا وبالذات وتحققه أن البلم الحلو كالصبر حامضاً لخاصة

شي قريب به وهو الورد الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو أن يمرض بالبلم الحلو ما يمرض لسائر العصابتين من

الفيلان ولا بسبب الحرارة القوية ثم القصص ثانياً بسبب استيلاء البرد فطرارة القوية موجبة للفيلان وتحليل الحرارة القوية وجذبها إلى نفسها بسبب

التجانسة ثم البرد المستولى سبب من الأسباب موجب الجوثة فيكون الحرارة فاعلة للصمونة بالعرض لا ولا وبالذات وبهذا استولى البرد

الخارجي على البلم الحلو بجمعه

قوله ولذلك فإن الثمر المنص التليل في معنى الشمر طول ذلك جاز دخول الماء في المثل نظيره

قوله تعالى لا يلاف قريش إلى قوة فليعدوا **قوله** وسينال السبع من اللحم الماطله

قوله وأجزاء صفراء البصرة بالواو لا بواو كما في بعض النسخ لأنه تصرفه لغيره زنجاراً كما نقل من الشارح

قوله من اجتماع الحرارة قال زحمة الله تعالى يعني أن الهندية قد وجد فيه التفاهة من غير احتمال فلو كان المراد بالتفاهة المعونة فيها لانتهاه ٢

هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فأنهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الأربعة ومن مزاج متعدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يرض عليه صورة نوعية حيوانية مستتمة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني التولد من بخار به الاخلط الحامل قوة الحياة إلى أعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم إن بقائه المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما للغير بقائه الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فإذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الأسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضطعلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة الطبيعة (وكذا الحياة عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ماذكرها الحكماء بل (هي ملغ من الأجزاء) أي الجواهر الفردة (غومها) أي تلك الأجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الأجزاء مع ذلك التأليف والرادان لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الأجزاء وذلك لأنهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ويحتمل معاشراً لأشاعة) لا لتشرطها) أي لا لتشرط البنية المخصوصة في الحياة (بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لا تنجز) بوجه من وجوه الانقسام والجزء (والذي يطل مذهبه) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (أنه) أي الشأن على تخدير الاشتراط (أما أن غومها جزئين حاجيتين واحدة فليزيم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (وأما أن يقوم بكل جزء منهما) حية على حدة وحينئذ فأنما يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطاً بالآخر وبأنه الدور) لأن قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بك وبالعكس (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطاً بالآخر من غير عكس وبأنه الترجيع بالمرجح) وذلك لأن الجزئين أحدهما الجوهرين متفان في الحقيقة وكذلك الحيوانان متفانان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم بحث (أولاً يكون شيء منهما) في قيام

❦ مسائل كونية ❦

التوى كيفية بقع الصورة النوعية بأها كيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره **قوله** (من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لأن الاعتدال الروحي ليس لتلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الاختلاط **قوله** فأنهم زعموا الخ يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجهين أحدهما من حيث الفاعل فأن الحياة تابعة للصورة النوعية المتفضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يتصل بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فأن الحياة لا تنفصل عن الاخلط الأعلى الروح الحيواني التولد من لطافة الاخلط التي لا تحصل إلا بالبنية **قوله** (التولد من بخار به الاخلط الخ) أي من ضرورة الاخلط بخاراً فانه جسم لطيف يتساري تولد من لطائف الاخلط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى إلى البدن فيعرق ثابتة من القلب يسعى بالشرابين هذا بمثل ما فصل في الكتب الطبية **قوله** (ثم إن بقائه المزاج الخ) أي بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المتعدل وحصول الاعتدال الروحي بقائه الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظتهما مدة بقائه المركب فلا اعتدال المزاجي متزوج للصورة النوعية في الحسوت تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار إليه بقوله ولذلك الجسم كقيمتين تبعهما من اعتدال خاص وغيره **قوله** (فإذا تغير المزاج الخ) عطف على جملة مدخول أن في قوله أنه لا بد في الحياة من جسم مركب إلى آخره لاهي قوله ثم إن بقائه المزاج الخ على ما هو **قوله** (بسبب من الأسباب) الداخلة أو الخارجة **قوله** (زالت الحياة) لما صرقت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية تنفرد في الأجزاء الضعيفة المتداعية إلى الانفكاد واضطعلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتفاض البنية وتفرق الأجزاء **قوله** (لأن الجزئين أحدهما الجوهرين الخ) يعني أن قيام الحياة لكونها

٢ التبر الحقيقية التي تكون في مثل الصفر المطلق أوها

على انتفاضة التي في الهندية وههنا بحث وهو ان الفهم من كلام الشارح ان ما ذكره من اجتماع الحرارة والانتفاضة في الهند به بطل القول بان المدد من الطوم هو الانتفاضة بالمتى الثالث ولا يبدل القول بانه الانتفاضة بالمتى الثاني والظاهر انه يطله ايضا بل القول بانه المتى الاول ايضا اذ لا يجمع وجود طعم مخصوص انتفاضة الطوم بأسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاضة احساس طعم ما فالانتفاضة المدد من الطوم على اى معنى جعل من الأخيرين يطله هذا الذي ذكره من الاجتماع نعم لو جعل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه متى ينفرد المصنف بزيادة بل ذكره وليس بمد كوفي في كتب القوم يناقش من الشارح ايضا فاسأل ويمكن ان يقال على تقدير ان لا يكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح ثباته رجاءه تعالى ان خبره عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من التوهم والمدد كوفي

قوله وقد ذكرنا ان بعض الطوم الحرافة ظاهر سابق من بيان كيفية حدوث الحرارة بدل على ان الحرارة بعض الطوم فانتفاضة ههنا

غافيه لكن سرده الآن

قوله ثم تنتقل الى الخلاوة قيل ينبغي ان لا يجوز الانتقال الى الخلاوة بعد الجوضة لما تقرر من ان حامل الخلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة امتضان الشمس صار طبقا ولذا حصل الجوضة قبلها بل صار الطيف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالامتضان وقد يجب بانه لاكثر امتضان الشمس بعد الجوضة قل ماية الجسم فحصل التفتيف والكثيف فبعضه فصار غايلا للخلاوة ولذا غير الشارح المألوف وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكر في التفتيف والجوضة

قوله من الاجسام العنصرية لان عموم كيفية الكثيفات لما تقرر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شيء من الكثيفات المخصوصة ناسب ان لاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية

قوله والاختلاف بينهما مرض فان الحال بينهما تعميم ملكة قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف في النوع عند المشائين ولا شك ان في الملكة شدة والحال ضعف يكون بينهما اختلاف يوجب على معنى ؟

الحياة (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعني عدم اشتراط الحياة بالنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان اردت بقاء حياة واحدة الجريئين معانها تقوم بكل واحد منهما فذلك ملاك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بجميعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بحمل متقسم فيقسم بانقسامه ان كان حوله فيه سر باثباته والا فلا (قد عرفت مرارا ان دور الميت ليس بالاطال) فختار ههنا ان قيام الحياة بكل من الجريئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلا زمان بينهما حياة لا تقدم فلا محذور على ان اقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دورا صلا ولا ان تختار الاشتراط من احدا الجريئين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كاد علمته في الاولوية) فانه) قال ههنا ايضا (ان ارد) انه لا رجحان في شيء من الجريئين (في نفس الامر) منع اذ يجوز ان يكون ههنا رجحان ناشئ اما من احدا الجريئين او من احدى الحياتين او من خارج ولا نعلم (و) لا رجحان (عندنا لم يقد) لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احدا الجريئين فقط لم يقد الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط النية وهو المطلوب فلتقيام الحياة باحد الجريئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالنية وتحقيقه ما مر آنفا (المقصد الثالث) فيما يقابل الحياة (الموت) عدم الحياة همان يشاء ان يكون حيا) والظاهر ان يقال عدم الحياة عما تصف بها وعلى التفسير بن فاقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة وعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية بخلافها الله تعالى في الحى فهو ضد ما لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى اليجاد (لا يتصور الاقياله وجود والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون اليجاد وتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الوجودات

❦ النوع الثاني ❦

من الانواع الخمسة (المروفيه مقاصد) ستعشر (الاول) الم لا يذيقه من اضافة) اى نسبة مخصوصة (بين العلم والمعلوم) بها يكون العالم حالا بذلك للمعلوم والعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) اى ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى يسمى) نحن معاشر التكلمين (التعلق) فهذا الامر المعنى بالتعلق لا بد منه في كون شيء عالما بالآخر (وما ثبت فيه دليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والمقابل به جماعة من الاشارة

❦ سياتكون ❦

عرضا يستدعى الجوهر لتقوم به والجز أن لكونها جوهرين متقاربان حقيقة الجوهرية وكذا الحيوان فلا اشتراط من احد الجريئين تحكم فلا بد ما يتوهم من ان القول بالجواهر الفردة ومثال افراد اغاها مذهب الاشاعرة فلا بد الابطال المذكور لاصل مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة **قوله** (عمن شاهان يكون حيا) اى شان شخصه اونوعه اوجبه على ما هو بمعنى عدم الملكة الحقيقيةين كما يتخص به ظاهر قوله تعالى • وكتم امواتا فاحياكم • وقوله تعالى • وآية لهم الارض الميتة احييناها • الى غير ذلك **قوله** (والظاهر ان يقال الخ) لان التبادر الى الفهم من الموت زوال الحياة ويدل عليه قوله تعالى • كل نفس ذائقة الموت **قوله** (وعلى التفسير الخ) لا اعتبار قابلية العمل **قوله** (التقدير) ولك ان تقول ان الخلق ههنا بمعنى اليجاد والوجود لا بالوجود المحمول فلا يضر كونه عدسيا لانه من الاعدام الحادثة في محله وما قيل انه على حذف المضاعف اى اسباب الموت فبرده ترتب قوله • ليلوكم ابرك احسن عملا • **قوله** (الم لا يذيقه الخ) فانما اذا ادركنا شيئا فلا خفا في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانها يحصل امر لم يكن لا يزال امر كان وما ذاك التخيير لذلك الشيء وظهوره فهذا التقدير ضروري واماموا ما هو فاصح يحتاج

بالشخص ثلثه تصير حالاته ثلثه تصير ملكة واجاب
عنه الشارح في بعض مصنفاته بان المتعنى
للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول
الكلي في جزئياته وسدقه عليها ما هو قسم
من التشكيك لاني ثبوت الجزئيات موضوعاتها
والحاصل ههنا هو اثباتي لا الاول فاعلم
قوله وانت تعلم ان قيل هذا فيه على قصور
في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي
مطلقا مع ان ما ذكره في جبر التحليل لا يجري
في بعض المواد

قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النور قال
بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة في
حقائق الاعتدال النوري ولها ذهب ابن سينا
في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال
النوري اذ قوة الحس والحركة ولم تعرض في شيء
منها اتوه الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دائمة مع
الاعتدال النوري وقوى الحس والحركة وجودا
وعصدا ولم يدل دليل على وجود امر آخر
مقارن لآثاره فالتحقق يقتضي ان يكون عبارة
عن المدارك الدليل الذي ذكره ابن سينا على
تغيرها لقوى الحس والحركة بخلاف كونها
ثابتة لها وليس دليل ولا شبهة يدل على ان
الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس
الاعتدال النوري

قوله اذ هي المحافظة قيل عليه ان المحافظة
تجوز ان يكون المزاج الحساس او تعلق النفس
بالبدن اجب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الحساس
الذي به قوام الحياة في الحيوان الساطق وغيره
وفيه نظر لانهم لا يمتنعون بالنفس الجوهر مجرد
بل جسد الاغصائل والحركات المختلفة اوسع
الادراك والعريك الارادي

قوله في العضو الذليل يمكن ان يقال توجد
الفساد في العضو في العضو الذليل لكن قوة
التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التفتد في وقتئذ
على التفتد بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم
مع انتفاء قوة التفتد فيه وفيه ان المتوهم
كون حيوة الحيوان نفس قوة التفتد وهذا
الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك
مخالفة للنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر

قوله جنس القوى الشخصية الحسية (١) القوى
الشخصية هي المدركة والحركة كما صرح به والنسبة ٢

وهو الذي مرفوع به صفة توجب تغير لا يحتمل التغير وقد عرفت انه المختار من تعريفه به عند
المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فقه امران العلم) وهو تلك الصفة (والعالية) اي ذلك التعلق
(والميت القاضي) بالافلاكي العلم الذي هو صفة موحدة والعالية التي هي من قبيل الاحوال عنده
واثبت (معها) قلنا فالعلم صفة والعالية فقط فلهذا ثلثة امور (١) العلم والعالية والتعلق الثالث
لاحدهما (واما لهما معا فلهذا رتبة امور) العلم والعالية وتعلقهما (٢) وقال الحكماء العلم هو
الوجود الذهني (٣) اي الوجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحسية
على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك مرفوع بمحصول
الصورة ولا شبهة فان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني
(اذ قيل على ما هو في محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالمتمتعات وكثير من الممكنات كبعض
الاشكال الهندسية الا ترى اننا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الاعتناء ولا شبهة ايضا فان بين
العقل والعقول تعلقا مخصوصا كما (٤) واتفاقا بما يتصور بين شيئين (متمايزين ولا تمايز الا ان
يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذا لا يثبت للعلوم ههنا في الخارج (فاذا) لاحقيقة الا لا امر الوجود
في الذهن وهو) اي ذلك الامر الوجودي في الذهن هو (العلم) واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة
العلم لا زلها (و) هو (للعلوم) ايضا فاما باعتبار قيامه بالقوة العقلية وباعتبار في نفسه من حيث هو
هو معلوم فاعلم والعلوم متعدد بالذات ويختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمدومات الخارجية على
هذه الحالة وجب ان يكون العلم بامر المعلومات كذلك اذا اختلف بين افراد حقيقة واحدة توحده
(ثم) ان الامر الوجودي في الذهن (فدبضا بقه امر في الخارج) بان تكون تلك الماهية التي انصفت
بالوجود الذهني تنصف بالوجود الخارجي ايضا (وعدلا يطابقه) بان لا تكون تلك الماهية موحدة في
الخارج (وبهذا الاعتبار) اي باعتبار المطابقة (لتحتمل) اي ذلك الوجود الذهني (الاحكام الخارجية)
من السواد والبياض والحركة والسكون ونظرا لما كان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تغل من امور
تعرض لها بحسب هذا الوجود وتخص به فلا تكون عارضا لها حال كونها موجودة في الذهن
ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الوجود الذهني يجرده
حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الحقيقة يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان

سبيل الكون

الى دليل وهو الذي يصر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق ما يتصور بين الشيئين وذلك في المحذات
قلت التعلق الملقى يتكبه التحدد والتكرر في المفهومات في نفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج
اول الذهن قوله (وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما
ولا يتوهم التناقض بين قوله قبل ولا بين ما سبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون
ربما عن الظل سواء كان مبنيا على المذهب المختار اولا قوله (ولاعراض الخ) لانه صفة ثبوتية
يقتضي ثبوت المتيقن له وللمناقشة فيه مجال قوله (فاذا لاحقيقة له) اي لاهية ثابتة لذلك
التي صرف الامر الوجود في الذهن اذ لا يثبت الا في الخارج اوفي الذهن قوله (وهو العلم)
فيه انما تقدم اعمايل على انه لا بد في العلم من امر موجود في الذهن واما انه هو العلم فكل ما لا بد
من ضم مقدمة وهي ان التعلق ليس بعلم العلم بوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما
فاذن العلم هو ذلك الامر الوجود اذ لا يثبت ههنا قوله (علم) موجود بوجود اصلي كسائر الكيفيات
الشخصية يرتب عليه الآثار في الخارج ككون محله عاللا وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث
هو معلوم موجود بوجود ظلي اذ قيس الى الوجود الخارجي فتدبركون جوهره وقد يكون عرضا
ولاشك في كون شيء واحد جوهره وعرضا بالاعتبارين فتدبر قائم من المراتبي قوله (اي
باعتبار المطابقة) اي باعتبار انه موجود في الخارج قوله (فان الماهية الخ) فعلى هذا التوجيه

لا يكون ويمكن العقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكمه) اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيزية (لابان تصور مرتبة من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر) بخلافه لاحكام الخارجية كالكلية والمجربة والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها (وبنى على ذلك مقولات ثانية) وبحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهى المسماة بالموارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية للاختلاف في عروض هذه الموارض لها فحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى هى عارضة لها في الوجودين فوضع ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت الموارض الذهنية مقولات ثانيا لانها في الدرجة الثانية من العقل واما ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت متممة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من المتمم او من المركز واما فانظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متممة وقد لا تكون الا ان الحكم باستماعها او لمكانها لا يمكن الاحال وجودها في الذهن (قال المتكلمون هو) اى كون السلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول

❦ سالكوى ❦

الطريق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المجموعات التى تصنف بها الاشياء في الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون الطريق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المجموعات سواء كانت صادقة او كاذبة يعنى باعتبار صحة انصافه للطائفة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا يشترط شئ يمكن ان يوجد وان لا يوجد يمكن الفصل اجراء المجموعات الخارجية عليها صادقة كانت او كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفا ليعنى عن المعنى المتبادر لكنه انسب بقوله (واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له لثلاثة اماكن للعقل ان يجري عليه حكمه الا لا يعرض له حكم فان الامر الوجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله وبحصول الكلام اى صلى اتوجهه الثاني قوله (ويكن العقل الخ) وذلك لان الحكموم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا يشترط شئ وهى ملحوظة قصدا فيمكن الحكم عليها بها وان كان عروض تلك الموارض باعتبار الوجود الخارجي قوله (لابان تصور مرة ثانية الخ) لان الحكموم عليه الوجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول على ان لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشئ قصدا قوله (وصالحة لان يحكم عليها الخ) لما عرفت ان الحكموم عليها هى الماهية لا يشترط شئ وهى ملحوظة قصدا وان كان في عروضها مدخل لوجود الخارجي الا ترى ان الحكم في الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الوجود في الخارج وان كان انصافه مشروطا بوجوده بخلاف الموارض الذهنية فان الحكموم عليها هو الوجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود في الذهن فيقدر فانه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه اقدام بعض الشاظرين قوله (واما لوازم الخ) اخذ لفظ الوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارت الى انها لا تكون مفارقة قوله (عارضة لها في الوجودين) للصفين او القدرين فيدخل فيه لوازم الماهية لا الوجود لها اصلا في كل واحدة من الملاحظتين لان الحكموم عليها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا في كل واحدة منهما قوله (في الدرجة الثانية) لاقى الدرجة الاولى سواء كانت في الثانية او الثالثة او غيرها قوله (واما الخ) فائمة جلية اخذها الشارح قدس سره من المباحث الشرقية وهى ان العارض الواحد بالنسبة الى الشئ الواحد محتمل ان يكون

قوله فاذا تغير المزاج (الانسب) فترجع هذه الكلام على جهة بقائه المزاج للصورة ان يقال فاذا اصبحت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فيقول الحجة

قوله (وكذا عند المعتزلة) دليل القرين ما شاهدته من زوال الحية بانتقاض البنية وقرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوى وبعدم سريان الروح في العضو يشددة ربط يمنع نفوذه ورد بان قابضة الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمنع بدون تلك الامور قوله (خفان في الحقيقة) قيل الاولى ان يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لانتفاخها في الحقيقة اذا اتفقت في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا البطلان لمذهبهم جميعا

قوله الموت عدم الحسوة) فية بحث وهو ان المعنى التقني لاسيا السعدي صورته محال كما ذكره في الفتوحات وقد ثبت عن النبي عليه السلام انه يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش ابيض فيذبح فلو كان الموت عدم الحسية لم يذبح في الحديث وجود المحال

قوله (والظاهر ان يقال الخ) هذا التصدير متفوض بقوله تعالى * وكنت اموالا فاحياكم * وبقوله تعالى * انهي ببلد ميتها * والاصل الحقيقة فلا يصح ان الاستمارة باعتبار اشتراك الجاد وما من شأنه الحية في ان لا يزول ولا احساس وانت خبير بان التنصير بكتابة الثانية يجهس على كلا التفسيرين وان المصير الى الجسد متعين قوله (معناه التقدير) ولعل ان معناه الایجاد فيحصل على حذف المضاف اى اسباب الموت وهذا التقدير من الاحتمال يكتفي بدفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعداء المتجددة كالعمى فلا ضرر لو اورد احدنا نفس الموت فان اربعة ابداء وجهه آخر للحيات فليس كلاما مستغنا وان اردته لا احتياج الى الجواز فليس بشئ لان في الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الایجاد فكذلك الموت من الاعداء المتجددة لا يفيد

قوله وقد عرفت انه المختار من غير بقائه عند المصنف) كما هو اشارة الى الاعتراض على المصنف بحيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عند خضعة ذلك تعالى وقوله ههنا لا يثبت غيره

لو كان الثقل يحصل ماهية للعقول (في ذهن العاقل) (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) اذا لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لان هذه الصفات متغيرة عنه (وابيضاً يجمع الضدان) في محل واحد وهو سطة الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهنها معلوم الاعتناء بالضرورة) ونحوه مكاربة محضة (وجواب) الوجه (الاول) انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه ماهية السواد والبياض اى ماهية الوجود بالوجود المعنى المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الالات ونظيره للاحكام (لاماهيةها) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (قد عدلت) في مباحث الوجود الذهني (انه لا معنى لاهية الصورة العقلية) (التصفة بوجودها في اصل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية) (مختلفة لاهية) (بات الخارجية) (التصفة بوجودها في اصل (في الاوتم) التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كاتبته في من قبل) وكون الحمل اسوداً وابيضاً وكذلك التضاد من قبل ما للوجود المعنى مدخل فيه فلا يلزم انصاف الذهن بما عرفت عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني) ان المتع حصول ماهية الجبل والسماء في ذهنها فان هذه الاله وبهذه التصفة العظم الناتج من الحصول في ذهانتها (لاماهيةها) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في بين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر العقول) الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) اى يطابق ذلك الامر العقول وهو الموجود الخارجي (فتلقا امر واحد) وبني عليه اشتراكها في الاحكام كما هو مقتضى ذلك فساد ذلك الظن (ووجبا جملا) اى الحكماء العلم (امر اعديا فقلوا هو تجرد العالم والمعلوم من الماد) ورواها يلزم منه ان يكون كل شخص انساناً طالما يجمع الجبريات فان النفس الانسانية مجردة عنهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة من الماد عند ذات مجردة منها ولا بأس بخرج ادراكات الحواس عن تعريف العلم ان الكلام في التفات دون الاحساسات كأدل

سؤال الكثر

من الموارض الذهنية وان يكون من عوارض الماهية من حيث هو لكن باعتبار ان وان يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر قوله (معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس التعلق فلا يحتاج حصول المادى في الجبرد وان كان في الآلة الحسية فلا يحتاج حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يمنع ذلك اذا كان العظم بعظمه حاصل فيهما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فلا يحتاج صورة العقل في جهة من تحس قلته فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه مادى الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب ع قيل انه منقطع في المرأة مع صفها صورة الجبل والسماء على ان الانطباع فيها ممنوع قوله (وجواب الاول الخ) وقد يجلب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل فان الاول طرق والثاني انصافي وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن يوجب الانصاف بكونه عالماً به ثم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة قوله (وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يرتب الآثار من تضاد العظم والصغر والانصاف عما هو مطلوب من الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجزى لو اورد الاشكال بلوازم الماهية قد دفع بان المراد بالوجود الخارجي الاصلى ولا شك ان لوازم الماهية لها وجود اصلي يرتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجوز الفرق بين الوجودين فيها ايضا قوله (واقرب من هذا) اى من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالعقل لانه على الاول حسدى وعلى الثاني وجودى بخلاف ما مر من انه

٣ بديلى بل على ان اخذنا رقبته كون العلم نفسا

التعلق

قوله اى ذلك التعلق فمفسره اشارة الى انه لم يرد بالمعنية الحاصلة بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال

قوله ولا يمازى الا بان يكون الخ (قبل مذهب الحكماء

ان لكل حادث وجود اما فى الخارج اوفى الذهن فله قبل وجوده معدسات متعاقبة تقربه الى

الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يتنازع عما عداه فى تلك الحالة التى هى حالة العدم المحض كيف تفعل ان المذهب لانه دون غيره وما يوجد به دعم العادات هو دون غيره. وقدر متناهي بحث الوجود ما يقتضى به عن امثال هذه الاعراض ان يفرج اليه

قوله فالعلم والمعلوم مفردان الذات الخ (

فيه بحث اما اولافلان العلم عرض من مقولة الكيف يمازى والماهية المطلوبة لا يمازى ان تكون

عرضا واذا كانت عرضا لا يمازى ان تكون موافقة للعلم فى المقولة فتبين اتحادهما لانه يلزم منه كون

الشيء جوهر وعرضا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل المحال كون الشيء

جوهر وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهما لا يمازى ذلك فان العلوم عرض

من جهة قياسه بالموضوع الذى هو نفس وجوه من حيث انه ماهية تاذوا جعلت فى الخارج

كانت لاقى موضوعا ولا توافقه فى هذا ولا توافقه اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض

واعتبار آخر من اخرى منها فلا يحسدون قلنا المتشبه بكون الشيء جوهر وعرضا

وجوده خارجى كما يتبادر من املاقي لفظ الوجود ولا نزاع لاحد فى ذلك والارز ان يكون الواجب

نه الى عرضا من وجه ولا يقول به احد ولا يمازى فلان العلم من الاعراض التفسيرية كما اعتبر قوله

فيكون موجودا بوجود اصل قائما بالنفس موجبا لانصاف النفس به وكون محله النفس

لا يوجب ان يكون وجوده ذهنا ولا ينافى ان يكون خارجيا اصليا لما لحظت من معناها فان جميع

الكيفيات التفسيرية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودة خارجية والماهية

لكونها مطلوبة غير موجودة فى النفس ويتبادر اصل بل وجوده على غير موجب لانصاف

النفس بها فكيف يكون احدهما لا خروا وما قلنا

عليه الباحث السابعة قال الامام الرازى فى الباحث الشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم بحيث بين ان كون الباري عقلا وعقلا ومعقولا لا يتناقض كنه فى ذاته فخر العلم بالجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم فى مقوله الكيف بالذات وفى مقولة المضى بالعرض جملة عبارة عن صفة ذات اضافية وحيث ذكر ان عقل الشيء لذته ولغير ذاته ليس الاحضور صورة عند جملة عبارة عن الصورة المرتفعة فى الجوهر المائل المطابقة لماهية العقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس

سبلوكى

الوجود الذهني قائم شامل للانواع الاربعة **الم قول** (الباحث السابعة) فى جواب احتجاج المتكلمين المشقة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة **قوله** (فخر العلم بالجرد عن المادة) فى الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مشاركة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب فى ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها بالوجود واما الوجود الصورى فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذى انذار قرر فى معنى صار للشيء به عقل والذى يحتمل بنبذته هو عقل بالقوة والذى ناه بالعقل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذى هو ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول بمعنى لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون فى مادة وعلاقتها وهو المانع من ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا بالفرق بين المادة والعلاقي الخقق الوجود الخارجى هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقلا لان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو به مجردة عقل وبما يتبره ان هو به مجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يتبره ان ذاته هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يتبقى على المصنف انه كلام ينادى بالعلم صوته بان الجرد شرط للعقل وان المادة ولو احققها مانع وان العقل هو الهوية الجردة **قوله** (اندراج العلم) اى العلم المحصول **قوله** (جملة عبارة عن صفة ذات اضافية) ان اراد بالصفة الصورة الجردة فهو حق قائم بين الشيخ فى منطق الشفاء فى فصل حل ذلك متعلق بمداخلة انواع من الكيف كالعلم لانواع المضى بالامن يد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضنا لازما لاعلى انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ فى كلامه وان اراد بها غير الصورة الجردة على ما قلنا المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافية كالقدرة فليس فى كلامه اثر من ذلك **قوله** (ليس الاحضور صورة عند) اى ليس الاحضور صورة مجردة عن المادة سواء كانت صورية المينة كما فى عقل الشيء لذاته او صورته المثالية كما فى عقله لغير ذاته قال فى الشفاء فى فصل مراتب افعال العقل ان النفس تفعل بان تأخذ فى نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة ويكون الصور مجردة اما ان يكون العقل بايها واما ان يكون لان تلك الصورة فى نفسها مجردة فيكون النفس قد كتبت المؤنة فى حجر يدها والنفس تصور ذاتها وتصورها ذاتها فيجعلها عقلا وعقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى ومصلحة العلم هى الصورة الجردة عند المائل اما يبينها او يثابها وهذا حاذر فى النقط الثلاث من الاشارات ان الادراك تمثيل حقيقة الشيء ضد الادراك اى الحقيقة المتمثلة اما يبينها او يثابها كما حققه صاحب المحاكم فان اراد بقوله جملة عبارة عن الصور المرتفعة انه جعل العقل المحصول عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وان اراد انه جعل العقل مطلقا عبارة عنه فليس ذلك فى كلامه **قوله** (وحيث زعم الخ) قال فى فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب ان يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مؤنة متخافة كما يكون فى النفس على المعنى الذى فى كتاب النفس فهو لذلك بفعل الاشياء دفعة من غير تكثير بها فى جوهره او تصور فى حقيقة ذاته صورها بل يفيض حينئذ صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة

عقلية لاجل صور كنه فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدء الخلاق للصور
المفصلة في النفس جملة عبارة عن مجرد اضافة وقال في النفس انما بالضرورة علما بالسماء والارض
ووجودنا ووجود لذاتنا واكتنا وبغيره وبين سائر الاحوال النفسية وذلك يتوقف على تصور
ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اول ان يكون بديها بتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحاسة
الوجدانية المسماة بالعلم ليست عديمة لانها امتزاج من غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدما مياشيا لها هو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما لعدم

﴿ سيا لكوي ﴾

الف. ثمة عن عقليته انتهى وقال في كتاب النفس ما حاصله ان انواع العقل للنفس ثلثة الاول ان يكون
بالقوة وذلك عند ما لا يكون حاصل بالفضل ولكن النفس يقوى على استحضارها التي ان يكون حاصل
بالفضل التام على سبيل التفصيل ويكون كانه ينظر الى مراتب تلك العلوم الثالث ان يكون حاصل
بالفضل التام لاجل سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كن كان طالما عسلة ثم سئل عنها فانه
يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة لكن لاجل سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند
شروعه في بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ لتلوع الثاني وتعمل الواجب والمفارقات من هذا
القبيل لان العقل البسيط للنفس مقارن لذاتها وفي الواجب والمجردات عنها وخلاصة ما في كتاب
البحاث العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما ينظم العقل
البسيط الذي يحصل في المخلوقات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته ذات لا يلزمه
التي هي المخلوقات المفصلة وبما قلناه ظهر ان ما ذكره بعض النظار في حل هذه العبارة ناقلا عن
الشارح قدس سره مع عدم مساعده المارة له وعدم صحته في نفسه كذا ينبغي على الفطن اما اقتداء
على الشارح اوتأش من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون
عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه انذاك بطل قولهم الواحد لا يصدق عنه الا بالواحد لانه
يلزم على هذا ان يصدق من المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجد العقل في نفسه لان الشيء
الواحد لا يجوز ان يكون قابلا واما بل لانه يوجد بها في النفس الكلية التي هي اوسع المتعطر بلسان
الشرع وهو هنا معنى قوله وعقلية لاجل فيضانها عنه قوله (للصور المفصلة في النفس)
العقل التفصيلي لا يكون الا في النفس وتعمل المفارقات العقل بسيط قال الشيخ في كتاب النفس العلم
البسيط الذي ليس من ذاته ان يكون في نفسه ضرورة بعد صورة لكن هو واحد بقرن عنه الصور
في قابل الصور وذلك لم فاعل الشيء الذي نسميه علما ومبدءه وذلك هو القوة العقلية المطلقة
من النفس المشاكلة للعقول الفاضلة واما لتفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس لم يكن له ذلك
لم يكن له علم نفسي الى ان قال وعلى هذا ينبغي ان يتقدم الحال في المفارقات المحضة في عقلا الاشياء
فان عقلا هو العقل الفعال للصور لخلق لها قوله (جملة عبارة مجرد الاضافة) في الشفاء
ان عقلة ذاته علة لعقلة لمابعد ذاته لان عقلة لذاته ذاته وفيه تعقل كل ما بعده فحقه لذاته علة لعقلة
لمابعد ذاته وعقلة لمابعد ذاته معلول لعقلة لذاته على ان المخلوقات والصور التي له بسبب ذاته انما هي
مفعولة على نحو للمخلوقات العقلية لا النفسية وانما لها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لذاته بل
اشضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فيعمل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه قوله
(وذلك يتوقف الخ) فيه ان اللازم منه تصور العلم الجرفي بوجه ما بالضرورة ولا يلزم منه تصور
العلم المطلق فضلا عن ان يكون بديها والجواب ان المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور
العلم الجزئي قوله (ليست عديمة) اي عدم شيء بل امر يحصل في نفسه سواه كانت موجودة
او معدومة قوله (والعدم لا يكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متميزة في نفسها
وان لم تكن متميزة في الخارج قوله (عدم مياشيا لها) اذ لا يجوز ان يكون عدما مطلقا وهو ظاهر

اصل اذ لو كانت موجودة بل لم ان يكون صور
المعدومات والمتعلمات من قبيل الموجودات
الخارجية فيكون ماهيتها منصفة بالوجود
الخارجي والفرق الاعتباري لا ينبغي لان كون
الشيء الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة
ولو كان بحسب الاعتبار لا يخل فان قلت يكن
في وجود العلم انصاف طبيعة به في ضمن بعض
افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين
افرادها وجودا وعدما تحكم بآية الوجود ان
المتعلمات على ان مطلقا فهم كمال على قولهم
يوجد جميع افراد العلم
قوله منصفة بالوجود الخارجي) ذاك محملى
مفهوم كلي بانه موجود في الخارج اوليس
وجوده فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه
من الافراد والا فلا اعتبار بالوجود في الخارج
هو الاشخاص لا المفهوم الكلي
قوله ويمكن العقل ان يجري عليه احكاما
خارجية كالانساب ان الاحكام في عبارة المصنف
على هذا التوجيه عنما الظاهر ووصفها
بأخرية باعتبار تعللها بالمخلوقات التي تفرس
باعتبار الوجود الخارجي وما على التوجيه الاول
فيمنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها
في الخارج
قوله وهذا الاحتمال ان نسب بقوله الخ) وجه الانسية
ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا
غسن المقابلة يقتضى ان يكون الحكم فحاصبا
بعينه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل
الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني
فان لم
قوله وبحصول الكلام ان المهية الخ) فان قلت
ما السرف ان المهية اذا حكم عليها بالواجب
الذميمة تحتاج الى ملاحظتها تأييدا وانما حكم
عليها بالواجب الخارجي لم يتنجس اليها بل يكنى
ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السرف ان
الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته
قصدا فاذا جردت المهية عن الشخصيات
وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها
الهيوات وكان للتوجه اليه حينئذ تلك الهيوات
فيكون الحكم عليها بالواجب الخارجي التي
تعرض لها لا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم
على نفس المهية بشي لانها ملحوظة بغير هذا

٢ كائنا انما نظرت الى المرأة لتعرف حال الرق
امكنت الحكم عليه بانه حسن وقيس ولا يمكنك
ان تحكم بحبته على المرأة بانها متوبة الاجزاء
اوتبها محسوبات وانحوها بل يحتاج بهذا
الحكم الى توجه مستأنف الى المرأة نفسها وهذا
ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر ان
الواجب في الحكم بالواحد الذهنية تصور
الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقا واماتصوره
من حيث انه في الذهن فانظر اهر انه بطريق
الاولوية بناء على ان هذه الحادثة منشأ مرض
الحكم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الغالب
لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير
الوجود واما في الحكم به فلا بد ان لاحظ العقل
الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
والعدم مطلقا في سواء كان ذهنا او خارجيا
فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل
ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب
اليها الوجود كما تحققه في حواشي الجرد وان
كان المقام لا يخلو عن نوع الشك

قوله كانت متممة المحصول في الخارج لانها
من تلك الحادثة متشخصة بشخص ذهني فاذا
وجدت خارج الذهن انعدم ذلك الشخص
لانعدام علته متشخصة ونظيره بيته عدم جوانب
اتصال العرض من محل الى محل وقد سبق
تحقيقه

قوله معلوم انتفاء بالضرورة (اذ انطباع
الظلم في الصغير يبيى البطان وقد يقال هذا
منقوض بالمرأة فانه يطبع فيها قريب من نصف
كرة العالم فلا يجمع دعوى الضرورة في بطلانها
ويجب بتساع انطباع الرق في الرأب للرؤية فيها
بطريق الانكسار والدليل عليه ان من رأي
صورة شيء واقع في مقالة المرأة في موضع
معين منها ثم انتقل الراي من مكانه الى مكان
آخر من قبرا انتقل من المرأة وما وقع في مقابلتها
يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرأة ولو كانت
الصورة متعلقة لا احتمال ذلك

قوله وجواب الوجه الاول قد عرفت في بحث
الوجود الذهني مافي هذا الجواب فارجع اليه
قوله لاعمس للماهية الا الصورة العقلية اي
لامس لها في هذا المقام للاتك فلا يكون هذا
ما حصر بخلافه لما سيح من ان الماهية تطلق
بالاشتراك على منون

فيكون ثبوتها مع فرض كونه عدما واما الجمل المركب وهو باطل ايضا لخلو الجمل منهما معا
كافي الجمل لاشال جاز ان يكون عبارة عن الجرد عن المادة لانا نقول قد يمتل كون الشيء مجردا
وهو لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه علم بهذا
دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر والتميز تلك الحادثة
عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية ظاهرا ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية
المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد والعل هناك فان اجب عنه بان العلم ليس نفس
حصول ماهية شيء آخر بل هو حصول شخص اعني حصول ماهية المدرك لذات الجردة والجرد
ليس ذاتا مجردة فلنا فهذا الاعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مقابرا للصورة
وذلك مما لم يتم عليه دلالة وان كان به جافا واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة
ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والشعور به واما هل يعتبر في تحقق هذه
الاضافة السماع بالشعور امي آخر حقيق او اضافي او عدسي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية
العلم هذا ما نخلص من كلامه ولا يتحقق عليك ماهية واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية
للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته ويصفاته ذاتا اذ لا يتم ان يصل في ذاته صورة مساوية
لذاته وصفاته وذلك اجتماع اثنين واجب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورتها
موجودات ذهنية والمسحيل هو اجتماع عيينة ثمة ثمين وايضا ذاتها قائمة بنفسها وصورة ذاتها قائمة
بها والمسحيل حلول البليين في محسول واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته
وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العلم بنفسه لا حصول
صورته في علم الشيء بذاته بعد الماقل والمقول والدليل في الوجود العيني وفي علمه بصنائه بعد
المقول والمقول فيه فان قلت كيف تصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تصور
الا بين شيئين قلت ان التماثل بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها سالحة
لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرتها من حيث انها سالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا

سؤال كوفي

ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لاجتماعها معه **قوله** (فيكون ثبوتها) اي مفهومها وجوديا لان
عدم العدم ثبوت بحسب الصديق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم **قوله** (خلو الجمل منهما)
هذا انما يتم لو كان عدما للجمل المركب بمعنى السلب واما لو كان عدما له بمعنى عدم الالفة فخلو
الجمل عنهما لا يضر **قوله** (لا يقال جازا) منع للضرورة من قوله لو كانت عدما لكانت
عدم ما يقابلها **قوله** (فهي وجودية) اي ليس السلب دخلا فيها **قوله** (لان ماهية
السواد الخ) فيه ان اصل للجماد هوية السواد لانها مية ولوسلم قائم ليس نفس الماهية بل
الصورة المساوية لها **قوله** (فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول) اي حصول الماهية
اي الماهية الحاصلة فانه المدعى وفيه ان القائلين بالصورة لا يقولون انه حصول الصورة مطلقا
بل حصول الصورة الجردة لذات الجردة **قوله** (مما لم يتم عليه دلالة) عدم قيم الدليل لا يدل
على انتفاء في نفسه بل على عدم العلم بالهم الا ان يتك بان ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه
قوله (وصورة ما موجودات الخ) لاوراد الاشكال بالصورة الشخصية للوجود في النفس بالوجود
الاصلي لا يكون لجزأ موجهها **قوله** (وايضا ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفات ذاته
قوله (واخرى) اي واجب تارة اخرى وهذا هو الجواب الضيق وعليه التعويل **قوله** (ولا شك
ان النفس) يعني ان النفس الناطقة لها جهتان صلاحية الصالية المطلقة وصلاحية العلوية المخلقة
وهما متماثلتان اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة
ولا يتنقض التماثل بالذات وتحققه ان النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث

٢ قوله واضح من جهة اشتراك اللفظ (ويحتمل ان يكون منشأ اللفظ توهم كون الماهية بالعلم الاول منشأ لمرض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها)

قوله فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرنا في تعريف العلم من الوقف الاول

قوله ورد به يلزم الخ (فدريجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرّب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ به وانه لا يطلق العلم والمعلوم

قوله كعادته عليه الباحث (بالسابقة) وهي الباحث المتعلقة بانطقال الوجود الذهني التي اوردها التكمون واقرّب ابحاث المحسوسات من مباحث العلم بدل على ذلك ايضا

قوله قال الامام الرازي في الباحث (المشرقة الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تلميذات عاصده بين التي جبر من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون من اده بارزها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختارها يكون واحدا منها وهذا القرب مماض من السطوح حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يميز عن الشيء الذي اراد تمييزه في هذا الوضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثيرا كلامهم جلا اذا اراد غير الثالث من الدائرة يقال عنه ذلك المثلث هو المضلع فخير عنها بذلك القدر وان لم يميز عن سائر المضلعات كالربع وغيره فليأمل

قوله فسر العلم بالمجرد من المادة (ان كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظر الفساد كيف وكون الجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا ان يراد به ليس في الخارج امر زائد عليه وان كان تليها على انه امر لابد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجهه

قوله المتطابقة لماية المقول (هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما زاد على الشيء لا يكتفي به بل يوجه من وجوده كإعمال الإنسان بالمشاطة فان المقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما الترميم في الجواهر الساقلة فهو وجهه اعني مفهوم ٢

التأثير ايضا بدفع الاشكال في علم الشيء نفسه عن القائل بل العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزقة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالعددومات الخارجية فانما بدفع عنه اما اختيار الوجود الذهني كاذب اليه الامام الرازي في الباحث المشرقة وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصته الجداد واما ان الاضافة يتوقف على الاستان الذي لا يتوقف على وجود الثابتين لا في الخارج ولا في الذهن (المصدر الثاني) العلم (انواع الحوادث) فغيره بالحدث لان لم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هـ) يجوز تعلقه بعلومين (اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجالي يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعة (يجوز) ذلك مطلقا (كل الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بعلوم متعددة (ثاني) هذا (ثالث) ويقابل الشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من اخبر عن اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصحابنا كاشياء من ان القدرة القدرية يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وكثير من المعونة لا يجوز) ذلك مطلقا (ذائبي عدد اولي من عدد علي) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل يجوز تعلقه (ياور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدها علميا بل واحد بعلومات لا تنتهى وهو باطل قطعا (وقد عرفت) وانه ضيف جدد لان عدم الاول يفي نفس الامر بتوهم وعدمها عندنا لا يحد شيئا للتحجج بهذه الحق كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنتهى (وايضا) فلا يسد احدهما عند الآخر (هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بعلومين لسد العلم باحدهما مسددا للآخر ضرورة ان الشيء يد عند نفسه والتالي باطل (فان التعلق) بالعلوم (داخل في حقيقة) اي حقيقة العلم فاذا علم احد العلوم كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالعلوم الآخر واذا علم الآخر انكسر الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقص) هذا الدليل الثاني (بما قلناه) فانه حار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (ويستأ) اي وقص ايضا يستأ (الاهويات) المتعلقة باشيء متعددة كالسواد الواحد فانه تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمتلقى المقابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه اي غير ذلك فتعدد التعلقات لا يفضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هي مأخوذة مع تعلق بخصوص سادة مسددا مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي) من الاشاعة

سالكون

ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث انها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحث لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة متضمنة لتلك الشخصية كان ذلك النوع مضمنا في ذلك الشخص والا وقت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للجمعية لحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحققت هذا القدر من المغايرة كفي ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكونه تشخص عين ذاته وكذا انه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها ايضا **قوله** (بدفع الاشكال) اي كما تدفع عن القائل بل العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة اما بنفسها او بمثلها **قوله** (اما الاشكال عليه) اي على القائل المذكور واما القائل بانه بصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكونه العددومات موجودة في الذهن **قوله** (من قصة الجداد) وهي ان ماهية السراد حاصلة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء لكان الجداد علما بالسواد **قوله** (مطلقا) اي سواء كانا نظريين او ديهيين جاز الاتفكاك بينهما اولا **قوله** (ضرورية الخ) (ان اراد انه يد مد نفسه مع قطع النظر عن التعلتين فظاهر بطلان ادلا بنبينة حتى يتصور المسدبة

٢ الضاحك لهم الان را اذ لمطابقه مجرد صدق

المطابق على افراد المطابق فحينئذ لا رد عليه
ما ذكرتم رد على تعريف العلم بمحصل ماهية
الدرك في الذات المجردة الان فهم هذا المعنى
من المطابقة بعيد

قوله ان العقل البسيط اراده العقل الاول
واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا
واسطة

قوله ليس عقليته لاجل صور كبيرة فيه نقل
عن الشارح انه قال في توجيهه يعني على اصل
الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقليته العقل الاول
لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يعطل قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا

التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ شياء كثيرة لا يجوز
ان يوجد العقل في نفسه لان الشيء الواحد
لا يجوز ان يكون فعلا وقابلا معا بل لانه يوجد
في النفس الكلية التي هي الوجود المحفوظ لسان
الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فسادها
عنه وههنا بحث وهو ان ابا علي مع انه قائل
بالاصليين المذكورين وقع منه في الاشارات ما
يتناقض حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى
حصوله وان الصورة العقلية شائعة منتزعة في ذاته

تعالى والكثرة الحاصلة في عقله الاشياء كثيرة
في اوزان ذاته ومعلوم لانها هي مرتبة على الذات
ماخرة عن حقيقتها المقبولة لها فلا يتناقض
ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا
الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا

وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم
ان كلامه ههنا ايضا يخالف لما طبق عليه
الفلاسفة من ان العقل الاول جهات ثلثة فمصدر
عنه ثلثة اشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع
وجرمه كاسائي وان كان اشاده نفس العقل
التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ ان العقل الاول
يعتبار بجوهره بالنظر كاشادهم الفلك الاشياء
مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة
في العقل الثاني والاعتراض الاعتراض

قوله خصص العلم بدهي قد سبق الاعتراض
عليه لانه لا يحد بدهية الكثرة

قوله لانهم يمتازون عن غيرها اي انظر الى ذاتها
وبحسب نفس الامر بخلاف العدميات فانها
ممتازة بالاضافة

قوله لكانت عديمها بما قبلها فيه دلالة على ان

وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد (بنظر بين) اي معلومين نظر بين (لا يجوز اجتماع
(نظر بين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجودية (و لا يجوز تعلقه بضرورة بين لسان)
في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع
النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد تعلقهما) اي المعلومين النظر بين (بنظر واحد) كما فعلهما
بمع واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كانه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يكن
تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب الرابع وهو يختار القاضي واما امام الحرمين لا يجوز تعلقه
بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر
كالقدم والحادث والسواد والابيض فانه لا يجوز ان تعلق بهما علم واحد (والاباح انفكاك الشيء
عن نفسه) اذ المفروض جواز انفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه
عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز انفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالابيض مطلقا وهو متصور
اذ قلنا ان يقول انهما اذا علمتا بغير جاز انفكاك بين العلم بهما واما اذا علمتا بغير واحد فلا تصور
ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد فعل ما ذكرتم) اعني المعلومين الذين يجوز انفكاك بين العلم بهما
(بارادة علم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة يعلم) فيجوز الانفكاك ولا يستغنى في ذلك لان جواز
الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اي من جواز تعلق علم واحد
بذاتك المعلومين ثارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال لو جاز
ان يكون علم واحد موجبا للعالية بالسواد والعالية بالابيض مع الاختلاف على انه اذا تعدد العلم بهما
كان موجبا للعاليين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متضاربين كالصفتان المتعددة
وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالية والقادرة على ما فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة
للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا)
كاسي خالف من الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متضاربين كالعاليين وبتحقيقها
لحكمين متضاربين كالعالية والقادرة على انه انما يلزم العقل للحال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما
كالمع الشيء والعلم بالعلمه وكالمع بالمتضاد فان العلم بمتضاده شيء لاخر لا يكون الامع العلم بمتضاده لاخر اياه
(وكذا الحال في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد تعلق بهما علم واحد) اي يجوز تعلقه بهما

❖ سياكوني ❖

بينهما وان ارد مع اعتبار التعلقين فمتصور لان التعلقين يتعللان السببية لان المعلومين مختلفان وهذا
تفصيل ما ذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ **قوله** (يستلزم اجتماع الخ) هذا ظاهر
على تقدير ان يكون النظر مفصدا لنفس العلم واما اذا كان مفصدا لتعلقه فلا يلزم اجتماعهما لجواز
ان يغيب نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر **قوله**
(ويجوز تعلقه بضرورة بين) التفصيل بالضرورة بين الاشياء لانه لا يقتل من صاحب هذا
المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظرين ضروري شيء واما بالنظر الى دلالة فيجوز ذلك لعدم
لزوم اجتماع النظرين قبل الحق صدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه **قوله**
(اي المعلومين الخ) الاشارة الى ان النظر ليس ههنا بالحق المتعارف فانه صفة العلم **قوله** (جاز
انفكاك الشيء عن نفسه) بناء على ان المفروض جواز انفكاك بين العلمين **قوله** (على انه
انما يلزم الخ) واما اننا قلنا في العاليية عنده هي الانصاف بالعلم فليس يلزم عنده ان يجلب علم
للعاليين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات **قوله** (فقد تعلق الخ) اشار باقتضائي ان الذي
موجبه جزيئية فيكون في اشياء مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلمه وليس للمدى كل ما لا يجوز
انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى رد ان الدليل المذكور لا يجزى في العلم بمتضاد
والاختلاف والتماثل على ما هو **قوله** (اي يجوز تعلقه بهما) لاجابة الى هذا التفسير

٢ المراد بالعدمى ههنا ما يكون العلم جزءاً من مفهومه لا للعدم والافتساق في بحث التيقن أنه لا يلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدمياً شئاً

قوله وهو لما الجهل البسيط الذي هو عدم قبل الجهل البسيط أي يكون عدماً إذا كان مقابله الذي هو العلم موجوداً فيوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة

قوله فيكون شئياً قد سبق في بحث التيقن رده **قوله** لنظير لتقابليهما يلزم على هذا أن لا يكون العلم شيئاً عدماً إذا كان عدماً لكن عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك لنحو الجدل عنهما كالجدل في الجبلية يجوز خلو الجبل من المتقابلين تقابل العلم والمملكة وإنما لا يجوز خلوه من المتقابلين تقابل السلب والإيجاب

قوله وإذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية قيل اللازم بمأذره على تقدير علمه أن الحالة المذكورة ليست عدماً لأنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا أمارة إذا سكن مراده بالوجودية الموجود وأما إذا اراد بهما أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا

قوله لأن ماهية السوداء حاصلة للجماد جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجوده على ماهية السوداء حاصلة للجماد بوجوده أصلياً فإن قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم إطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجوده أصلياً هذا اعتراف بما لم ينكر قط أفلم يدع أحدهما نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الإمام نفسه بالوجود الظلي

قوله وذلك مما تم عليه دلالة قبل لا يلزم من عدم قياس الدلالة عندك عدم الدلول في نفس الأمر

قوله لا تلزم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الاستدانة لخصوصية ظاهر الجارية تباين عبارته الشعور تلك الإضافية وحصوله عندنا وقد صرح بأن تلك الإضافية نفس الشعور مكانه

بني الكلام أولاً على التفار الاعتباري أو اراد بالشعور أولاً المعنى المصدري وثانياً المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التنبه **قوله** لا حلول أحد هاتين الآخر الظاهر أن دليل الامتناع علماً فالتخصيص تكلف ٢

(أن من علم شيئاً علم عليه بالضرورة والا) أي وإن لم يصح ما ذكرناه من استلزام السلب بالشيء العلم بذلك العلم (جاز أن يكون أحداً علماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعل رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف التي تحدثت إلى انقراض العالم وكانت الآية المرفوعة من أولاده يرفقونها ويحكمونها وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضى الله عنهما إلى المؤمنين أنك قد علمت من حقوقي ما لم يعرفه أبواؤك فقلت من عندك إلا أن الجفر والجامعة بدلان عن الله لا يتم ولا يخفى المقاربة فصب من علم الحروف يتسبون فيه إلى أهل البيت ورأيت أنا بأشام قطعاً أشرفه بالروز إلى أحوال ملوك مصر وصحت أنه مستخرج من ذبك الكتاتين (وإن كان) أي أحداً (لا يلزم عليه) أي ما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري للطلان فظهر أن من علم شيئاً علم عليه به (ثم) أنه (يعلم) أيضاً (علمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم (وهو جراً منه معلومات غير متناهية فلو) لم يجز أن تكون عدم من هذه المعلومات معلومة يعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علماً) على حدة (لزم أن يكون لاحداً) إذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية) فبطل وأنه محال والوجدان يحققه (أي يشهد بكونه محالاً) (والجواب أن) لأن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم إذ (قد تعلم الشيء) ولا يلزم العلم بالإنشائي (الذي) ليس من الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلا أن يتصور مرة ثانية ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الانتفاء لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (يقطع بقطع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جملة لا يجوز الفسلفة من العلم في الكل ولكن لما كان الانتفاء إلى العلم قريباً من الحصول غير محتاج إلى تكلف ظن أنه حاصل للعلم وبني عليه ما بنى (وأما قول من قال) يعني به الأدنى فإنه قال في الجواب الكلام أمناه في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لارتياسية) التي هي التعلق لا تتصور (بين شيئين) متباينين ولا فاعلة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه بوجه بظايره نسبة الشيء إلى نفسه لأنه مجاز لا حقيقة ومعنى كون الواحد متعللاً بالعلم لا يلزم على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لأن تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزء من العلم بجزء آخر منه ولا يحدود فيه (قال الإمام الرازي والفتار) عندى (أن الاختلاف منفرع على تفسير العلم فأرقت أنه نفس التعلق فلا بد أن يتعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين) وإن طئانه صفة ذات تعلق جاز أن يكون (العلم) صفة واحدة تعدد تعلقاتها وكذا التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة (لا يجعل الصفة متكررة) في ذاتها قال المصنف (وأما) أن الجواز الذهني لا لزوم فيه (و) الجواز (انه يدعى بما سبق فيه) يعني أما إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق جواز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يصحك باستماع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المعنى بالإمكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون متعمداً في نفسه لكن العقل لم يطبق على وجه استحالة الاستدلال على امكانه في نفسه بل العلم المتعلق بكون السوداء مضاداً للبيض أن لم يكن به عينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بمتعلق المضادة وكلاهما في المضادة الخصوصية وإن كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ليس بشيء لأن المضادة للخصوصية مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم بهما مما قلنا هناك علم واحد علمه معلومان وفي نقد المصنف أن العلم إذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما إذا علم مجموع من حيث هو هو فإن الأجزاء داخله فيه والجواب

سبيل كوني

فإن الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما وله رعاية الملاحظة لتظهره أي قوله لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز اتفاقك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيقول وتعلقه بالعلم لا يلزم السابق إلا قوله (بوجه بظايره) أمثال ذلك لأنه في الحقيقة من إضافة العلم إلى الخاص قوله (أنه مجاز لا حقيقة) فإن المراد

٢ قوله حضورى لأصولى أي بحث وهو ان

اراد ان علم الشيء بذاته وصفاته حضورى البتة
فالتظاهر انه مكافئ ضرورة جواز تصورنا
صفاتنا على تصورنا صفات غيرنا وان اراد
انه قد يكون حضورا فذلك على تقدير تسليم
لا يدفع الاعتراض للورد في صورة العلم الحضورى
لشيء بصفاته فأمل

قوله في علم الشيء بذاته يتعدى وذلك لان العلم
هو الامر الحاصل للعلم والحاصل في العلم
الحضورى نفس العلوم لا صورته فكما في العلم
الحضورى فالشهادة القائمة بالشيء من حيث
قيامها به علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا
ظهر ان منشأ السؤال بقوله فان قلت كيف
يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبارة
عن نفس الحضور كما توهم والا يتصور اتحاد
لامع العلم والاعم بالعلوم بل يتضمن هذا الحضور
تدبر

قوله من تحت انها صالحة جستل التغاير
بالصلاح لا بالعلم لانه متأخر مقرب على التباين
واما ان الراد بالتغاير الاعتبارى فإشاه هو
القابل للتغاير الذاتى للاثبات من محض اعتبار
التغير حتى يرد ان الكلام في احوال الاشياء
في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار التغير الا ترى
ان صلاحية العالمية وصلحية العلومية تابعة
في نفس الامر
قوله وبهذا التباين ايضا يدغم الاشكال
ظاهرة يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء
بنفسه على القائل بأنه صفة حقيقية مستلزقة
للإضافة وأما هو يفتقر التباين الاعتبارى
وسيصرح في الالهيان في اثبات عدم علم الله
تعالى بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات

نسبة لا يفتقر التباين العلم والمعلوم أصلا لان
النسبة المقضية للتبيين أعماهى بين تلك الصفة
وبين احدهما لا بين العلم والمعلوم حتى يفتقر
تباينها وما بالاعتبار لو كان نسبة بين العلم
والمعلوم لا يخرج إلى التباين بينهما ولو به

قوله فاما يدفع عنه اما باعتبار الوجود
الذاتى اذا كان منشأ الاشكال عليه لزوم منسوقية
الاضافة بفتقر المضاف اليه فان دفعه عنه
باعتبار الوجود الذهنى محل بحث لان الظاهر
ان تحقق الوجود الذهنى أعماهى بغير تحقق تلك
الاضافة وثمة اوده فلا يبعد سبى تحقق المضاف
فليتأمل

ما من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد يعتمد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية
هذا وخصوصية ذلك معاناه جوده جافة كثيرة وليس العلم المتعلق بالجميع من هذا القبيل
المقصود الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جائز غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد فليس الثبات مشبها في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمى مركبا لانه
يعتمد الشيء على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتمد انه يعتمد على ماهو عليه
فهذا جهل آخر قدر كما سما (وهو ضد العلم لصدق حد الصدق عليهما) فانهما معنيان بوجوديان
يسمى اجتماعهما في محل واحد وبهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو)
اى الجهل المركب ليس ضد العلم بل هو (مماثلة) فاستاع الاجتماع بينهما أعماهى للمماثلة للزيادة
واعاقلوا بالمماثلة بينهما (لوجهين) الاول ان التغير بينهما ليس الا (بالنسبة الى التعلق وهي) اى تلك
النسبة المبرزة بينهما (مطابقة اولا مطابقة) فان العلم مطابق لتعلقه والجهل المركب غير مطابق له
(والنسبة لا تدخل في حقيقة التمسك) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز
بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم
اشتراكهما في علم الماهية الوجود (الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان
زيد فيها الى الظاهر ثم خرج كان اعتقادا واحدا مستمرا من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد
بحسب الذات) والحقيقة (ضرورية) ان كان اى ذلك الاعتقاد (اولا علم انقلب جهلا) مركبا
(والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور الا امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذلك الشبهة
فيكون ثابتهائين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف
التضاديين والمختلفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا
قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض
(قال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة انحص صفتان) اى صفات
المعلم والجهل المركب (فانهم من الاختلاف فيه) اى في اخص الصفات (الاختلاف في الذات) لا مبر
من ان المتباينين مباشرتان في اخص صفات النفس واجاب الا مسمى بغيره اخرى وهي ان الاشتراك
في اخص التغير في التمثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك
غير منصور في الجهل المركب بالانفاق فلا يكون مثلا لعل قال واتفق الكل على ان اعتقاد القتل
لشيء على ماهو عليه مثل العلم المقصود الرابع الجهل بقال لركب وهو ما ذكرناه وقال
ايضا (اليسقط وهو صدم العلم عما ينشأه ان يكون طالما فلا يكون نبدا) العلم بل مقابله مقابلة
العلم للملكة (ويقر به) اى من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (مبني صدم

سياكونى

منه لا اغتر الشيء كما في ما يقوم بنفسه اى يقوم بغيره قوله (فليس الثبات الخ) وهو عدم الزول
بالتشكيك قوله (والنسبة لا تدخل الخ) فيه ان اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من
الاعتقاد الجازم ومتعلقه لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب قوله (في علم الماهية)
وهو الاعتقاد الجازم قوله (مستمر) ولو تجدد الاشكال قوله (وهو محال) فيه ان الانقلاب
للمحال انقلاب كل من الواجب والممكن والمنع الى آخر لان انقلاب حقيقة ممكنة الى اخرى فان العناصر
ينقلب بعضها الى بعض قوله (وايضا الخ) فيثبت لاحاجة الى قوله والانقلاب لا يتصور
الا في امر عارض مع اتحاد الذات قوله (اخص صفاتهما) اذ يتركب الصفتين امتنا عن
جميع انواع الادراك قوله (ومن صفات العلم الخ) فيه ان الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة
للمعلم مطلقا بل للمعلم النظري فلا يلزم من التمثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيعلموه صفة للمعلم
النظري قوله (واتفق الخ) مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد القتل

قوله يجوز ذلك مطلقا سواء كان العلوم
نظر بين لا

قوله وأنه ضعف جانا لان عدم الاولوية
(الخ) ودايضا بأنه لا يجوز ذلك في حنا كما جاز
في حقه تعالى وان لم يكن واقفا في حنا
قوله داخل في حقيقته مبنى على ان العلم عبارة
عن صفات اضافية لا عن هذا المقيس حيث
انه مفيد الذلوكان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن
العلق داخل في حقيقته بل يكون نفسه الا ان
يرد بالدخل عدم الخروج
قوله ونقص يعلم انه هذا والنقص الاجالي
والنقص التقصيلى منع عن التعلق داخل في حقيقة
المع كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقص
بما الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه
متنوع فان حصل الدليل ان التعلق الحادث داخل
في حقيقة العلم الحادث ولا يصور كون التعلق
الحادث داخل في حقيقة العلم القديم وان
خير بان الدال على عدم صد احد العلمين صد
الآخر دخول التلويين المتخصصين فيهما والفرق
بين التلويين القديم والحديث لا ينفذ اذ ليس
دليل عدم الصد الاحتكاك بل الضرورة شاهد
بذلك كما يتبين من تقرير الشارح فاعلم
قوله وبسائر العلوم ان كان الامر يقيد دفع
بان التعلق داخل في حقيقة العلم وما يمتد دون
بما العلوم

قوله ينظر بين) قبل كذلك ينظر
وضروري لان الضرورى يحصل بالانظر في خلاف
التفري قلو ثلثي علم واحد معلومية نظري
وضروري لانه يحقق النظر وعده وفيه نظر لان
بعض الضرورىات فلا يحصل لاي بعد النظر وان
لم يحصل بالنظر كالمسلم بل بالقلة من هذا النظر
خذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد
بالنظر والضرورى المذكور

قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث
لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران
ولا يشك ان النظر افا يستلزم العلم من حيث
تعلقه لانه حيز ذاته حتى يلزم حصول الحاصل
في النظر انما كان قلت العلم لا يشك عن تعلقه
قلت متوج بل قد صرح البعض عن ان من يدعي
المعلم بان زيدا اسيد دخل الملبد فلما الى غرضه
فهذا العلم دخل لا لا يمكن ان يدفع بان يبنى
الكلام على عدم تمام الاعراض ؟

استثبات التصور) اي العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يكن التصور ولم يقرر كان في معرض
الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و ثبت بده تصور آخر فيثبت احدهما بالآخر اشتباها غير مستز
(حتى انقابه) السامى ادنى نفيه (نفيه) وما ذاك التصور الاول (وكذا الفعلة) قرب من الجهل ايضا
(ويهم منها) اي من الفعلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل
وسيد عدم استثبات التصور حيزه شأ قال الله تعالى يوم زولها لتدل كل امرضة عا رست فهو
قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول
زوال الصورة عن الذاكرة مع بقاءها في الحافظة والثاني زوالها عنهما فاحتاج حيث يثقف حصولها
الى سبب جديد قال الامدى ان الفعلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها
متحدة وكلها معضدة للمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يتبع اجتماعه
مع العلم لذاتهما فيكون ضداه وان لم تكن صفة ايات وليس اي الجهل البسيط ضد الجهل المركب
ولا لكث ولا قلن ولا لتفكر بل يجامع كالاتها لك بضاد الترم والفلة والموت لانه عدم العلم عما من شابه
ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه بضاد جميع هذا الامور المذكورة
(المقصود الخامس) ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاخرى (علم متعلقاتها
قاسم) اي الادراك بالاسامة (علم بالسيوط والابصار) اي الادراك بالبالصرة (علم بالبصريات)
وكذلك الحال في الادراك بالالامة والذاتة والشامة فهذه الحواس ومائل الى تلك العلوم الخاصة
باستعمالها كالوجدان والبدهة والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه
الجمهور) من المتكلمين (فان اذا علمت شيئا) كالون مثلا (علمنا ما علم) باننا فانا مجدين الحالتين فقا ضروري (يا
ونع ان الحالة الثانية مختلفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علم بالبصر لم يكن هناك فرق
وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وتذوقه وبين العلم بهذا
الرائحة وشمها (وه) اي الشيخ (ان يجب بان ذلك الفرق) الوجداني (لا يتبع كونه) اي كون ادراك
الحواس (علمنا بخلاف سائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مختلفة (اما بالنوع او بالو به) فيكون
العلم على الاول حقيقة جنسية مشتركة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى اشئ حقيقة
نوعية متشابهة لا أفراد مختلفة بالو هيات لا يقال اخلاف افعلو فان حقيقة ادراك الشيء باحدى
الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم انتفاضا او لا واذ فرض اختلافهما بالمتنوع صار التنازع
لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لطلق الادراك او النوع منه لا ناقول يقتضي مقام المنع الاختلاف
بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لز يد الاستظهار (وايضا فاما يصح
استدلله) اي استدلال الحسم اعني الجمهور (لوامكن العلم بمتعلقه) اي بمتعلق الادراك الجسمي
(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها

﴿ سيا كوني ﴾

قوله (معنى انه يحصل الخ) بالمتعلق المصطلح لعدم كونها وجودية قوله (بل يجامع كلا منها)
فان صاحب الجهل البسيط اما جهل كليهما كالأولان واما كونه من جميع اقسام الادراك قوله
(ادراك الحواس الجسم الظاهرة) اي للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس يعلم ولذا
لا يقال لها اولو العلم فاقبل ان كون الاحساس من العلم يتخالف العرف والفتنة ليس بشئ قوله
(كالوجدان والبدهة الخ)) يسمى كيان هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق
والاستكشاف في الجميع فاعلم وانفس فكون الحاصل بذلك الطرق طرائد الحاصل بالحواس فيحكم
قوله (والشيخ ان يجب الخ) خلاصته ان اختلاف امرين في ذي او عارض لا يتناقى الاتفاق
في الحقيقة الجنسية او النوعية قوله (لزم يد الاستظهار) فالتحقيق فيه مع كونه ابطالا لا يشك الاخص
لا يتناقى الاتفاق الاستظهار قوله (لا يتعلق بالجزئيات) اي بالجزئيات الخاصة عند عند النفس

٤ قوله أي العلوم ينظر بين فيه إشارة

إلى أن ما ذكره صاحب المقاصد في أمثال جواب من أنه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة وفي المعارض وكون الحاصل علما لأجمله لا ينافي كإبتيان الكلام في العلوم ينظر بين والعلان الآخر أن ضروريان وإن كانا حاصلين بعد النظر

قوله جاز انفكاكه عن نفسه (هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كإشترائه إليه فسامل قوله أما يلزم ما ذكرتم أنما جاز الانفكاك الخ) فإن قلت جواز الانفكاك نفس إمكانه والامكان الممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب

قلت نعم إلا أنه لا ينافي الاشتراح بالتسمية وهو المعلوم يعلم واحد فإن عند تعلق العلم الواحد بهما جواز انفكاك محال بأن يتعلق بهما علان قوله على أنه أما يلزم القائل (الحال) فيه تأمل

لجواز أن يراد بالعالية مثلا نفس التعلق كإشترائه إليه في المقصد الأول فإن قلت اطلاق الإيجاب هو الثاني حكمه بأنه أغايلزم القائل (الحال) اذعتف السافين بها لا إيجاب أصلا قلت يجوز أن يراد الإيجاب المعادي كإقال الأشارة في تعريف العلم صفة توجب تميزا لمحصل الكلام حيث شذاتكم

إذا جازتم حصول المعلوم من علم واحد فلم تحكمسون بأن المعلوم من العلم والمقدور به من القدرة وهما حكيم بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق فاعلم بين ويمكن أن يجاب بأن جعل العلية على التعلق وتقرير الإعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه بخصوصية

تجوز تعلق علم واحد بمعلوم ومعلومين أخرى بل هو كالم على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتيب بين الأشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في إيجاب أمر واحد حكيم فيجيبون بما لا يمت في حيث لا ناهل السنة يجوزون الكل كالإبتي فأنمل فيه

قوله كالم بالشئ والعلم (إليه) الظاهر أن يقول كالم بالشئ والعلم لأن التمييز لا يجوز انفكاك العلم بهما فظاهر إيراد المعلومين في السؤال فإن قلت اعتبر العلمين معلومين إلا ما منع من ذلك

فبيح التليل بهما المعلومين قلب هذا التوجيه لإبتي في قوله وكالم في إيجاد شيئا في تقرير الشارح إذ لا يسيب له أن يقول فإن العلم والعلم فيضاجع العلم (الأن يصار إلى جفاف الضاليف ٤

ولاستيل إلى إدراكها من هذه الجهة سوى الحس فإن قلت نحن نعلم أن في الجسم الثلاث مثلا لو أن برنيا مخصوصا علما تاما مذكر بالصر فبعد تفاوتنا ضرور ما قد صرح إمكان أن تعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الإدراك الحسي قلت هذا خاطئ نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي وبين إدراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة في المقصد السادس فيماترغ على القول بنبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية مختار عن الخارجية) مع التساوي في نفس الغاية (بوجوده الأول أنها) أي الصور العقلية (غير مختصة في الحلول) إذ يجوز حلولها معاني محل واحد بخلاف الصور الخارجية فإن التشكل بشكل مخصوص مثلا يمنع أن يشك بشكل آخر مع الشكل الأول وكذا المادة المتصورة بالصورة الثابتة يستحيل أن تحصور بها بصورة أخرى (بل الصور العقلية (مختارة) في الحلول فإن النفس إذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها الشئ من الحقائق صرا جدا وإذا انصفت بعض العلوم زاد استعدادها باليق وسهل انتفاها به (التي تصل الكثرة) من الصور العقلية (في محل الصفة) منها مما ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والأرض والجمال والامور الصغيرة بالرة مما بخلاف الصور المادية فإن العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة بجمعة منها (الثالث لا ينص على الضعيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة للمدرك بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فإن الكيفية الضعيفة منها تنص عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية إذا حصلت في العاقلة (لا يوجب زوالها وإذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة إلى تجسم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فإنها وأجسبة الزوال عن المادة الضعيفة لا تساعده بقا قواها بما وإذا زالت أخرج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول ومن الفروق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الفاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) أنهم (ذكروا في معنى كون صورة (الإنسانية) الموقلة (أمر الكمال من) الأول اسم الإنسان) مثلا (لأفراة

سبيل الكون

وأما التليل وإن كان سبيل إلى إدراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم ضد التكنين أقيم الجواس الباطنة فيكون العلم متعلقا بما تعلق به الإحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بسند فيها من الحس فيجوز أن يكون الاختلاف بينهما لاختلاف التعلق حضورا وغيبة قوله (بنبوت الصور العقلية) أي الحاصلة ضد العقل جزئية كانت أو كلية قوله (مع التساوي الخ) أنما قد بذلك لأنه الصانع إلى البين فإن المختلفين في الحقيقة متخالفين في الوجود والأحكام قوله (في الحلول) وإن كانت متخالفة في الصدق كالقوى والاثبات قوله (بخلاف الصور الخارجية) جوهرية أو عرضية ولذا مثل الثالث قوله (تحمل الكثرة) أي الصورة الحالية المقدارية قوله (ولذا تقدر النفس الخ) هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو توسطت الجواس على ما هو التحقيق نفس عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع قوله (بجمعة منها) وأما على التناقض فبما زنه على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها قوله (سهل) أي في بعض الأوقات قوله (لاستعانة بقا قواها) أما لكيات المتصورة فيلذاع السائط إلى انفكاك وأما البساط فلو أنها الكون والفساد كأي الشيخ في الهيئات الشبهة على استحالة بقا الانحياز الضعيفة دائما قوله (أن الصورة العقلية كلية) أي تنصف بالكلية في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فإنها لا تنصف بها أصلا والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تخصصها الحاصل بسبب التحلل الذي قد يطلق عليه العلوم فيجوز أن المعلوم ما حصل صورة في الذهن لا الصورة التخصصية التي هي علم فإنها لا تنصف بالكلية كإبتي وما قاله شارح الجبريد أن العظميين بأمرهم قسموا القهوم إلى الصكيلي والجزئي

لالمعلوم

قوله ان من علم شيئا علم به) وكذا من علم تضاد هذا لذلك علم تضاد ذلك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لا بد من المقدمة الاخرى ايضا وهي قوله انه لا يتم علمه بعلمه مجردا عن معلومات غيره متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الاضافات لادراجها لان يقال اول يمكن العلم المتعلق بالتضاد بن واحد انتم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالشيء الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما يقتضي ان كون العلم بالشيء والعم بالشيء به متعديا في كل مرتبة سواء كان العلم بالتضاد بن واحدا او متعديا ونسواء كان العلم المتعلق باول المراتب متعلقا بالمستفيين والاكتفاء يزيد ونحوه والجواب ان مدعى الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلوماتين يتصل على انه لا يتم التحال السابق اعني انتفاء الشيء عن نفسه كما دل عليه كلامه في - واشي الجرد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بوجه بل يكفي بانضائه دليل الاستماع وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعم بالشيء اشارة الى ادعاء امرنا في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان فيجب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانتفاء كالجاورة والمائلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات بل ربما يجب كافي العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لا يبار في الكلام

قوله يدلان على انه لا يتم) وهكذا كان الامر فانتمل منه امر عرض الامور في يوم عيضا في قيل فارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المعلى وعرضه ان يقرر بين الناس بيناته له فلما توجه الى المعلى قال نعم قل كافل رسول الله عليه السلام وصارحا فيا تم شرح في الكبير فلما ذهب مسافة اجتمع منه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون التلبية فيأتى منه ثم امر رجوعه فقال علي بن موسى رجعه الله علم انه كذلك فقال له انه بعد هذه الحادثة مات قبل المأمون

قوله فقه معلومات غير متناهية) هي معلومات

ليس باشتراك اللفظ (ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه ليزاد كل منها على حدة (بل هو) اي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلافة عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يعنى اشتراكا معنويا (ولا بد من فيه) اي في ذلك للمعنى المشترك (الشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا يمكن) ذلك المعنى (مشركا) بين جميع افراد بل الشخصات كلها خارجة عنه (خاتمة) الناطقة (اذا شخصت ضرورة الانسانية) اي صورة ذلك المعنى المشترك (بجرد عن الشخصات) التي هي عوارض جزئية ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمر و بكر) الى سائر افراد المراد بالطائفة مافسرة بقوله (اي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في المجال (و مجرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة تاتى صورة المعنى المشترك (هي بمعناها) الاثر (الحاصل منه) اي من ذلك الواحد الذي جرد عن شخصاته (لا يتصف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فأتت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن للمعاد من الافراد اذا حضر عندهما تأثير آخر واذ كان هذا التأثير سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراد كقرص مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالجزء من الشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحائلة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحائلة في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لانسانا لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما هي ومن ثم زيد في المطابقة شيء آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحقيقة المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها

❦ سياتي

فروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فتدفع لانه ان ارادته ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية فقلنا فانهم صرحوا بان التعلق يبحث في المعقولات الثانية ومنها الكلية وان ارادته ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الوجود في الذهن وجودا ظاهريا ومنشأ الاعراض عدم الفرق بين المعين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثير فيه على السوية بان يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة او متمتع والاول يسمى كليا والياني جزئيا الى ان قال الكلي المعنى المشهور في النفس لا يمتنع نسبته الى اشياء كثيرة بطائفتها نسبة متشاكلة فان قلت اول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الجملة اخره يدل على انه معنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة ما كمال الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن الشخصات وهو معنى الجملة قال الباريين واحد الان المطابقة يتضمن بيان كيفية الجملة بينهما وانه باعتبار الاتحاد في الماهية قوله (فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق الشعب والجزى فهو ظاهر او يوجد في مجال متعددة تصنف بصفات متقابلة فانه باطل بدية وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبايع مصرين على ان شان الامور الكلية ان تصنف بالتقابلات وتوجد في الحال التعدد وهذا لا ينطبق لتضار موصوفها باعتبار فانها مع قطع النظر عن الشخص الذهني كلية ومن حيث تنفصها جزئية فالوجودات بالوجود الخارجي الى الاصلى كلها جزئيات سواء كانت موجودة في الاعتان او تأتت بالادهان قيام الاعراض بمحاطها وهي الصور الجزئية العقلية المتشخصة بشخص الحاصل والموجودات بالوجود انشائي اي الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي الافراد

(بهذا)

٢٠ حلية فلا بد ان يجوز تعلق علمهما بالشيء حتى ينقطع التسلسل في درجة قبل على تقدير جواز تعلق علم واحد بتعدد بديان علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشيء متعدد يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهو جواز الجواب اولاً جواز ان يتعلق العلم بنفسه جنداً ان يكتفى فيه بتأثير اعتباري كاصحريه في او اخر يثبت العلم من الالهيات وثانياً جواز ان يتعلق العلم بالعلوم بعلمه

قوله (وما قول من قال الخ) حاصل كلام الاكدي منع ان طريق معلومة العلم تعلقه بنسبه بل العلم علم حضوري فلا يلزم تسلسل واراد يجوز تعلق علم واحد بتعدد وقديفع دليله بكفاية التأثير الاعتباري ايضا كما اشرنا اليه

قوله (موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقاً على السلم بهما فلا يكون عينه ثان فالت لازم ذكر تفار العلم بهما والعلم بهما لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا متوعة

قوله (فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بان الوجودية العبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزءاً من مفهوماهما لا يعني ان يكونا موجودين في الخارج الا بوجود العمل على ما اشار المصنف ههنا الى ما اختاره من كونه جاناً عن نفس التعلق والاضافة **قوله** (وايضاً قد ثبت الخ) يعني ان اتحاد الذات في الصورة والمفردة قد ثبت بالضرورة والوجدانية وان قطعاً ما الظفر عن لزوم الاختلاف على تقدير عدمه

قوله اخص صفاتهما) قد عني ذلك بجوز كونهما من الصفات الخبوية ولا يخفى بعده

قوله ومن صفات العلم حصوله بغير التصحيح) اي من صفات العلم النظري وببشمل ان يربط بين صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بان يراد الحصول بالامكان وما حاصل في الضروري بان

يقاب نظراً فانه جاز كما سأل

قوله قال واثبت الكل) قيل مر اده الاعتراض عليه بالمتناقض للمشار اليه اذ لا يلزم مشاركة ما يستلزم العلم اليه في الحصول بالظفر الصحيح

تجلبب بإمكان حصول التثنية المذكور بالظفر الصحيح بخلاف الجمل للركبانية ان ذلك ؟

بهذا المعنى لا يتنافى جزئياً من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها وبواسطة تحملها لاشكال كان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك شكل واحد منه يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين فئتين ان يكون كل فرد مطابقاً لاسماء الافراد ايضا ضرورياً اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرته لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متناهية في الوجود لما هي ظلها وما علم ان ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية هنا يظهر في الكليات التي هي انواع حقبية فاذا ارد اجراء في سائر الكليات قسيت الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقبية بالقياس اليها او يحصل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمثولة المشخصات في التجريد منها (اي في) من الامرين الذين ذكرهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اي بالصورة العقلية (امر كلي) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى انها صورة كلي مالم بها (بهذا) الامر الثاني (يلق) بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية السالبة في الماهية للمعلومات بل راء انه صور ذهنية متخلفة لها في الماهية يتوضيح الكلام ان الثاليتين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور سالبة في الماهية لا صور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلات في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بل ذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجود وان وجود خارجي بوجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصورة العقلية مثل واشياح الامر المعلوم بها المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة ترمع ان الصور العقلية مثل واشياح الامر المعلوم بها متخلفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل بل كأن يقال مثلاً النار موجودة في الذهن وباد انه يوجد فيه شيء له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشيء علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشياح ليست مجعولة على افراد المعلومات تلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلوم بها فاذا الصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلبية فعال الكلي هو المعلوم بها يلحق بمذهب هؤلاء لا يذهب الفرقة الاولى الى المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقولهم يرى العلم غير الصور الذهنية اراده ما ذكرناه من انه يرى السلم غير الصور الذهنية المسالمة للمعلومات في المساعدة بل راء صوراً ذهنية متخلفة في الماهية لما علم بها فحصل محكلامه يلحق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لاتنظم اول الكلام مع آخره الذي سيأتى بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وقبه) اي في الامر الثاني التي على رأي افرقة الثانية (نظر قد ثبتك عليهما) كان على ذكر متك حيث قامت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نقول ما هو بنى محض وعدم صرف في الخارج ولا يملك اذا انا جملناه حصل بيننا وبينه تماق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمازين ولا تميز الاعم بموت كل من التمايز في الجلة وان ذلك المعلوم ههنا في الخارج فهو في ذهنه قاصوراً الذهنية هي ماهية المعلوم قد عدا أحد السلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المصنف بالكلية

سيالكوني

المتأصلة في الوجود امراتاً كانت او صوراً مختصلاً فانه من الزائق **قوله** (قست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير انواع الحقبية بالكلية بالقياس الى افرادها على سبيل الجوز باعتبار احتمال تلك الافراد على المخصص **قوله** (عارضة للصورة العقلية) اي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولاً ظاهرياً **قوله** (يلق بمن يرى المعلوم الخ) فيه اشارة الى توجيه آخر للتي بان يؤول السلم بالمعلوم **قوله** (مع آخره) وهو قوله ليس اذا كان المعلوم الخ

هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكيفية هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت محتاجا) ههنا (الى زيادة بيان فاضح) لما قيل عليك . (اليس اذا كان المعلوم مغايرا للم و (امرا وراء ما في الذهن كان حصوله) اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً (فيكون شخصاً) اى موجوداً في الخارج متعيناً في حد نفسه متأصلاً في الوجود (وهو يتألف الكليّة) فاذا كان المعلوم مغايراً للعالم لم يتصف بالكليّة اصلاً واذا اتحداً كانت الصورة العقلية متصفة بالكليّة فلا يصح نفي الكليّة عن الصور وثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصرار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظليلاً لا كارتسام الاعراض في اعمالها بحسب الوجود الخارجى . والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصاً عينية يتجلى اتصافها بالكليّة (وهو) اى الارتسام في غير العقل (يتألف الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا بانه صلي ان لا يكون لما تنصوره النفس الناطقة ثبوت في غير ما لا يصلي ولا ظلياً وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على اننا نقول ارتسام في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهياتها المعلومات حتى تصدق الاحكام الاحيائية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها عليها ويخصد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكليّة حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وقر الذين لا يطلون في خوضهم لميلون في المقصد السابع في العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومركبه اى اجزاء المعلوم ومركبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجزائهم كمن يعلم مسألة فيسأل عنها لها محضر الجواب) الذي هو تلك المسألة بأسرها (في ذهنه دفعة واحدة (وهو) اى ذلك الشخص السؤل (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه

﴿ سيالكوني ﴾

قوله (هي الصورة العقلية) لا للمعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذ اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية قوله (لم يتصف) اى المعلوم بالكليّة اصلاً لا في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن اذ الوجود في الذهن الاشباح قوله (وهو اى الارتسام في غير العقل) اى العقل الانساني يتألف الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات بل بالتفصيل البسيط على ما مر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بالارتسام جميع ما تنصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من ان الارتسام في العقل الفعال هو الوجود الذهني فالتأني به الى الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العالمة فحينئذ على فرض الارتسام فيه قوله (هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مقول مطلقاً على هذا النسق خرف لغوا لوقوله حقق اى حقق المقال المذكور على هذا الاطلاق الاتي الذي ذكرنا بين اول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرنا قوله (وقر الذين الخ) ثم يرض شارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف من الحكماء ان الوجود في الذهن هو العلم والمعلوم ولن معنى كون الانسان كلياً هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن الشخص كليّة وان المعلوم بها كليّ ثم قال وهذا اتنا بعض على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساماً في غير العقل والا كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وانت خبير بانه اذا اراد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه اخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس في كلامه هذا ان يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل باطل القول لكليّة المعلوم وثبات الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وانت خبير قوله (الى اجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون الا له اجزائه وكذا

الاعتقاد اذا استند اليه بصبر على التخليق ٢
فيتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان
الذات بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد
يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم
الضروري وفيه منع ظاهر اشترائياً في الرصد
الذي في تعريف العلم
قوله والثاني (والاهتمام) ان قيل الفرق المذكور
للتألف وحفظه النفس المدركة للعقولات
و ثباتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور
زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر
في السيان زوالها عن الحافظة ايضاً يجب بان
المراء زوالها عنها من حيث هي حافظة وخراتنة
لنفس وذلك زوال المناسبة بينه وبين النفس
التي يسببها كانت خزانة حافظة لذكرها كاتما الكليّة
بحسب المنسبته اليها تلك المدركات
قوله (وذلك غير متصور في حال اتصافهم واخوانه)
عدم كونه متصوراً في حالة التوهم والموت ظاهر
في الجملة واما عدم كونه متصوراً في حالة النطفة
مع كونه متصوراً في حالة الشك والجهل المركب
فقد خفاً اللهم الا ان يبين الفرق على ان في الشك
والجهل المركب توجه النفس والثباتها الى
نفس متعلق العلم التي في شان الشك والجهل
جهلاً كما ان يقوم بهما ذلك العلم الذي
لا يمكن بدون الالتفات بخلاف العقل والذاهل
والكلام يمدح على ما قيل
قوله على متعلقاتها (قد سبق الاشارة الى ان
الحق ان اطلاق العلم الى الاحساس بخلاف
لغيره واللفظ فانه فيها اسم بغيره من الادراكات
ولذا لا يصدق اليها من اول العلم في شيء منها
قوله لا نقول بكيفية في مقام المنع الاختلاف
باليهوية) لا لاقبال الاختلاف بالهوية حاصل بين
العالمين المتعلقين بشي واحد اذا كانا قائمين بتجليين
فان العلم قائماً ويختلف العلم القائم بغيره وباليهوية
مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار
زيد والعلم فيه ان اختلافهما اختلاف قوى
ليس مجرد الاختلاف بالهوية لا نقول جاز
ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بموارض
كافية صنفية فلا يخرج ذلك عن الاختلاف بالهوية
الى الاختلاف بالوقوع القارح في المقصود
قوله لمزيد الاستظهار) يعني فقياه ما لم يما
ذكر عدم حصول هذا الفرض اعني مزيد
الاستظهار ولا يقرح هذا في اصل الجواب كما
ان باطل السند لا يضر المانع

٢ قوله نوى الحس) فيه بحث لانه ان اراد

بالحس الحس الظاهر فالحس متبوع فان الضمير
يسمى اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فتدلى
الان الضمير معلوم عندهم بالحس وبان كلمة
الشارح في اوائل بحث الاقنظ من حاشية المطالع
تظهر فان الصور الجزئية من حيث هي جزئية
قد تترسم عند النفس بعد فهمها عن الحواس
الظاهرة وهذا التدبر يكتفي بالاستدلال

قوله مع التساوي في نفس الماهية) اشار الى
ان بيان الامتياز لا يحتاج اليه التساوي في الماهية
اما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية
والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه

قوله غير متجانسة) والسريفة ان التقابل والتماثل
ونظائرهما في النوع من الاجتماع من احكام الوجود
الاصلي لا الظلي كما سبق

قوله وكذلك لابد الصورة) اشارة الى ان
المثاليين ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اسم
من الرضوية والظاهرة

قوله في محل الصفة منها) والسريفة ان نفس
لغيرها لا مقدارها فيكون نسبتها الى جميع
المقادير على السوية

قوله بمجموعة منها) واما على التقابل فبما ان
هوى خرد له يمكن ان يحل فيها صورة الجبل
عندهم بناء على ان الهوى لا يفتقد ارضا في نفسها
كالنفس فجاء تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة
بالصغر والكبر عليها بـ جواز تساقب الصور
اسبقية النقص وتبهما على النفس لكن الاجتماع
يجوز في النسبة دون الاولى لانها في الوجهه
الاول

قوله لا يوجب زوالها) لان النفس ابدى بالاتفاق

قوله سهل استرجاعها) يعني انه قد يكون

كذلك لان كل صورة عقلية زالت كذلك

قوله لاستعادة قواها) لما مر من ان القوى

الجهانية متناهية

قوله وممن ان الصور العقلية كلية) قال رحمه الله

تعالى ان اريد بالفضل القوة المدافعة عن النفس المتألفة
فظاهر وان اريد بالفضل القوة المتألفة لها ولا آتياها
فالمسنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل
في النفس

قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه

الوضع الصام مع خصوص الموضوع له كما سيأتي

الاشارات ونحوها

قادر عليه) ولا شك ان عمله باقتداره على الجواب يتضح على حقيقة ذلك الجواب لان العمل
بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (تم اخذ في تقريره) اي تقرير الجواب (فلا حظ
تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (في ذهنه) حال ما سئل (امر بسيط هو مبدأ
التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والمتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقب السؤال (وبين
حالة الجهل) اشارة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرقة على التقرير (منشورية) وجدانية
ان في حالة الجهل السمان عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة
تقوى على استحضاره وتفصيله بالانجس كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة
عقب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم بالجواب لم يكن حاصلا فيه وفي الحالة التفصيلية
صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الماهيتين السابقتين (وشبه ذلك
عن بى نعم) كثيرا (ثلاثة دفعات) يرى في هذه الحالة (جميع اجزائه) اي اجزاء ذلك العلم (منشورية
وتارة بل يحذف البصر نحو واحد واحد فغيره) اي العلم ويفصل اجزائه بعضها عن بعضها فلا رؤية
الاولى رؤية اجالية وثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان قس حال البصرية
بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا
(قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجبالي (يتبع حصول صورة واحدة مطاعة لامر مختلفة) لان
الصورة الواحدة لو طاعت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة
(صورة) على حدة (ولاسي في التفصيلي الا ذلك) يعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورة وبماز اعاده (ثم انما يحصل الصور) المتعددة لامر
متكثرة كاجزاء المركب (ثلاثة دفعات) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة متفرقة في الزمان)
كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكره من العلم الاجبالي والتفصيلي (ذلك) الذي
ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى متفرقة (فلا راجع فيه) الا ان الاجبالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة
التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى العلوم متكتلة الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والحق في التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقبسة الى المعلومات ظال واما ما قاله من انه
عقب السؤال عالم بالجواب اجبالي لا تفصيلي لا لزيمه على تقرير فردود بل لذلك الجواب حقيقة
وما هيبة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لتلك السؤال والمعلوم عقب السؤال هو ذلك اللازم
وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انما اذا فرضا النفس

مياكوتى

الاجبالي قوله (علمه حقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجهه ما لا يكتفي في الاقتدار على الجواب
التفصيلي قوله (بسيط) لان ذلك فيه اصلا مبدأ لتفصيل فاه كما حصل له هذا عند السؤال
قد رعى تفصيله والافلا فهو كالمبدأ على ما في الشفا فان المبدأ العلمين هو العقل الفعال المفيض للصور
قوله (ان في حالة الجهل السمان عقلا بالفعل) وهو ان تكون الصور مخزونة غير حاضرة
بالفعل قوله (قد حصل بالفعل شعور) فاقبل ان هذه الحالة قوة الا انه قريبة من الفعل
جدا ليس بشيء اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شيء بدون تصور والشعور به قوله
(نعم كثيرا) في القاموس التمام الاصل والاصل والجمع العلم ولا حاجة الى قوله كثيرا
فان التظهير حاصل نعم واحد بل هو الانسب بافراده وقوله اجزائه وحيد يكون الضمير التصويب
فغيره راجعا الى واحد واحد كما هو الظاهر قوله (والعلوم عقب السؤال الخ) قد صرفت

٢ قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية

مشتركة بين كثيرين (أي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والافانكية بمعنى الاشتراك المتعارف مع عروضها للصورة العقلية كاشتراك عروضها للوجود الخارجي كما صرح به في حواشي الجريد قوله قلت لا منافاة لان كليهما الخ) فقرر الجواب ههنا لا بل لا كلام في حواشي الجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للوجودات الخارجية وهو ظاهر ولا تصور العقلية لكل واحدة منها صور جزئية في نفس جزئية فاشتركا هو اما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصورة العقلية اذ مفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصورة العقلية وواحدت مع عروضها الذهنية فانه لو عمل كلامه على عروضها لكان مأخوذا في نفس الامور الذهنية فانه ان الاشتراك يعرض لها ايضا مأخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية مأخوذة كذلك في مفهوم الجوان على تقدير اشتراك العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصه منه في كل منهما فمن ان مراده من هذه العروض المطابقة للصورة العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بأنه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متباينين ولم يقل باحد من قبل وان اختلف على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة للمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية والكلية لا يمكن عروضها تلك الصور لكونها صوراً جزئية حادثة في نفس جزئية لكان صواباً فليأتنا قوله ومن ثم زيد في المضاف) ومن اجل ان المعارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيه لم يمكن وجود تلك الصور في الخارج كما سبق اليه الاشارة في تمام المقصد الاول ولوفرز وقوع هذا التفصيل لم يأن ان يكون حين ذلك الفرز بل لم يجر

قوله فثبت ان خصص ههنا هذا التوجيه يستدعي ان يكون كلية تلك الجوان بالقياس الى المحصل لا غير (٢٠)

من حيث انها شئ يحرك البدن فان لازمها الصنى كونها بحركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة الى ان تصرف بطريق آخر فقبل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة اقول ومن انكار العلم الاجالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصد الى ذلك المركب دون اجزائه فافهام حصول صورها في العقل كالخبرون العرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت متخيزة بالبال لمؤلفة قصداً متكشفة بعضها من بعض انكشفاً تاماً لم يكن ذلك الاكتشاف حاصلاً في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معاً فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى العلوم وانه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان اجزائه معلومة حينئذ بالقصود واختار واذ افصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى ولكن من الوجه الاول فاعلم بالقياس الى معلومه مرتين احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً بجزء لا تفصيلاً ولا اجمالاً واما قوله العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فاجابه انا ذقنا كل شئ فهو يمكن بالامكان العلم فلا شك ان احكامنا على جميع افراد اشئ فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علمها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشال لها يلزمها فان العقل يحصل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتى انكته الحكم عليها ولخصه ان المفهوم الكلّي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لافراد وقد يجعل الفردية قيداً في الملاحظة افراداً فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة فذلك فانها تتفكك في موضع عديدة

﴿ فمران الاول العلم الاجالي ﴾ على تقدير جواز ثبوته في نفسه (على ما يلاحظ تعالى ام لا جوزه الماضي والمعترضة ومنه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه) اي في العلم الاجالي (الجدل) بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يتمتع (فان قيل فترني حينئذ حته تعالى علم حاصل للصالح)

﴿ سيالوتي ﴾

ان العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الاقدار عليه كايتهديه الوجودان قوله (وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة قوله (نشأ انكار الخ) وذلك لان الفرق بين الحدو المحدود اتمامه وانما يتفصيل والاجان كما مر لكن هذا انما يكون نشأ انكاره لا اكتساب بالحد التام والظاهر ان نشأ عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه وان كان الشئ الواحد متصوراً بوجه دون وجه ولذلك ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود الشيء الذي يتناقض بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيصور ان تكون معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً قوله (مركبة من صور متعددة) هذا يخالف في الشفاء من انه عقل بسيط لاكثر فيه اصلاً وان عقل الواجب والافادات من ههنا القليل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر نقولاً من الباشايات والظاهر ان بسيط متناقض باكل من حيث هو وكل و يجوز ان يكون المعارض بسيطاً دون المعارض كالوحدة والتأنيق والا طرفاً نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصورونها مخزونة عند النفس كايتهديه الوجودان قوله (كان العلم به صلى وجه اقوى الخ) في الشفاء الثاني السليم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور فيقال في الصور فذلك علم فاعلم الشئ الذي تنعيسه علماً فكر يا مبدأه وذلك هو القوة العقلية من النفس المشاكلة للعقول الفاعلة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فاعلم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ولا يخاف في ان كلامه يدل على ان العلم البسيط كالخلاق العلم النفساني وانه علم بالصفات الفاعلة فهو اقوى فانه علم بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لاجل المانعة وعروضها قوله (ولا علمها في هذا الحالة الخ) (وحصول)

٢ قوله عن يرى العلم غير الصورة الذهنية

يدخل في عموم من يرى النفس التعلق أو امرأ
عديا وليس هذا مرادنا ههنا فلذلك قيده
رحمة الله تعالى بقوله للساوية الخ ليكون التقى
المستفاد من غير راجعا الى القيد

قوله بل الصورة هي ما هيأت المعلومات الخ
قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن انكشف
بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا يعلم زائد
عليها وصورة منتزعة عنها والاتسلسلت العلوم
وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي
فاعلم والعلوم الاول مفهومان بالذات وهذا
حاصل ما ذكره القاربي في تعاليقه من ان المدرك
بالحقيقة هو نفس الصورة المتشقة في ذهنك وما
الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم
بالعرض فالعلوم هو العلم والايمان يتسلسل الى ما
لانها ينفك الى ههنا عبارة

قوله يتخالفان في الماهية (ومنى مطابقة العلم
للمعلوم عندهم هو ان الصورة العلمية متساوية
مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدة
وعلمها دون غيره

قوله ولو صرح بهذه العبارة الاقرب في توجيه
كلام المصنف ان يحصل العلم بمعنى العلوم

قوله ليس هو الصورة بل العلوم بها يمكن ان
ينطبق هذا الكلام على رأى الفرق الاولى بان
مرادهم ان الكلية باعتبار العلمية لا العلمية
فان المتبادر من الصورة حثيثة العلية اى كونها
حيث لا تنكشف الماهية فكل الحكم بالعلم لان
يتماثل المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرق
الثانية وان لم يكن ذلك الصديق من هذا الكلام
نفسه بل من اقتضائه السياق فيما وقع فيه مثلا
واهم العلم

قوله لانما ان لا يكون الخ فيه ان هذا الخلاف
ما يشتهر من مذهب شتى الوجود الذهني فان
صور جميع المعلومات هي تسمة عندهم في العقل
لتعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الساطعة وان
المراد بالوجود الذهني وجود متباين للوجود
الذي هو مصدر الازناسوا كما كان في قوتنا المدركة
او في غيرها وكان كلام المصنف مبنى على ان علم
المجردات عندهم حضوري لا ارتساعي

قوله هكذا حقق القائل هكذا نصب على
الصدرية وعلى هذا التمسك ببلدته وعلى حق
تحقيقا على هذا التمسك وفي الكلام رمز ٢

وهو العلم الاجبالي (قلنا نعم وهو) اى ذلك العلم المتقن عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا
القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (و بالجملة فالتقن عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يجب
في أصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستعمل عليه تعالى في الفاع (الثاني المشهور
ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي) الباقى (المعلوم غير المجهول
بضرورة تعلق العلم بالجهل شيئا) متبايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم
الانسان باعتباره ضاحكته وجهه باعتباره حقيقته (ارهما عارضان لثالث) كما ذكرنا اعتبار ضاحكه
وجهه باعتباره كآبته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق
كان) من التعلقات كالجبرية والكليّة والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تغنى اتحاد المعلوم
والمجهول بل يتعارفهما (والنسبية مجاز) يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين
لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انهما من قبيل كون الشيء الواحد معلوما
من وجه بمجهول من وجه آخر لكن هذا الاطلاق من باب المجوز (ولاشك) ولا نزاع (فيه)
اى في الاطلاق مجازا فان يراه مفتوح ولا يشك عليك على اختلافك ان عارض الشيء قد لا يحق في نفسه
فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء بمجهولة فيغيب المعلوم والمجهول وقد يجعل الالفاظ
الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه وبمجهول باعتبار حقيقة نفسه فيحصل المعلوم
والمجهول لكنه معلوم من حيثية وبمجهول من حيثية اخرى ولا يشك فيه ولا يشك في ذلك الذي ذكره
القاضي استدلال الامام الرضى على نفي العلم الاجبالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم
من وجه وبمجهول من وجه والوجهان متبايران والوجه المعلوم لا اجبال فيه والوجه المجهول غير معلوم
البتة لكن لما جتمعا في شيء واحد قلن ان العلم الجملى نوع بغير العلم التفصيلي والى جواب ان الاجبال
والتفصيل ليس حالهما على ما فهموه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتقن بذلك
المعلوم فانه يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجبال
بان يكون الشيء معلوما من وجه وبمجهول من آخر وانما قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجبال
دون التفصيل كانت الحقيقتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبمقتضى بعض ان الفرق المتساوية
ايضا فرع على ثبوت العلم الاجبالي كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اول
المقصود الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قديم باقيل وهو غلار (وقد يميز بالقوة كما
اذا كان في يد زيد اثنا عشر ازوج هو) اى ما قد يرد في هذا الجملة (في هذه الجملة ان كل اثنين
زوج وهذا) الذي في يد (اشنان) في الواقع فيكون مدرجا فيما علمناه (فصل) في هذه المسئلة (انه زوج)
على بالقوة القريبة من الفعل (وان لم تكن قلنا انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام
(المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتبينه للاندرج) واما بعد التنبه فانها
تكون معلومة بالفعل (فان يتبين) في الشكل الاول (خاصة في احدى المقدتين) معنى كبراه حصول
(بالقوة) ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان يحصل كبرى في الشكل الاول حتى يستخرج الاحكام
الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وطائفا وتلك
الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع (الماهاصلى) وهو ان يكون ميا للوجود الخارجي (كما وجد امرأ)
في الخارج مثل الارض والسبح ثم تصور (فالتقن) ثابت (قبل الكثرة والاتصال بصددها) اى العلم
الفعل كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افرادها الجزئية والعلم الاتساع كلى يتفرع على الكثرة وهي

سبيل الكون

قد يقال ان المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن من حيث اتصافه بتلك الافراد اذ لا نعلم
من تلك الافراد الا شفا قبل تعلق العلم بالعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار عمله من حيث هو
وباعتبار العلم من حيث اتصافه بمصادق عليه قوله (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الاجزاء فانها

(ثاني)

(٢٠)

(مواقف)

٢ الى سهو صاحب الفاضلة في تحقيق المثال
قوله بان يلاحظها اشار به الى ان الرغنى
 في لان النظر يعني الفكر لا معنى الروية
قوله وهو تصور الجواب) كانه تأ كيد
 لاسبق والاقتواء مؤدى قوله يحضر الجواب
 في ذهنه
قوله نشا انكاره لاكتساب في التصورات
 لما اشهر ان العرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي
 يستلزم صورة واحدة المجموع من حيث هو
 اي علم اجالي فاكتساب التصورات يستلزم
 العلم الاجالي فلما يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء
 الزموم بقاءه اللازم
قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم قيل للامام
 ان يقول في تفاوته وراجع الى اخطار الاجزاء
 وعدمه وبهذا القدر لا يوجد تقسيم العلم الى
 الاجال والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه
 يجران في البساط ايضا مع ان الظاهر انهم
 لا يقولون بتقسيم العلم بها الى ذين التسعين
 واما قوله الكلام فيها اذا كان المركب حاصل
 في الذهن بمحققته لا اعتبار عارض من عوارضه
 ففيه انه لا يوضح الدليل الذي يحكم به السند
 لان العلم بالاضافة قد يحصل من العلم بكل طرفيها
 بوجه ولا يجوز ان يحصل كلامه على ان العلم
 بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العمل
 بتحقيقه الجواب اذ لا يحصل العلم بالذرة على
 ذلك بدون العلم بمحققته ولو اجابا لان قوله بكذا
 طرفيها منه كالاشغ
قوله واما قوله العلم الواحد الخ) لاشك ان هذا
 القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة
 بالحسنة من المعلوم فانه قائل للوجود الذهني
 ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما
 بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجهله ما
 ذكره الشارح وان كان مراده ما يطل ما زعم في صورة
 العلم الاجال لي يزعم ويكون معنى كلامه ان العلم
 الواحد اي الصورة الواحدة لا تكون صورة
 مطابقة بمعلومات كثيرة بمختلفات الحسنة بان
 يكون تمام حقيقة كل منها لم يتسديد عا ذكره
 الشارح بل جوابه حيث ان يقال مطابقة صورة
 واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتضافة
 في الحقيقة بلحني الذي اشير اليه غير ملائم في العلم
 الاجالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح
 مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو

افراد الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كلاما مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومضى
 على وجود الطبايع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء في الله تعالى) بمصنوعاته (قيل)
 لانه السبب لوجود الممكنات (في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الاكث والادوار
 بخلاف علما بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلوماتنا عن علما وتعالى ان علمه تعالى باحوال الممكنات
 على ابلغ النظام واحسن الوجوه فليسا الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها
 على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالاشياء الازلية واما علمه تعالى
 بذاته فليس فعليا ولا تشعليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراه بالاعتبار كما سجد عليك
 ان شاء الله تعالى ﴿ المقصد العاشر قالوا ﴾ اي الحكماء (مراتب العقل) اي العقل لنفس الناطقة
 الانسانية (اربع الاولى العقل الهولاني وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوه) محضة
 (ثالثة عن الفعل كما للاطفال) فان لهم في حال الطفولة وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس به
 ادراك وليس هذا الاستعداد حاصل لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهولاني لان النفس في هذه
 المرتبة تشبه الهولاني الاولى الحالية في حداثتها من الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل للكل وهو
 العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب الخبرات منها (وانه) العلم بالضروريات
 (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للرجوع بالامر جمع في اختصاصه
 بزمان معين (وما هو) اي ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما فيها من المشاركان
 والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتفعت صورها في آلتها الجماعية ولاحظت
 نسبة بعضها الى البعض استعدت لان يفهم عليها من البذا صور كلية واحكام تصدقية فيايدنها
 فهذه علوم ضرورية (ولا بد بذلك) اي العلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
 قد تنفذ) اما لتقتصر على تصور كس ووجدان كالا كذ (الناقد البين في اصل الخلقة) (والمعين)
 الفاعل لقوة الشهادة (لا يتصور ان ماهية اللون) التي ترصل الى ادراكها باحصار جزئياتها (و)
 ماهية (لتلخيصها) التي توصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدها)
 اي الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد القضاء المستند الى ذلك
 الحس (او) القضاء (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد الحكم (وتصور الطرفين) هذا اصطفا
 على قوله كاحدها فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في الديقيات) اي الاوليات التي هي اقرب
 الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البدئية فضلا عما عداها
 من الضروريات المتوقفة على شروط اخرى ايضا * المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظر بال

﴿ سياتي الكون ﴾

معلومة في الاجال علما ناقصا وفي التفصيل علما تاما **قوله** (اي العقل) ادراك القوة احاطة
 او النفس فان كلامها يعني بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح قدس سره اظهر وانسب اذ الكلام
 في باحث العلم **قوله** (اربع) لانه اما كان الاستعداد والاعتدال اما بعد اوق رب اوتوسط
قوله (ادراك) اي حصول لما قالوا من ان له علما حضور بانفسه وان نوحش في ذلك كافي وحاشي
 المطالع **قوله** (وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جملوه من مراتب العقل **قوله** (الهولاني
 الاول) احتراز عن الهولاني الثانية كالغيب السرير فانها ليست ثالثة عن الصورة في نفسها كقول
 الصورة جزء منها وانما قال في حداثتها لامتاع خلوها من الصورة في الوجود الخارجي **قوله**
 (هو العلم بالضروريات) فالراد بالملكة مقابل الجسم لوجود الصورة بالضروريات فيها بخلاف
 المرتبة الاولى **قوله** (واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل اصل حصول القوة الواحدة
 التي بها يستعد لتفصيل الخبرات **قوله** (والتنبه لما فيها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام
 بالامر به عليه فيما سبق فلا نعيد **قوله** (ولاحظت الخ) تفسير التنبه المذكور اي لاحظت
 نسبة بعض الجزئيات الخلية الى بعض شوسله القوة المتصرفه بالاشتراك والمباينة فيها

٢ ويضعن غطافة اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا يحدود فيه قطعا

قوله قال القاضي الطوم غير المجهول قيل بانهم على القاضي حيث لا يقول بالكسب التصورات بغير ان الوجه الاول البارز كره من تنسكي الامام مع انه قال به

قوله او ما يرام من ان ذلك قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المصوب والا فالضاحك ماض للكتاب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكتاب لا لغوهم الذي كلامه فيه فاما

قوله ولا يشبه عليك ما سلفنا اعتراض على القاضي وما سلفه هو الذي ذكره في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات

قوله اما فلي واما ما فعل ليس اراد المحصر بان العلم بالاعتبارات ليس شيئا شاعرا وكذا العلم الكلي الذي لم ينزع من الافراد الخاصة ولم يكن ميبا او وجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى التجميع توطئة لما هو الفلاسفة من ان علم الله تعالى فلي يمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لانضال تابع للعلوم حتى لا يمكن ذلك

قوله اي العلم الفعلي كلى يترفع عليه الكثرة الخ اي انه قد يكون كليا يترفع عليه الكثرة لانه كلف كذا ما قال العلم الذي يترفع عليه شخص واحد كالعلم الاول بالقضية الى علم الله تعالى فلي قطعا عندهم ثم في فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التصور الكلي كلف في مبدوء الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسعي ايضا في التفسير الرابع من مراسبات الابن على رأى الفلاسفة

قوله واما علمه تعالى بانه الظاهر ان العلم على احديهما ايضا كذلك **قوله** وهو هو في حالي عن الفعل خلوها من الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم المتصورة بانه علم النفس بذاتها عبيث ذاتها ولا يفل خلوها من نفسه

قوله وليس هذا الاستعداد باخلاصا لاسائر الحيوانات اما هذا كذا لان الغرض من انساب

الخصوصية بانفس الشاطفة ولها ما بعد شي ٢

من الضرورات اي صبرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضار الضرورات) ولا حظه (واستنج منها النظرات) ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالمثل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظرات) وصبرورها بعد استنتاجها من الضرورات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجسم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظرات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة قضائية قوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى ذكر المراتبة (الرابعة العقل المستند وهو ان يحضر عنده النظرات التي ادركها) بحيث لا تنضب عنه وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها مشاهدة لقوة العاطفة الانسانية (والانسان في جلباب من بده ام لا) يمكن (فيه تردد) ان يجوز عند العقل ان يجرد بعض النفوس الكالحة عن العلائق البدنية تجريها كما بحيث تشاهد متولياتها دفعة واحدة كأنها لم يرق ثم تبقى في هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لاسمة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستند بما ذكره ليس بشهور والمعلوم في مشاعر الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بآليات الى شكل نظري على حدة والعقل المستفيد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير مشاهدا لقوة العاطفة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحالة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالمثل بالنسبة الى الشاقي في الحديث وان كان ما ذكره صفة في اليقظة كما اشيرا اليه في صدور الكتب ثم ان الكلام من هذه المراتب هو العقل المستند وبقا المراتب وسبيل الى ذلك الكمال واستعدادات متضاربة فالجواب استبعاد يبعد وما بالملكة استعداد متوسطا وكلاهما وسبيلان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالمثل بالنسبة الى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واستمراده بعد تجيئه وزواله فان الانسان لكونه ملوا يتواضع بده لا ياتي له استبعاد ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد من استعداد يوصل بالي استعداد بطريق الاستيعاج ومن ثم جاء آخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا **المقصود الثاني** حشر العقل منط الكيف اجاعا (من اهل الملة) اي العقل (يطلق على ميان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو منط الكيف (فقال الشيخ) اوالحسن الاشعري (هو العلم ببعض الضرورات التي سبقتها) اي سبقتها العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما ان البعض نظر الى المضاف اليه والظاهر ان يقال الذي سبقتها على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجود الواجبات واستعمال المسخليات وتجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري

في سياتي

قوله (ملكة راسخة) بخلاف المراتبة الثالثة فان فيها ملكة استعدادها للاستنباط **قوله** (بقوى بها على استحضارها الخ) فالمراتب الثلاثة ملكة استحضار النظرات الحاصلة بلا تجسم كسب جديد **قوله** (في الدار الآخرة) اي بعد المغارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء **قوله** (بالقياس الى كل نظري) فهو اجتماع المراتب الاربع في شخص واحد **قوله** (ولا شبهة في وقوعه) انما شبهة في بقاءه لان الاشتغال بتدبير البدن يوقفها لامتناع توجه النفس الى امر في هذه الشأ **قوله** (العقل منط الكيف اجاعا) اي لا يصح التكليف بدونها فالحطاب لن لا يفهم شيئا منه وجعل يجب تزيده الله تعالى عنه وليس هذا قرع عدم جواز التكليف بالامتناع على ما فهم فان هذه الملة اجاعية ومهمة التكليف اختلافية **قوله** (هو العلم ببعض الضرورات) وذلك لان اول ما يكلف به معرفة الله وهو نظري لا يمكن فهمه الا من هو اهل النظر وهو في مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالولوج لحصولها في اكثر الناس في ذلك الدن **قوله** (وتجاري العادات) اي المعلومات التي تستفاد من جريان العادة **قوله** (تفسير الكلام الاشعري)

٢ الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب

قوله ولأنه لما فيها قدم ما فيه سؤال وجواب في افتتاح بحث انقذح في الديهيات فليذكر

قوله وهل يمكن ذلك قدم في اول الكتاب ما فيه سؤال وجواب فليذكر فيه

قوله ولأن في تقدمه على العقل بالتفصيل بالمعنى الثاني قد انقش في تخصص المقدم على العقل بالتفصيل بالمعنى الثاني ان الظاهر تقدمه على الاول ايضا يجب بان عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتماد بذلك المعنى لا تخلف لما في مشاهير الكتب

قوله وانما ثبت البعض الاقرب ان يقال ان ثبت اعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ في ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأثير المصير الى حذف المضاف اولى المجاز في الابتاع وههنا وجه آخر وهوان يجعل الصفات للضروريات يلزم حذف الضائفة اى سمينا علم بعضها بقوله تعالى او كسب اى كثر ذى صوب وكقول الشاعر

وقد جعلني من حرمه اصبا اى ذاسفا اصعب

قوله بوجود الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية واما المراد بمجاري العادات الضروريات التي يحكم بها بغير بان العادة مثل ان الجبل لا يغيب ذهابا واما البهر لا يتحول ذهابا واما لهما وكان السرى في جعل العلم بمجاري العادات من جهة مناط التكليف هو ان دلالة المعينة على صدق الشارع الذي يتلقف منه التكليف دلالة عقلية عادية كما هي في الوقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك لصدق بمقتضى التكليف بدونه

قوله ولا يبعد ان يكون الخ لا ان البعض في كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يحقق صلاحية التكليف لكل من يعلم ان الواحد نصف الاثنين واما قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي المائل ليس بكفيل انا يحصل التكليف مع البلوغ والنسب اى بعد العقل المتقارن بل العقل بالنفس ايضا فليس من ادمه يكون العقل بالملكة مناطا اى انما يحصل صلاحية

وزادت المعقولة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم بعدونه من البديهيات بتأويل اصليهم (واضح) الشيخ (عليه) اى على ما ذكره (بانه) اى العقل (ليس) غير العلم (والاجاز تصور انهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ مجتمع حائل لاعلمه اصلا او عالم اعقله) اصلا ثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العالم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشرط بكمال العقل) وكما العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (تأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكماله) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يحد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد عند شرط من شرائطها (فهو) العلم بعضها وهو المطلوب وجوابه اننا نسلم انه لو كان العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (بل هو تلازمهما) فان التلازم بين قدرتا زمان بحيث يستعمل الانفكاك بينهما مطلقا كالبحر والحدود في الخبر فانهما متضاربان ولا مجال للانفكاك بينهما (فان الامام الرازي واعاصره انه) اى العقل (حرية بينهما العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والتام لم يلزم عقله وان لم يكن عال) في حالة التوهم بشئ من الضروريات لا بخلاف وقع في الآلات وكذا الحال في القبطان الذي لا يفتقر شيئا من العلوم الضرورية لدشهته وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لآلهما ولا بعضها ولا شئ ان السائل اذا كان سالما عن الآليات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعيا فاعقل صفة ضرورة تدعيها تلك العلوم وقد انضمم عاذا من حال التام ان العلم قد ينشأ عن العقل فلا يتم في التالي دليل الشيخ كالتام اللازمة ايضا في المقصد الثاني عشر من كل علمين تعلقا علم (من فهمنا) اى ذلك العلمان (مخلدان) عند اصحاب سوى والد الامام الرازي سواء (كذلك) اى العلومان كالياسين (او اخلافا) كالياس والسواد (ولا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يمتحما) لان التماثل لا يمتنعان كالتضاد (واما) العلمان

❖ سياتكون ❖

كان البعض المذكور في كلامه يحل **قوله** (بحسن الحسن وقبح الشيخ) اى في الجملة لا على حسن وقبح فان البعض منها نظري لا يدرك لولا خطيب الشارع **قوله** (والاجاز تصور انهما) بان تصور وجود احدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعا **قوله** (او عالم اعقله اصلا) وما قيل من ان التجوهر له علم ولا عقله في نفسه قوله اصلا فان التجوهر المطلق لا علم له ولا عقل والتجوهر في الجملة له عقل وحلم في الجملة **قوله** (بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولوقيل ان العلم بالنظريات مشروط بالتأخر المشروط بكمال العقل المشروط بالعلم كانا خير مراتب **قوله** (وجواب الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لا يخفى التلازم وما قيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المتصور فكونه تقصيرا لكلامه عارضه يلزم استدراكه في التصور **قوله** (حرية) اى امر خفي اما عرض او جوهر **قوله** (وان لم يكن عالما في حالة التوهم بشئ من الضروريات) بل بحرورة خفية واما الرازي فليقل باطل كما يجب **قوله** (اختلال الخ) فيه ان الاختلال المذكور انما يختل في تفصيل العلوم ابتداء على بقاء العلوم الحاصلة فالتأخر ان التام عالم وان لم يكن له العلم اعلم فقد انقضت دليل الشيخ ثم **قوله** (سوى والد الامام الرازي) فانه قال ان العلم بغير العلوم في التمثل والاشتغال لمطابقته اياه **قوله** (سواء تماثلا) وتماثل العلوم لا يقتضي تماثل العلمين بل ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للعلوم في علم المتعلمة والاصحاب لا يقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز ان يكون العوارض الخارجة عن ماهية العلوم داخلية في العلم وكونه مطابقا للعلوم مع انه لا يكون حكاية عنه ومرة له شهادته ولا يزم اعتداده كيف والعلم تعلقي اوصفة ذات تلقى والعلوم لا يجب ان يكون كذلك **قوله** (واما العلم الخ) خاصة

٢ التكليف بالفعل عند بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن

تكليفاً بما لا يتطابق واقعا

قوله لانهم بدونه من البداهات) به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وفتح بعض الشيخ لكافة لان الحدود عديم من البداهيات بعضها كما صرح به في الالهيات

قوله والاجاز تصور افئسا كهما) في العبارة مساعة اي افئسا كهما المتصور كما يدل عليه بطلان التل والجواب الاتي ايضا وهو لو افئس لما صار الكسب

قوله او علم (لا عقله) قيل للجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع انهم علماء على ان رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصصه في العلم المذكور

قوله والنظر بشرط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فلي هذا يكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمراتب التأخر بحيثين انما يفرغ على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والتدبر مشروط بالعقل

قوله وكال العقل مشروط بالعقل) اي بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما يفرغ وقوع التكليف عن كونه بما لا يتطابق كاشترا الى فلياً بل **قوله** يتبع العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبداهيات الكلية على وجه يتمكن به من لاكتساب حقي القررة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجنسية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

قوله ان العلم قد يتبع عن العقل) قد يتبع وجود العقل في التام بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يوجه عليه واليه اشار في المقاصد **قوله** مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فليزم من اشتراك ذينك العلمين في تلك المطابقة بانها لهما قلت يعتبر في كونها اخص صفات النفس العلم تعلقه بعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فخص صفات العلم المتعلق بقسام زيد كون عقابهم زيد مطابقة الواقع وخص صفات العلم بالمتعلق بقعود عمرو كونهم عقوبه غطاهما ولهذا جعلنا ؟

(المتعلقان معلوم واحد فخلان عند الاصحاب) ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احدهما عند الآخر (قال الامد) هذا الذي ذكره من عقل العين حتى بلائشه (ان لمحمد معلوم ووقته) ايضا فان كلامه العين حيث تدل على عين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يحتاجه (وما اذا اختلف) الوقت وحده مع تعدد ذات المعلوم (فقد قال) العلمان المتعلقان به في ذلك الوقتين (مثلا ان اختلفا الوقت لا يؤثر) في اختلاف العين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامد (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام في ذات متعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء مأخوذا مع احد الوقتين معا به مأخوذا مع الآخر واذ تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العينين (و) الوقت (عند) اي فيما ذكره من الظاهر (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مفيد بوجهين) مختلفين فان ذلك التقيد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العينين كما فرغنا وانت خبير بان لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الاول الاصحاب للمعا والكل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلا ان احد الوقت واختلفت به الامد على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدد تعدد ذاته فضلا عن الاختلاف والمقابل واذ افترض تعدده فيهما كما في المثالين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتمتع العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم الى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزبد عمرو) والعلمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائمين بهما (يقتضي الاختصاص بمجمله لانه) اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك الحال دون غيره (فلهما مختلفان) لان المثالين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والافئان) كما هو الظاهر اذ لا طر يق الى الاختلاف واقتضاه مروي ما ذكره الفرض انه منب (وسأني لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاة والسبب فيه ان الامد اورد هذا المبحث في اوائل ابرار الافكار وقال بعد قوله ولا فلهما مثلا وسأني تحقيق ذلك فيما بعد وشار به الى ما سأني في اواسط كتابه من تحقيق معنى المثالين والثبات ذلك على منكر به فالصنف تابه في هذه الحواشي فقل عن تقديمه مباحث المثالين في مر صد الوحدة والكثرة من الامور العامة في المقصد الثالث عشر في هل يغلب العلم الضروري) انظر يا (و) العلم (النظري) ضروريا ولا (اما انقلاب الضروري) نظر يا فقيه مذهب (ثلاثة) (الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان المعلوم) بأسرها (مجانسة) منشار كة

في سياتوني

ان العلمين الحاصلين في محليين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذ قبسا الى محل واحد فهما مثلا ان اشتاع اجتماعهما فيه الزوم الاتحاد واذ قابا الى محليين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمجمله اذانه كلياً بوجودنا تنافهما مختلفان والافهما مثالان هكذا ينبغي ان يفهم هذا المثال ولا ينبغي ان قبل وقال **قوله** (ان لمحمد المعلوم الخ) اي ذاتا واعتبارا ولا افلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي **قوله** (واذ افترض تعدد فهما الخ) بان قلنا يتعدد الامر من **قوله** (هل يغلب العلم الضروري الخ) اي العلم الذي من شأنه ان يحصل بلا نظر اما مجرد تصور الطرفين او بافتقاره من الحسن وقبحه هل يصير مقفرا الى النظر الى لا يحصل بدونه وليس المراد ان العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصل لا نظر فانه محال لا اشتاع تخصيصه الحاصل ولانه ليس باقتراب بل حصول العلم بطريقين ولان العلم الذي حصل لاحد بلا نظر يصير

(ثاني)

(٢١)

(مرافق)

قوله فهم مثلان لاتحد الوقت واختلفت اورد عليه انه اذا تحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله وما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انها مثلان واجوب بان عدم التعدد لكونها ماثلين والظاهر ان يقال الحكم بالثانية فرضي مبق على فرض التعدد والمعي لوجود علان كذا وكذا لكنا مثلين فليأمل

قوله فلا يوجب تعدده تعدد اديه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يسخر التعلق او الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز فيه العرض فليأمل

قوله بقضي الاختصاص بمجته لذاته) قدسقى ان المطابقة اخص صفات النفس العلم فلا يقضى الاختصاص بمجته والا لكان اخص الصفات هذا اللهم الا ان يقال المطابقة اخص صفات مطلق العلم فلا يتبقى كون الاختصاص بمجته اخص صفات فرد منه فتأمل

قوله الاول قول القاضي) يحصل هذا القول هو الإيجاب الكلي ومحصل القول اشقي هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي **قوله** لان العلوم باسرها هي مبنية) هذا يدل على ان ليس مراد القاضي بالجناس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلولين مختلفان لايتماثلان لاتحد والد الامام الرازي

قوله واما الاختلاف النوعي فيجاء) ظاهر كلام المصنف هو الجرم باختلاف النوعي فكأنه مبني على ان التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فاذا ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك بالنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المصنف الا ان يحصل كلام المصنف على حذف المضاعف فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا يتنافى وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا يبيد اشارة الى تلك الجماحة

في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل) منه (ماصح على الآخر) وقد صرح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا في (قال الامدى ان سلم) الجنس واشارة الى انه يمكن منع الجنس لجواز ان يكون العلم والادراك الاحاطة وغيرها معومات مارة بالعلوم فلا تكون مشتركة فيمكن جنسها بل فيجاء عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصي فلا يبره فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك بكيفية فهمه بصدده (فاعل النوع) والشخص (ينع ذلك) الذي صرح على النوع والشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا مشتركين في الجنس (ولا) ان يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام ماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من الجنس على اصطلاحهم هو التماثل لاما ذكره الامدى قلنا فله حيث ان ينع التماثل او ينسب منع الصحاح لشخص افراد التماثل كما اشار اليه المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والواجب الخلو عن الضروري) اذ قد مر ان النظر يشاق العلم بالمطلوب المتصور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم بالمخالفة اجتماع البسدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان اكل اعطاء من الجزء الى غير ذلك من الضرورات التي تلزم العاقل (وانه محال بالوجود) الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انتهاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون انقلاب فهم اعدادها من الضرورات التي

سيا لكوتى

حاصلا لا آخر ينظر فانه لا انقلاب ايضا ولا خفاء وقوله (ماصح على الآخر) اى بالنظر الى كونه علما فان قضية العلم الى كونه ضروريا ونظريا من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم او العلوم **قوله** (اما الاختلاف الشخصي الخ) اشارة الى تعميم التقاى لاشك في الاختلاف جوازا وبقوله اى لاشك في الاختلاف بالنوع جوازا وفي الاختلاف بالشخص وقوما وانما يعمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تعقبي نوعي العلم من الصور والتصديق لان نوعيهما غير متحقق عند الاحصاء فان قضية العلم اليها باعتبار ايجابها الحكم وعدمه بناء على ان العلم صفة توجب تسمية الاحتمال التقضي **قوله** (وذلك بكيفية الخ) لانه مانع **قوله** (فاعل النوع الخ) وما ذكره المستدل انه قد صرح على بعض العلوم كونه نظريا من حيث انه علم متوع كيف وقد ذهب الامام الى ان التصورات كلها ضرورية **قوله** (لاما ذكره الامدى) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي اقول الباحث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من ان كل عين متعلقا بمعلولين مختلفين عند الاحصاء ولاه مكاراة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اختلفت في محل واحد على ان ما ذكره الامدى ليس نضا على حده على المشاركة في الجنس لجواز ان يكون مراده ان سلم الجنس باى معنى براد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل **قوله** (كما اشار اليه) حيث زاد في الجواب قوله والشخص **قوله** (وذلك يؤدي الخ) اذ لا فرق بين ضروري وضروري **قوله** (خلو العاقل الناظر) بقية العاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية بجائز بل واقع وبالنظر الى اللازم طاه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهية النظر بخاصة فيزعم ان يكون تلك العلوم شرطا وان لا يكون شرطا وانه محال وبهذا تبين انه لو اكنفى بقوله وانه محال ولم يقيد بقوله بالوجود لكن اسد تلا يرد البحث بان الوجود انما يدل على عدم الخلو لاعلى عدم جوازه **قوله** (وفي بحث الخ) لان مدعى الاستدال السالبة الكلية فيصور زعمه

٢ قوله وذلك يؤدى الى جوارحه العقل (النظر)

اشار بقوله الخاطر في العلوم الى ان للمدى انه يلزم حينئذ جواز الخوض عن الضروري مع توجه انفس والتفتاها اليه فلا بد ان العقل قد يتناول عن الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لنصور الطرفية ولا لتغيره وحينئذ يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني المتعين لدعوى استحالة الخلوع الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل الترابيد قلت لهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلزم تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلزم تعلقها بخلق العلم بالاضافة وعلى هذا لا يتبين المذهب الثاني اصول اهل السنة فامل

قوله وفي بحث لجواز ان يكون الانقلاب الخ فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جواز في الكل الجمل فلزم جواز الحقول السبعية في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كمنعته من جواب المذهب الاول

قوله وحينئذ يستحيل حصول شي الخ) فيه بحث لجواز ان انقلاب النظر ضروري وانما يتكسب النظرى الفرضي من الضروري اللهم الا ان يجعل للمدى الانقلاب في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالاتهم والجواب ان الضروري الفرضي لم يكن مبدأ للنظري الفرضي قبل الانقلاب اما لعدم التامية ولان امر البدئية بالمعكس فلا بد من هذه البدئية بعد الانقلاب وان عقل اصل الانقلاب وهذا ظاهر على التاميل المصنف على ان جواز انقلاب النظرى ضروري باليستلزام وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات بنظر ياتيك في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظري ضروري بالعقل وان جاز قليلا مل

قوله واما انه مستحيل الخ) ان اعتبر في النظرية امكان التخصيص بين هو نظري بالنسبة اليه فالاصح المظاهرة والافضل المذهب الثاني لانهم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظرى والنظر

ايضا

يجوز فقدانها وقد يستدل بهذا المذهب به لوجاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما عوجاز لا يلزم من فرض وقوعه محال فنقضى ان جميع الضروريات انقلب نظرية وحينئذ يستحيل حصول شي من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا لاسوروا التسلسل وفيه ما قد صرحه آتيا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير رايي انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دالة عليه اصلا المذهب (الثالث) وهو قول آخر للقاضي وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب (في ضروري هو شرط اكمال العقل اذ العقل) اي كاله (شرط للنظر) فانه لا يلزم الاية (وهو) اي النظر (شرط للنظر) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا (شرط لنفسه ومتقدما عليه براتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا اكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظرى ضروريا فجاء اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يتحقق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) اي بالنظرى (ومع المعرفة وقوعه) يعني انهم وافقوا في الجواز ولكن منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان البعد مكلف به) اي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) لمبدأ كما مر في صدر الكتاب واذ لم يكن مقدورا (فج) التكليف به) على زعمهم (ومعده في الجواز) اي معتمد المنزلة في جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقدر مماثلية من التجانس بين العلوم منوع وان حمل فلا يخالف التوحي والاشخصي قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره المفسد الرابع عشر (في خلاف في امتداد العلم النظرى الى الضروري) وهل يستدل بالضروري الى النظرى (اولا فيه خلاف) منه بعض من الاشارة (لاقتضاه) اي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند الى الظاهري (على النظرى) فلا يكون ضروريا بهذا خلف (وجوز) اي الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم باشتاج اجتماع الضدين) ضروري ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اي بوجودهما

سبل كوني

يتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذي ادعى الاستدلال بين الضروريات منوع كيف وبعضها غير لازم **قوله** (وحيث يستحيل الخ) فيه بحث لانه بايمان ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظرى ضروريا ايضا كما لا يخفى **قوله** (ما قد صرحه) من منع الملازمة المستفادة من قوله لوجاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل **قوله** (واما انه مستحيل الخ) فيه بحث لانه ثبت الاستدلال بقوله وما عوجاز لا يلزم من فرض وقوعه محال الان يقال المراد بقوله فلا دالة عليه فلا دالة تامة عليه بناء على ان الممكن اذا كان ممثلا بالتغير يلزم من فرض وقوعه محال **قوله** (فانه يجوز) جواز في نفس الامر لا جواز عقليا ولذا استدل عليه بقوله لما مر **قوله** (بني انهم الخ) اي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظرا الى ذاتها وباتخاذ الوقوع نظرا الى كونها مكلفا بها فادفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاحد الوقوع لان التكليف بالتجسس متعمد وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في انكشاف التخصيص بمبدأ المعارف الالهية تخصيص لدليل العقلي بما يارضها كما هو دأب اصحاب العلوم العقلية **قوله** (من حيث ان البعد مكلف به) والمكلف به لابد ان يكون اختياريا **قوله** (لا خلاف الخ) الاختلافات اربعة استناد النظرى الى الضروري واستناد النظرى الى النظرى ولا خلاف في وقوعهما واستناد الضروري الى النظرى واستناد الضروري الى الضروري ووالاخلاق فيهما لفظي وليت شري ما التفتا في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها **قوله** (لازم باشتاج اجتماع الخ) اي التصديق بان اجتماع الضدين يمتنع لا للفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب **قوله** (مبنى على وجودهما) لان الاجتماع

قوله لما في المذهب الاول المراد بالجواهر
هو الاكابر في نفس الامر لا الامكان الذهني
ولهذا احتج بالاستدلال ولم يكتف بعدم دليل
الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لو تم
لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج
البعض منه على ما ذكره تخصيص الاحكام
العقلية بسبب ما يارضاه كما هو دأب اصحاب
العلوم الفقهية في احكامها وادعاء التمثيل فيها
سوى الضروري الذي هو شرط لكل المعنى
مستبعد جدا
قوله من حيث ان المبدأ مكلفه فيه بحث
ان يقال لا تكليف للآخر فلا نسب ان من عرفه
ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف
وقد اشترنا في المفسد الرابع في احكام النظر
الاجوابه فليظفر فيه
قوله ويجوز بعضهم وهو الضمير لما سبق
من ان لم يحققه النتيجة الحاصل فريب النظر
ضروري وكذا العلم بالمبدأ بالنتيجة ونحوهما
والحق ان النزاع لفظي كما ذكره
قوله مبني على وجودهما اي العلم بوجودهما على
حذف الضائق كابدل عليه قوله والعلم ليس
ضروريا
قوله والعلم ليس ضروريا فيه منع المذهب
سبق في المفسد الرابع من الرصد الاول من الموقف
الثالث ان الضرورة كافية لتل في وجود العرض
وانه لا يقوم بنفسه
قوله بناء على ان الضمير الخ فان قلت متعلق
بالعلم فيذكر هو الامتناع لا التسهيل الذي هو
الاجتماع فيناه المنع على ما ذكره غير صحيح قلت
العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع
نفسه واشتاء اللازم يدل على اشتاء اللازم على
ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه مما يتبع
وجوده في الخارج واللازم وجود موصوفه
فيه
قوله فان حكمه بعدم معلوم الخ فيه مناقشة
وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنها
ليس حكما بسببها والاكابر المانع منها
فلا يظهر في العبارة ان يقال فان منع معلومية يستدعي
تصوره ويمكن ان يدعى بان منع الشيء وان لم يكن
حكما بعدمه مطلقا لان بناء المنع ههنا على
بما اشار اليه الشارح بل المصنف ايضا في صدر
الكتاب يدل على انه يحكمون بانتفاء المعلومية ؟

(ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري
(ولذلك ثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات
المتعلقة بالاعراض مغايرة للذوات فن لا يعلم وجود الاضداد كاله اده البياض بذلك الدليل لم يحكم
بامتناع الاجتماع بينهما فقد صرح استناد الضروري الى النظري (وس) اجاب عن هذا الاستدلال
بان (منع العلم به) اي بامتناع الاجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والتسهيل
ليس بشئ (وهو مكابر) اي مانع مقتضى عقله (ومناقض) قوله (فان حكمه بعدم معلومية ذلك
الامتناع يستلزم العلم كإسار في اوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) اي العلم بامتناع
اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا يتوقف للتصديق على وجود اطرافه
(اما انصورهما) اي تصور الضدين (فم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري
هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكر) وتوقفه على تصورهما عملا شبهة فيه (ثم)
ان قلت تصور الضدين كالمواد والبياض نظري قلنا قد توقف ذلك التصديق الضروري
للمعاني بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد بكتي فيه) اي في العلم بامتناع
اجتماعهما (تصورهما) وجه ما قد يكون ذلك (القدر من التصور) ضروريا فلا يكون حينئذ
التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري (فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجه الى تفسير
الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما
جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استثناء حكمه
عن نظر كاسبه في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرنا بما لا يتوقف
على نظر لا ينافيه ولا يتوسط مفرداته بل يجوز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير
ضروري فان عد نظرا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والاكابر واسطة
بينهما (وكذا توقفه) اي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف زاجع ايضا
الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لا يجوز) توقف الضروري على
ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر
فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف

❖ سياتي ❖

لا يتحصل الابدع وجود المشئين واذا ليس في ذهن لعدم الوجود الذهني فهو في الخارج **قوله**
(مغايرة للذوات) اي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالفساد فانه عين الجواهر
المتنظمة او امورا اعتبارية كالاعراض النسيبة **قوله** (ومنع العلم به) اي بانكار العلم به فضلا
عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال ومن انكر
تعلق العلم بالتسهيل فهو مكابر ومناقض **قوله** (والتسهيل ليس بشئ) فلا يتعاقب به
العلمه تصورا ولا تصديقا **قوله** (مانع مقتضى عقله) فان كل عاقل يتحسد من نفسه الحكم
بإسالة اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما قلنا به العلم
التصديق والصوري **قوله** (فان حكمه بعدم الخ) كما ساقى اليه دليله والقرن **قوله** (يستلزم
العلم به) اي تصوره اذ الحكم على الجهول المطلق محال فقد زعم من الحكم عليه بعدم المعلومية
معلومية تصديقا وتصورا فانهم قاته قدزل فيه اقبال بعض الناظرين **قوله** (اذ لا يتوقف
للتصديق) اي لكل تصديق على وجود اطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا وما نحن
فيه في الحقيقة تصديق سلبى اي ليس يمكن الوجود في الخارج ولولم فهو تصديق ذهني يتوقف
على تصور اطراف وغيره في العمل **قوله** (فالحاصل الخ) اي الحاصل من الاستدلال
وجوابه فانه قد استغنى من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر اصلا ومن اجاب انه

٢ لكن يرد عليه ان مراد المتابع منع التصديق
بإشباع اجتماع الضدين لانه الذي ادعى ضروريته
فما سبق وبذل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم
بإشباع الاجتماع فلا يتبعه تصور الإشباع
وحمل العلم في قوله يستلزم عليه على التصديق
يقضه قوله كامر في صدر الكتاب كما يشهد به
الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا
ويمكن ان يقال في وجه المناقضة ان منع العلم
بإشباع الاجتماع يجوز للاجتماع فيه تجوز
لوجود المتع وكل منع فيه تجوز لوجود المتع
يتضمن لنفسه ان تجوز شاهد على بطلانه
فليست

قوله فالخاصل ان هذا الخلل الاظهر في العبارة ان
فصل والحق ان هذا الخلل ان ما ذكره وان كان
تكلما مصححا في نفسه الا ان كونه حاصل ما ذكر
اولا ونتيجة له لا يخالف عن نوع تكلف كل لا يخفى
على التأمل في السياق

قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق كما قال الخلل
المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك
الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون
التراع نظفيا على الوجه الذي حققه الشارح
أما تأتي في التصديق دون التصور صلى الله
لوفر الضروري مطلقا بما لا يتوقف على علم
سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية
الركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا
فينبغي ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف
على نظر وان فسر التصديق الضروري بما
لا يتوقف على تصديق سابق وما ينبغي ان يعلم ؟

ط بقوله مصححه الفقيه على مقوله بالقدري ان
هذه الحاشية الحكيم وان حصلت في هذا الموضع
بقتدر الواسع والاكابر بالرجوع الى نصيحتها
المتعددة المملوءة بالفلط والبريق والسيل والكن
من ههنا الى آخرها ما وجدنا الانفة سقيمة
مضرة الصحيح فطعت على ملتبها لتلايق فيها
التقصان مما وجد في هذه البلدان ولا اشهر بين
اربابه الا بقلان ان لا يدرك تكله لا يترك تكله واحلى
الامر الى من طالعها من الاخوان وهو الموفق

وغلبه التكلان

يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل
قوله فان قلنا الى آخره من جملة المصنفين ما كان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق
لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يشاؤ
التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذ لا يرد له ان لا يتوقف على نظر يتبعه او يكون
كاسيانه بالذات * المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم عللا لاسلومه كالمعلم بالسجل فانه
اي السجل (ليس بشئ) والمعلوم شئ) فنهنا علم لاسلومه وقد اتفق المتألف على امتناع علم
لاسلومه (قال الامام الرازي هو يتناقض فان العلوم لاشئ له الاما تطلقه العلم فانما قيل السجل
يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا السجل متعلق بقلم وليس متعلقا (قال الامام
ان يصلح على ان لا يسميه معلوما) اي يصلح على ان متعلق العلم اذا كان مسجلا لا يسميه معلوما
واذا لم يكن مسجلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا تأيده فيه قال المصنف (والاضاف ان
لا تظن بكلمة يخرج من فم نبيك السود) اي الحقا (خطيب) عطف على ان لا تظن (هـ) اي ذلك
الخارج من فيه (عملا) في الصحة (ما استطعت) وعلما بحمل كلامه) اي كلام ابو هاشم الذي نقل عنه
(على ما صرح به ابن سينا في الشفا من ان السجل لا يحصل له صورة في العقل) اي ليس لتاسيل
الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان تصور
شئ هو اجتماع القبضين) والاضدين (مضمور) اي تصور السجل (اما على سبيل التشبيه بان يقول

في سياتي

ما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر فصار التراجع نظفيا واجبا الى تفسير الضروري فاقبل
الاظهر ان يقول والحق بدل فالخاصل ليس بظاهر **قوله** (المراد بالعلم السابق الخ) اي
في التصديق الضروري الاذله في توقف التصديق الضروري على اطرافه الضرورية
فلما جرى العلم فيه على خلافه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقا واما التصور الضروري
فلا تأيده في تقدير العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور
بناء على توقف التصديق على تصور اطرافه كالمعلم السابق فيه على عموم ولهذا لم يقل المراد بالعلم
السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري ليشمل التصور ايضا وعلى هذا التفسير يكون التصورات
الركبة وتصورات الاقدام وتصورات القسب الضرورية وامثالها خارجة عن الضروري داخلية
في نظري لسبق العلم بالاجزاء والمكالات والتقسيمات عليها والقائل يلزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم
السابق في التصديق الضروري فانه يلزم انتفاء الكلية **قوله** (او يكون كالمعلم الخ) كلمة اوليبرد
الخير في العبارة **قوله** (فانه اي السجل ليس بشئ الخ) ينتج من الشكل الثاني ان السجل ليس
بمعلوم ولا شئ في معنى العلم به او يحكم والحق عليه ثبت علم لاسلومه **قوله** (السود بالضم)
مفعول لا يظن والظن بمعنى التهمة **قوله** (عطف على ان لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة
ان وهو الظاهر وفي اكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قائل النسخ لوجهه الا ان يقال المراد عطف
على لا تظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على التجميع واما اختيار هذه العبارة
لتبع الانفكاك بين الموصول والصفة ط **قوله** (ان السجل الخ) لان الصورة الصلية موجودة
خارجية عن الكليات الثنائية وشعبة بالمعلوم فلو كان السجل بخصوصه صورة في العقل لكان
ماهية موجودة في الخارج بالوجود الاصيل ليزب الالزام عليه ولا قل من كون الشخص عالما به
فلا يكون ماهية متضمنة لاشباع الوجود وهذا كالموجب ليس بخصوصه صورة في العقل والالزام
قيام ماهية تأثير في الخارج بخلاف المعلوم الممكن فان حصول صورته المتصورة في العقل انما يقتضي
ان يكون له وجود اصلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا يتصور فيه
قوله (مضمور اي تصور السجل الخ) في فصل من القابلة الاولى من تفاسير من متعلق

مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلنا بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المفادسة والتشبيه (واما على سبيل الثاني بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المسخيل المتخصص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض باعتماد خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبت الى تعالى كنسبة زيد الى عمرو وصلى سبيل الثاني بان لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك تعالى (وبالجمله فلا يمكن تعقله) اى تعقل المسخيل (بما هيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية او العامة وعلى هذا فنقول اني هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كاحقره ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متفرع ثابت فان المسخيل لا تفرعه اصلا

﴿ سيا لكوتى ﴾

النفا وهما موضع شك في ان المعلوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بانه حاصل او غير حاصل والمحال لاصوره في الوجود فكيف يوجد منه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فتقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تعصيل فلا يمكن ان يتصور النسبة الابنوع من المقابلة بالموجود والابنانية اليه كقولنا الحلاوة ضد فان الحلاوة تصور بانه للأجسام كالقابل وضدته يتصور بان الله تعالى كاللحار البارد فيكون المحال متصورا بصورة امر يمكنه ينسب اليه المحال ويتصور نسبة اليها واما في ذاته فلا يتصور اولا معقولا ولا ذاتا له واما الذي فيه تركيب وتعصيل مثل صفاته وانسان ما يطير فاما يتصور اولا تفاصيله التي محالة ثم يتصور تلك التفاصيل اقترانها على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة اذ ذات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل ما برزوه موجودا واثنان تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسببان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا التحو يعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم انما يتصور مقدم للموجودات انتهى وخلاصته ان المسخيل لا يحكم عليه بحكم يبرئ حتى يستدعى وجودا بخصوصه ما في الخارج اوق الذهن باحكام نسبية تستدعى تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة والموجودات التي هي اجزائه وما ذكرنا تدفع ما فهم من انه لو تم دليل الوجود الذهني بوجوب ان يكون المسخيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بان العلم بالمسخيل ليس الصورة ثم اعلم ان التزديد الذي ذكره المصنف وبيحه الشارح ليس في كلام الشيخ اصلا مع انه رد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل الثاني كايدي عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذي تعقلنا ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض الا لا يمكن اخذنه معدولة ولا قضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج اوق الذهن اعني الاجتماع المسخيل وان خلاصة ما ذكره بقوله واما على سبيل الثاني انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالثاني ولا شك ان في الصورة السبية آفة الملاحظة والحكم هو القدر المشكوك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصويره بوجه عام بطريقين قوله (ش هذا الامر الذي تعقلنا الخ) اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بانه شبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور المسخيل سابقا على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة لموجود اذا ضيف المثل اليه كان من آثار الملاحظة المسخيل فالحكم عليه باحكام سلبية قوله (واما على سبيل الثاني الخ) اى المسخيل في نفسه من غير مقابلة لشيء آخر فان تعقل باعتبار عام يلزم الوجود عنه قوله (ويحتمل ان يقال الخ)

٢ ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق الذي يستقضى حكمه عن النظر ويتوقف طرعا عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق بتناسبه اليبادى لاطرافه النظرية فامل قوله عطف على ان لا تظن) لا يفتى انه عطف على لا تظن واغاور دلالة ان في المطلق عليه ليعلم بواد حامل التصببه متصوب قوله مفهوم هو شريك له تعالى (لا خفاء في صدق المفهوم على الذات ثم اوقال ذات هو شريك له لكان الظاهر قوله وبالجمله فلا يمكن تعقله بما هيته) لا يفتى ان دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود المشتات بانفسها في الذهن لا يلائم هذا المصنف الذي ذكره ابن سينا فليأمل فيه قوله وعلى هذا فنقول اني هاشم) لا يفتى ان هذا يتم كل معقول بوجبه اللهم الا ان يقال قوله لا معلوم بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيلة المذكورة قوله ويحتمل ان يقال معناه وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة لا تفتى الجنس فيبتادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا يكون الكافي في قوله كالم بالمسخيل مقصود بل للتأمل لان الحال في المبكثات الخيالية ايضا كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ما حله عليه المصنف فالظاهر انها مقصودة

بمختلف المحركات فانها ثابتة عندهم في العلم ايضا في المفسد السادس عشر في محل العلم
الحديث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عنداهل الحق بل يجوز) عندهم
عقلا (ان يتخاضه الله تعالى في أي جوهرا اراد) من جواهر بدن الانسان وغيره لان الدنية ليست
شرطا للبيان والعلم في جزء من اجزائه فانه العلم كان علما (لكن النعم دل على انه) أي محل
العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فكون لهم قلوب يعقلون بها
او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفلها) هذا وقد اختلف المتكلمون
في بقاء العلم فلاشاعة فوضوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم واما المعزلة ففسد اجودا
على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة
المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والازم ان لا يكون المكلف بها حال بقاءها مطعيا ولا عاصيا
ولا شيئا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الدواب او العصاب على ما كلف به
وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطعيا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة
الجزئية ذاتها) من المدنوت وابعدها وان كان متعلقا بها هي متصرف فيها ومدبرها (ومحل الجزئيات
المدنية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة ومنفصلها) أي الناطقة الجزئية واخوها
ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما واجبا معرفة ما هي اهل كيفية ادراكها بحسب الطائفة
البشرية (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن)
ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الخسائية (فانها) أي الناطقة (تحكم
بالحق على الجزئي) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة اهما) لان الحكم يجب
ان يحضره المحكوم عليه والمحكم به (وسأني الكلام فيه) أي فيمدركناه فانه سبين لك في مباحث
النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية
في آلتها فلا حفظها النفس من هناك

في انواع الكليات

من انواع الكليات النفسانية (الارادة وفيها) أي في الارادة وفي بعض النسخ وفيها في هذا النوع
(مقاصد) سبعة (الاول في تعريفها قيل انها) أي الارادة (اعتقاد الفاعل وطلته) والمقابل بذلك كثير

في سياكوني

وبين هذا هو المذكور اولاً في المتن فان حاصله ان المعلوم شيء فلا يكون السبيل معلوما وحاصل
هكذا ان ليس المراد في المعلوم مطلقاً بل المراد في المعلوم المقرر الثالث قوله (لكن السمع)
أي ظاهره انقلب حقيقة في العلم الصنوبري واما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال
الى حال او لتقلبه بين الحية العالية والباطنة اولاً من محل الروح الحيواني الذي هو متعلق الناطقة
اولاً بالذات فهو خلاف الظاهر والتوصل على ظهورها عالم بصرف صارف قوله (والازم
ان يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التخصيص لا امتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد
الحصول لازمالها قوله (وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يبرزها
قوله (وقال الحكماء) ههنا خلاف الاول ان محل ارتسا الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام
الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالقنطرة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات الجزئيات
بواسطة الآلات التي ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المدرك للكليات
هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات البهيمة والحقائق ان المدرك لكل هو النفس
وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما يشبه الشارح فبارة المتن لا يخلو عن اختلاف ميل قابل المحل
بالمدرك قوله (الاول في تعريفها) بعد الاتفاق على ان الارادة مرادة لاحد طرفي المقهور
من القادر اختلفوا في حقيقة هاتين وهذا الاتفاق لا بد من امر اعادته حتى يتم الاستدلال المذكور
من كل فريق قوله (اعتقاد الشيخ) اعتقاد ابيهم فيقول الله في الحيوانات البهيمة او متعلية بشيء

قوله (وخالفه ابو هاشم) قد سبق الاشارة
في سابق مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث
الكليات للاعراض ان ان ما ذكره ههنا ناقض
لما ذكره هناك وبسطنا نقول فيه بعض البسط
فليظنر به
قوله (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة)
قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان
المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه
بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على
الاشياء السافلة بشرية العلية والعالية واليه
الاشارة بقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين
من اصابع الرحمن يقلها كيف يشاء

من المعترلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرف الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او نفعه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدره (وعيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المعنى الداعية واما الارادة فهي (عيل يقع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفع تنبع اعتقاد الضرر واطنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانما نجد من اقتضاها اعتقاد النفع الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر ميل اليه) متيقنا على ذلك الاعتقاد (وهو) اي الميل الذي ينفذه (مقارنا لم) بالنفع او دفع الضرر ضرورة لاشبهه فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتد بالنفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما يحصل له هذا الميل وقضاياه من ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او نفعه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفعه او نفعه من يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بالعامنة مانع من تصالوه ونفعه والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يتكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى الحروب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا غنى له وهذا الذي ذكرناه من ثم يفي الارادة انما هو على رأى المعترلة (واما) الارادة (عند الاشارة) فصحة مخصوصة لاحد طرق المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فحسن لا تنكره (في الشاهد) (لكن) ذلك الميل (ليس) ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد المقدورين (بالوقوع) (وسين) في المقصد الثالث من هذا النوع (نها) اي الصفة الخاصة المذكورة (غير بل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله

في سياتكون

الفكر كما في الانسان **قوله** (ان نسبة القدرة الى) حاصله ان اعتقاد النفع او نفعه يرجح احد طرفي الفعل وكل ما مدحنا في الارادة اما صغرى فلما ذكره النارح واما الكبرى فبالاتفاق **قوله** (وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ) يعني ان قوله فانما نجد الخ دليل على المدعى الضمير وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع او نفعه وليست دليل الصريح وهو انه بل يقع الاعتقاد لان حاصله انما نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا متيقنا عليه مقارنا واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور من جهة واحد الطرفين فلا يكون ارادة واما ان نرجح هو الميل فلا يجوز ان يكون المرجح مجموعهما او امر آخر سواهما فان دفع مألوه ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرر وان الدليل لا يثبت المدعى واما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة اخرى تظاهر وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على امر آخر فالرجح هو الميل والاعتقاد حله فلا يكون الارادة مجموعهما ولا امر سواهما **قوله** (وهو الميل الخ) فان قلت قد علم هذه المسألة من الجدية المستفادة من قوله نجد من اقتضاها اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كون الغاير للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جلس اعتقاد النفع فلا يجوز ان يصحكون اعتقاد النفع مرتبا على اعتقاد نفع **قوله** (ومع ذلك لا يريد) فقد افكك الارادة عن الاعتقاد اى لئلا حصوله للسبلة فلا يكون هي الاعتقاد واما انه الميل فليس من انه اذا حصل الترجيح **قوله** (من يؤثر خيره) متعلق بقوله او يعرف ان اعتقاد النفع بغير وان كان يمكن حصوله من غير عامنة ليس من جهة واحد طرفي الفعل مالم يؤثر المعتقد حيث ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا امكن حصوله من غير عامنة بلنى لا يتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته اليه **قوله** (وصوله) اي وصول النفع الى احدهما اي المعتقد والغير **قوله** (والميل المذكور الخ) فمما صاحب الميل المذكور سابقا الى الفعل غير مرده بعدم تحقيق الاعتقاد المذكور من عامنة نقصان العلة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقا **قوله** (فصحة مخصوصة الخ) اي مقارنة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة **قوله** (فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد يرجح فلا يكون الارادة شيئا منهما اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلا ندين في المقصد الثالث **قوله** (وليست الخ) زادة لان العنوان في المقصد الثالث **قوله** (ثم حصول الخ) كلمة ثم الغرضي والسنه بل

قوله اعتقاد النفع واطنه (لصعوبات العلم افعال اختيارية فاما انية سال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان سال بوجود الاعتقاد فيها واما ان ينص التفسير بآرادة الانسان

قوله فانما نجد من اقتضاها يعني انما نجد ميله هو من يجمع لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لا يتبرق منه الميل لا بالعبية ولا بالجزئية كما يستفاد من الاشارة او يكون مجموع امور يكون الميل جزءا اخبر انهما فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

قوله ومع ذلك لا يريد اي لا قاله الرية **قوله** بل نقول هي اعتقاد نفع الخ ضربه والغير للنفع المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير غير الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما لهما جميعا ومن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد اي اعتقاد كاشي من يؤثر وهو الاحتراز عن اعتقاد النفع ولا يختاره فلا يكون باعتداله على الفعل

قوله والميل الذي ذكرتموه انما يحصل الخ فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو المصدر قدرة تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة تامة قلت بخلاف الثاني وغنى الملازمة لتعقبي متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان يطلان اللازم متبوع فان فيه التني لا الارادة

قوله فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالليل الظاهر ان الراد إلى ارادته منتهى الإرادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو ظنه مما يؤيد به القصد لا يصلح فيها ذلك **قوله** والحكماء (أيضا) يبنون على انهم قائلون بالإرادة ان قالوا بوجود مشية الفعل **قوله** وإن كانت مقارنته) وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرق المقدور بالوقوع وإن لم يتحقق الانجبال **قوله** اذا كانت قصد الالف (الفعل) قد سبق الآن ان الإرادة عند المعزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل بقده فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الالف حتى لا يكون جملتهم الإرادة عبارة عن احديهما بخلافنا لما سبق فندبر

قوله واما الاشارة في يحملوا العزم من قبل الإرادة) تخصيص القول بان العزم لم يحملوه من قبل الإرادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والإرادة للشيء بالصفة المخصصة مقارنة لمراد الالف ان الزيادة العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد

قوله فلا يصح تفسيرها باحدهما (اصلا) فان قلت فربما عدم صحة تفسير الإرادة باحدهما على انتفاء الغنية والمشرورية بمواجهه الاذلال لانتفاء المشرورية في ذلك لعدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم ان التفرع على ما ذكره لا على وجود الإرادة بدونهما لم يدخل فيه اذ لو تحققت المشرورية كان احدهما لازما للإرادة ضروريا لزم الشرط للشرط فكذلك يصح رسمها بالزمن وقبالة ان ثبت عند المحققين اذا كان اللازم يحمل الالف الان يقال كان يصح رسمها حيث يشاء باحدهما مسددة وإن لم يصح حقيقة فالنصوص السابقة في أن تلك الصحة كما يوصي اليه لفظ اصلا وإعني ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المعزلة قائلون بان الإرادة مشرطة باعتقاد النفع او ميل بقده وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فأشار الشارح زيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ إلى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يجعل على ان

في الغائب) وليس يصح القياس ثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالليل هو المقصد الثاني في الإرادة القديمة (توجب المراد) أي اذا قلعت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (انتفاء) من اهل اللغة والحكمة ايضا واما اذا قلعت بفعل غيره ففيه خلاف المعزلة القائمين بان معنى الامر هو الإرادة فان الامر لا يوجب وجودا لم يوجد في المقصود (واما) الإرادة (الحادثة فلا توجب انتفاء) يعني ان ارادة احدا اذا قلعت فخل من افعالها فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشارة وإن كانت مقارنته عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجاعه من متأخري المعزلة (وجوزة النظام) واللاق وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء المعزلة البصرة (ابوابها) أي ايجاب الإرادة للحادثة (لرأى اذا كانت) تلك الإرادة (قصد الى الفعل وهو) أي قصد الى الفعل (ما يجده من انتفاء حال الإيجاد) أي حال إيجادنا للفعل (لا عزم عليه) لان الإرادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد تقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اليه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيها (والعزم) الذي هو هذا التوطين (قبل التردد والاضيق) ويتقوى شيئا فشيئا (حتى يبلغ الى درجة الجزم فيقول) التردد بالكلفة (وبعد ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصدنا) اليه (بل) يكون (جزما سابقه بقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجه (وربما يزول) ذلك العزم الى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانئه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين السابق حد الجزم موجب للفعل فالتدبير لم يلبه كان اول بعدم الإيجاب فهو لا يثبت ارادة متقدمة على الفعل بازمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجهة وارادة مقارنته هي القصد وجوزوا ايجابها له واما الاشارة في يحملوا العزم من قبل الإرادة بل امر افعالها في المقصد الثالث في الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل بقده) وذلك لان الإرادة توجد بدونهما فلا تكون حين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلافا للمعزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الإرادة بدونهما (ان الهارب من السج اذاع) أي ظهر (له طر فان مساوينا) في الاضفة الى مطلوبه الذي هو الهاربة منه (فانه) مع كونه مجليا في الهرب (يتخار احدهما) بإرادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما لنفع) يقفده (قيده) ولا على ميل بقده بل يرجح احدهما على الآخر (تجرد الإرادة لا قول لا يكون للفعل مرجح)

في سبائك

في اربعة **قوله** (فلا يصح الخ) فلا بد من القول بان ارادة الغائب امر سوى الاعتقاد والليل في لا يتوكلون في الشاهد ايضا بالدليل على تعابر الا رادتين بالمقابلة **قوله** (انتفاء) لتكون الخلف دليل على العجز والامكان **قوله** (والحكمة) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العمل بالنظام الاكل من يتوكل بحيث ينفع الوجود **قوله** (بل معنى الامر هو الإرادة) أي ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الامر **قوله** (عند الاشارة) فالمراد بالانتفاء اتفاق من **قوله** (ما يجده من انتفاء الخ) أي القصد انهم القائلين للقدرة السبكية بل امر افعالها لا يعتمد على وجود الفعل زمانا للفرق عندهم ان فعل الفاعل حادث وان تافى فيه الأدنى كما **قوله** (فلا يصح تفسيرها الخ) لاحد عدم الاتحاد والارادة العزم **قوله** (خلافا) فانهم يقولون بالمقابلة باحدهما فضل عن الاشتراك **قوله** (طرق مساوينا) وبانه لا ينبغي ان اعتبر المساوئ ليجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والمطش يختار احدا الامر من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان نفس الامر مرجح ام لا وهو كاف في إثبات المطلوب **قوله** (ولا يتوقف الخ) في القياس التوقف على الشيء الثابت **قوله** (ولا على ميل الخ) الصواب اولين بقية عطفا على النفع لا على الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما **قوله** (لا يكون للفعل مرجح) أي فاعل مرجح للوجود على انه يلزم وجود الممكن بالوجود

على عدمه فان الهارب براءته من جميع اياه على تركه (بل) اقول (لا يكون اليه) اي الى الفعل (دافع)
 باع الفاعل عليه من اعتقاد الفاعل واصل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهرته) وحيزه لا يتخطى به
 طلب مرجح) ينتظر بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى التجاذب (و) معلوم
 بالضرورة ايضا (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان
 اذا كان عند سدح من ماء وفرض استواؤهما من جوع الوجوه فانه ينتار احدهما بلاداع له رحمه
 في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عند رقيقان) منساو يان من جوع الجهات فانه ينتار احدهما
 من غير داع يدفع اليه واذ ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد الفاعل واثبت وجودها
 بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعزلة ادعوا الضروريان من استوى عند
 الطرفان لا مرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (المرجح) يختص بذلك الطرف فادام الاستواء
 لا يتصور منه ترجيح اصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فانما هما
 بالضرورة وجود الترجيح فيها بالمرجح وداع كاعتقده فان قيل من اليين ان الفعل في هذه الامثلة
 راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما حافظنا سلوك احد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر بالعكس
 فاذا استوى السلوكان فسد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان تركه سالكا
 للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد جرح احدهما بلاداع اليه وهو المطلوب
 نعم للمعزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح
 بحسب اعتقاده اذ لو لم يتصور شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك
 الشعور فدل الدهشة المذكورة صارت سببا لمساواة الشعور في المحافظة فلا جيل ذلك لا يعرف
 الهارب الا انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطرفين في البهة
 فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليين اكثرت والقوى يدفع
 الضعيف كاهو المشاهد في دور على عقبه وامام القديين والرفيعين فنتار ما هو الاقرب

﴿ سبلوكي ﴾

قوله (فان قيل الخ) يعني ان اللازم مما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين على السلوكين واثرب
 والا كين ولا كلام فيه اعمال الكلام في تساوى الفعل والترك ومن اليين ان الفعل فيها راجع على الترك
 لا اعتقاد نفع النجاة من الشبع والجوع والعطش في الفعل قوله (قلنا الخ) حاصله ان التساوى فيها
 تحقيق بين الفعل والترك المتخصص وان لم يكن متحققا بالنسبة الى الترك مطلقا قوله (وايضا)
 يعني ان المقصود اثبات ترجيح احد الطرفين بخصوصه التساوى بين البرادة على الآخر من اعتقاد
 نفع وميل وهو حاصل فيها لا يثبت ترجيح احدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر قوله (ليس يلزم من فرض
 التساوى) الى هذا منع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال لمعارض ان المقصود ان الفاعل المريد
 في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح او لا فالاولى الاكتفاء على منع المرجح
 في اعتقاده قوله (اذ لو لا الخ) الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لاستدلال مع ان هذه
 المقدمة هي المتنازع فيها قوله (وليس يلزم الخ) دفع لما قيل لو كان المرجح في اعتقاده لكان له
 شعور لذلك لان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك لانه لو شغل عن المرجح لثبته
 وحاصله ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ان كان ذلك العلم تابعا عند الالتفات فقله لم يثبت ههنا
 لمعارض من الدهشة والجوع والعطش ولا ينبغي ما في هذا المنع من المنكارة فانهم يسألون عن المرجح
 حال الشروع في الهرب والاكل والشرب ما يوجب قوله (وقيل الخ) لا ينبغي ان هذا الوجه لدل
 على وجود المرجح لاصلى الاعتقاده والكلام فيه الان يقال ان ذلك العلم صادر طبيعيا للاعتبار
 بذلك قوله (لان القوة في اليين اكثر) لبعده عن القلب الذي هو معدن الروح الحيواني العسرين

٣ الازالة عندنا غير مشروطة باحد الامرين
 خلا للمعزلة اي بعضهم الذي قالوا بان احدهما
 نعتا شرط لها فان من جعله نفس الميل التابع
 للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرط لها
 قوله نعم للمعزلة ان يقولوا الخ يمكن ان يقال الجواب
 قدم مع كفاية تلك المقدمة ومنع ضرورتها
 ولا حاجتنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح
 في الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون
 نفعا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها
 بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر
 مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير
 مسبوقة والى لهم ذلك الاثبات
 قوله فنتار ما هو الاقرب الى اليين فان قلت
 يجوز ان يساوى في القرب والبعد بالنسبة الى اليين
 ففي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين
 قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما في اليين
 والآخر في يساره فنتار ما هو في يساره لان
 حركة اليين الى جانبه اليسار اسهل كما اشار اليه
 وان كان احدهما في القوي والآخر في الضعف
 فنتار ما في الضعف لان الحركة الاختيارية تنتم
 ههنا الى الطبيعة وان كان احدهما في القسار
 والآخر في الخلف فنتار ما في القدام ووجهه
 انظر

الى الجسمين * المقصد الرابع * الارادة مقابلة للشهوة (التي هي توفيق النفس الى الامور المستقلة) لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لربى مانتشهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اراد ان اشتهى (وقيد) اى هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اختاره) في الارادة (من انا رغب) يعنى انه اذا قصر الارادة باعتبار دفع الويلل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يستند الشخص ان في اعتقاده لصفة فعل من الافعال او في ماله اليه ففعله ثم قيل ان ذلك الاعتقاد وما يذيعه واما اذا صمرت بما اختاره من انها صفة مخصوصة لاحد طرفي القدرين بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقصورة لنا والاحتياج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا ينهيه اللهم الا ان يذكرنا هذا الفرق على تقدير افتداف الله تعالى اياتنا على الارادة فان الملمة بنا على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقصورة هل تكون مرادة للبعد براءة اخرى او لا ووجهه الاشاعة اذا يصدر فعل من فاعل قادر عليه ذكره الابزاراديه وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل

في سيالكوتى

لغة ما يجاوره بحارته **قوله** (مقابلة للشهوة) اى في الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح **قوله** (توفيق النفس الخ) اى اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للفايزة فان الاشتياق لا يقارن وجودا ليشاق بخلاف الارادة **قوله** (الاول الخ) حاصله ان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لا يفي كون الشهوة اخص من الارادة لجواز ان يكون اودة لا تتعلق بنفسها بله على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق **قوله** (دون الشهوة) بناء على انها ليست من المستلذات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجبات (قوله فانها لا تتعلق الخ) اعاده للدعوى بعبارة اخرى بنسبه بدايتها **قوله** (فقال اشتهى ان اشتهى) فان مطلوبه مجرد الاشتهاك لاشتهائى مسمين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فلو كان الاشتهاك بمعناه الحقيقي لزم وجود الاشتهاك عند عدم الاشتهاك لا يشتهى لا يكون موجودا عند حال الاشتهاك وليس مجازا عند الجبائي لكون اشتهاك المريض امرا يمكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة فلا يلزم **قوله** (فلا يجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لانها ايضا غير مقصورة لنا فيقبل ما مر من انه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لا يقتضى كونه متعلقا مقصورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالقدرين وبغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفي القدرين ولذا جاز ارادة الحيوة والموت فيقبل ان تتعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون مقصورا وصح ما قيل في الفرق من ان الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما اول فلاله اذا جاز تعلقها بغير القدرين يكون من شأنها الترجيح بغير القدرين ايضا فيكون اخذ المقصور في تعريفها لغوا بل بخلافه بلزم التعريف بالخاص نعم لو كان هذا بيان حكم من احكامها يصح ذلك واما ثانيا فلاله ان يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مراد فلا يكون الارادة تابعة للعالم واما رابعا فلاله بلزم كون التي نوعا من الارادة (قوله والاحتياج الخ) اذا لم يكن متعلق الشيء بنفسه فلا بد من ارادة مقابلة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شأنها ذلك على ما هو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقصورة على ان متعلقها لا يكون المقصورا وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فاحتجاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقصورة وهم جازا وبما مر ذلك المدفع ما قيل يجوز ان تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقصورة فيقطع التسلسل نعم رد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة اخرى مقابلة بالذات واللازم التسلسل في العلاقات لالادارات **قوله** (يستحيل الخ) بنسبه على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج ارادة اخرى

قوله (توفيق النفس) يقال ثافت النفس الى شيء توفيقا اى اشتاقت

قوله واما اذا صمرت بما اختاره) وايضا اذا صمرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقصور كما صرح به في حواشي التجرىد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كالاقتضى كون الارادة من جنس الاقتداء والليل كذلك لا يقتضى كون متعلقها مقصورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقصور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والفضيصة لاحد طرفي القدرين واهذا جاز ارادة الحيوة والموت قال فيقبل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون المقصورا فيفتح تعلقها بالارادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيوة هو التبادر من التعريف اى انها صفة مخصوصة لاحد طرفي القدرين من حيث انها كذلك وحيث لا يتعلق بغير المقصور واما تعلقها بالحيوة والموت فنوع

قوله لان ارادتنا ليست مقصورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلي غير مقصور بخلاف الارادة فاما بناء على الشهور لاجل التحقيق واما على ان المراد بالارادة ما عدا دفع النفع وما يذيعه هذا ولا يخفى عليك ان ما ساعد كره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة بتأنت ههنا

قوله وقال الجبائي يستحيل الخ) واحتج بان الارادة المقصورة لو كانت مرادة للنفس لكانت تلك الارادة الثانية مقصورة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهم جازا الى ما لا نهاية به ويلزم التسلسل للحال ودون التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل يمكن قطع التسلسل بالاشتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلاف الله تعالى كذا في ابتكار الافكار

للارادة من مريد الالباء اذ اخرى الوجه (الثاني ان الانسان قد يرد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة
 (فيشرب ولا يشتهي بل يفر عنه) وقد يشتهي الطعام الذي لا يريده اذ اعلم ان فيه هلاكاً فقد وجد كل
 واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يمتنع في شيء واحد فينبغيها عموم من وجه بحسب
 الوجود وكذا الحال بين الكراهة والثقة اذ في الدواء المذكور وجدت الثقة دون الكراهة المتساوية
 للارادة وفي الذي يجرم توجد الكراهة من الزماد دون الثقة الطبيعية وقد يمتنع ايضا في حرام
 منقور عنه لقصد الخامس انها اي الارادة (غير التي فانها لا تتعلق بالاعتقاد ومقارن لها عند
 اهل التحقيق) والتي قد يتعلق بالحال الذاتي (والماضى) وقد توهم جماعة ان المتنى نوع من الارادة
 حتى عرفوه بانه ارادة ماعا له لا يقع اوشك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان المتنى
 غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالمتنى اشيء منه بالارادة) فتأمل في المقصد السادس
 قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء
) غيرها) اي غير تلك الكراهة (فانما مثلها او ضدها فلا يجمعا) لا متاع اجتماع المتماثلين والمتضادين
 (واما يخالف لهما) اي امر لا يعاينها ولا يضادها (فيجتمع ضدها) بل يجمع كل واحدة
 منها ضد الاخرى (اذ الخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة الخالفة لسوادها فانها
 تجمعه وتجمع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة

❦ سياتي ❦

متباينة بالذات غير لازم والى مفارقة بالاعتبار لازم لكن اللازم حينئذ التسلسل في العلاقات فامتنع على
 الارادة بنفسها والا فلا (قوله دواء كرهه) اي يشرب بفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة متماثل
 الارادة ولا يشبهة ان الشهوة اختيار النفس الى اللذة الحسية قوله (عند اهل التحقيق) فان ما هو
 متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندى لاحاجة الى قوله عند اهل
 التحقيق ان المراد بالمقارن مقابل الماضى اذ لا يتعلق الارادة بالماضى بخلاف التي قوله (اشيء منه
 بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق لغیر المقدور بخلاف الارادة قوله (ارادة الشيء كراهة ضده)
 الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك بالايجاد طرفي المقدور بالاوقوع
 كان الارادة صفة ترجح وقوعه وان اراد بالشيء المقدور فالمتنى الصفة ترجح احد طرفي المقدور
 كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح احد طرفي ذلك المقدور ضد كماله بالوقوع فالارادة
 متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من بفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين
 ارادة الشيء قد يتحقق بدون كراهة الضديتين بان لا يخطر الضد بالبال اصلا وبالعكس وقد يمتنعان
 بان يتصور ضده ايضا لكراهة في هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهة ضده بالذات
 انما الفارق بالاعتبار في حيث النطق بالشيء يكون ارادة من حيث يتعلق بضده فالشيخ الاشعري
 ذهب الى اختصاصها بالذات والدليل ناهض عليه لانها كانتا متباينتين واما متماثلتان او متضادتان
 فيجتمع اجتماعهما ومختلفتان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين ههنا
 شافهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهته
 مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قرأناه تدفع جواب المتك بالمتن والمعارضه
 كما لا يخفى على القطن فهذا ما عندى في تحقيق هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله
 (اذ لو كانت) اي الارادة غيرها اي تلك الكراهة رأى الشارح المسبوق في الكلام بعينه الارادة
 الكراهة بجمل الضمير المستتر في كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله
 بل يجمع كل منهما ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على
 قوله فيجتمع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك عين قوله (ولكن ضد كراهة)

قوله وافق المحققون الخ) لكن اختلف قول
 ابن هاشم فيدفعان ثارة انه قول القائل ليست
 مالم يكن كان وما كان لم يكن وثارة انه
 ضرب من الاعتقاد والظنون وثارة انه التلطف
 والتأسف

قوله اشيء منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام
 القدرة كالتنبي

قوله فلا يجمعهما) لكن يجوز ان يكون الشخص
 مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة
 قوله بل يجمع كل واحدة منهما ضد الاخرى)
 هذه الزيادة متوطنة لقول المصنف لكن ضد ارادة
 الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة
 لا قوله فيجتمع ضده بل المناسب له ان يقال لكن
 ضد كراهة الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو
 ظهرا جدم هذه الزيادة ليست زيادتها لاضم
 من كلام المصنف بل فهم من قوله اذ الخالف
 للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

ط في الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما مما هو المقصد السابع قال القاضي رحمه من الاشاعرة (وأبو عبد الله البصري) من المعتزلة (الارادة تغيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولاً (فالقول) تغيد (كونه طاعة) كالسجود بآرادته لله تعالى (ومعتصية) كالسجود بآرادته للصنع (ولقول) تغيد (كونه امرأ) او تهديداً فان اراد (أي القاضي والبصري) (انها) أي الارادة (تغيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وماذا كراه) من كون الفعل طاعة او معتصية وكون القول امرأ او تهديداً وصف (اعتباري) لا يتحقق في الخارج (كيف والقول لا وجود بجلته) مما (فكيف تقوم بصفة) وجودية وان اراد انها تغيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما يتنازع فيه ولا يتصور في ذكره من بداهة

النوع الرابع

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة) فخرج من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالمثل) ذلاً تأثيره وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضاً (ما يؤثر لاهل وفق الارادة كالطبيعة) للباسطة العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو بدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز من البعد الذي يؤثر بواسطة النفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادى لأفعال مختلفة مثل الأفعال التغذية والنوید لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بعيد البدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بعيد القرب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد قلنا معنى استغناهاها اياها انها تنهضها لا تأثير في هذه الافعال وبهذا الالف ض اشبهت الفاعل كالقادر في الحركة التسمية

سالكون

الشارح من انه متعلق الارادة لا بد ان يكون مقارناً لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً الى السند انتهى اقول المراد انه يجوز ان يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء منها بان يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فمع ينطبق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام قوله (كما هو رأى الاشاعرة) فان المقصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بإرادة كإمر فظهر ضعف ما في شرح المتناهد من القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون المقارناً لارادية حتى ما يكون متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل النهي مخالف للنية والعرف والحقين قوله (اربعة عشر) بالنظر الى ما في الكتاب بل ثلثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادي عشر من فروع المعتزلة كاجبى قوله (كالمثل) أي من حيث اتعقل فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كالموجب مما هو كمال وعند بترجيح وجوده على عدمه ارادة قوله (كالطبيعة الخ) مثال لما يؤثر لاهل وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة قوله (للباسطة) قدرها كاجبى من ان الطبيعة لا يتطابق في المركبات قوله (مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتروكوه بانه الى انه المبادى من مطابق المبدأ الذي لم يكن مراداً يلزم ان يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة قوله (وقديس الخ) أي في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختصار الشق الاول وسامه ان النفوس منهضة للفعل والكيفيات كانها فاعلة لها فكانت داخله بعيد القرب بالنسبة الى اخراج النفوس قيد احتياطي بقيدان المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا مابعد وما يشبهه

قوله تستلزم كون الضد مكرهاً قال في شرح المقاصد لوضح هذا لكان كراهة الشيء مستلزماً لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضد ان يكون كل منهما مكرهاً لكونه ضد المراد ومراد الكونه ضد الكره ولا يخص الانجوز عند تفسير الجهتين او يختص الدعوى بانه ضدوا حداني ههنا كلامه وجوابه منع اللازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما يذكره الآن ومن هذا الدليل ليس بقاء على ان كراهة الشيء مستلزماً لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

قوله لجواز ان يريد الضدين وايضاً يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة فكثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح في مرض ابطال حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكرهاً وايضاً يجهل وانما يصح في مرض الجواب عما له من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكرهاً لكان مراداً فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتلفتين بالضدين متضادتان فاعلم

قوله منع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لهما لا تقابل الارادة قدرة الثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابتكار الافكار

قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر (الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الى ما يصفه من ان الصواب ان المقصد الذي جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

قوله اذ لا تأثير له وتأثيره تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

قوله كالطبيعة للباسطة العنصرية (سألني ان الطبيعة هي الصورة النوعية للباسطة وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقياس الاخير كما تعرض لئله في قوله فالتفكير قدرة على التفكير الاول لجواز ان يحصل قوله كالطبيعة على النظر بالمتأمل

٣ قوله خارجة بقيد البدأ) لانه الفعل وتعميم

الفعل من المؤثر بواسطة المتعدي اذا كانت

التفوس هي المؤثر في الطباع والكيفيات

قوله كالفاسد الخ) يعني ان حركة الحجر

المرى الى فوق تسبب الى الراى وان كان فاعل

الحركة في المشهور هو الطبيعة المحركة فان

قلت قد سبق من الشارح في بحث لميل ان البدأ

للمرأة لغيره قوة استفادها المقصور من الفاعل

وثبت فيه زمانا لان بطلها مصاكة وكلامه

ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز

الهيولى بالفسر فلا ليست قوة مستفادة من الفاعل

قلت طبيعة المقصور تحركه بواسطة قوة

استفادها من الفاعل فيمكن ان يحصل البدأ

الطبيعة وان يحصل ذلك القوة فلا لفة

قوله لكن مافي الكتب موافق لمافي المنص

هذان كلام الشارح وقوله لصواب من كلام

القاتل وهو سيف الدين الاهرى وحاصل

المذكور في المنص ان الصفة المؤثرة اماشاعة

ام لا وعلى التفسيرين اما ان يكون مبدءا لفعل

واحد او لافعال كثيرة فاقسم الاول النفس

الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وثالث

القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس

في المنص دلالة على اعتبار قديم القرب في البدأ

والثاني والاولى تركه ثم لا يحسن كون الصفة

المشورة هو لا لاجل ان يكون مبنيا على

اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات

آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب

في التبرير احراز عن النفوس النباتية اذ لا يوجد

فأما القرب سواء

قوله وليست افعالها مختلفة اذ المراد من كون

القدرة بدأ لافعال مختلفة ان يكون بدأ الفعل

تارة واخرى لا تحركه النفس العنصرية كذلك

وان كان تصدر عنها افعال كالنفس والاراق

من النار مثلا

قوله القدرة الحادثة على ذاتها اجاب عنه

صاحب المقصد بان ليس المراد التأثير بافعل

بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والابحاز

على ماصح بالامدى حيث قال القدرة صفة

وجوبية من شأنها تأتى اليجاد والاحداث بها

على وجه يصور عن قاسته الفعل بدلا عن الترك

وانترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك

لكن لم يزل راجع عنها بقدرته الله تعالى

فانه يحضر طبيعة المقصور للغير بك فكانت بحسب الظاهر داخلة في البدأ خارجة بآثر يب (ماتفسر
الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا كانت الصفة
على ما يشاير الجوهر والعرض مما كانتا على القوة ايما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون مدعة لذلك لانفسه
الجوهرية وان كان مستبعدا جدد (دون) التفسير الثاني) لانها ليست مبدءا لافعال مختلفة بل لفعل واحد
على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في النص المشهور وقبله هو سهون في النصح لامر
من ان النفس انما ليست مبدءا قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن مافي الكتب موافق
للمنص (بالكس) فانها قادرة على التفسير الثاني لكونها مبدءا قريبا لافعال مختلفة دون التفسير
الاول اذ لا مشور لها بالافعالها (واما) القوة (الحيوانية فقدرته على) التفسيرين لكونها صفة مؤثرة على وفق
الارادة ومبدءا قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اراد بها ما هو صورة وقوة لها في
الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالتراب والماء وفي الاجسام المركبة تسمى صورة قوه ذلك المركب
كالصورة المبردة التي لا يقوى والمختلة التي لا يقوى او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ايست
قدرة على) التفسيرين اذ الارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هي على فهم واحد (ورد
عليها) اي على التفسيرين (القدرة الحادثة على ذاتها) ماعشر الاشاعة (فانها لا تؤثر) في فعل اصلا
فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدءا لآثر) فطعا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها
عندنا معنى بالفعل (يسمى) ذلك الصلح (كسواء الدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (الما هو كان

في سياتلوتكي

فلان ان الالفاظ في التبريرات محمولة على ما هو المتبادر منها من المعاني الحقيقية مالم يصرف عنها
صداق ولا شك ان المتبادر من الفاعل ما هو فاعل حقيقة لا ما يشبهه قوله (فانه يحضر الخ)
الفاعل في الحقيقة الحركة هي الطبيعة العنصرية باعتبار القوة المستفادة من الفاعل ونفس القوة
مع انه قال الفاعل انما فاعل الحركة افسر به باعتبار انه كالفاعل في انها ضد للطبيعة تلك الحركة
قوله (على ما يشاير الخ) بان يراد قولهما الصفة ما يقوم بغيره ان يكون وجوده مشروطا
بوجود الغير سواء كان متوقفا على الاول قوله (كقوة القوة ايما) فانها بدأ لتغير واخر
سواء كانت جوهر او عرضا قوله (وان كان الخ) لان النفس لا يطبق على العرض وفيه اشارة
الى ان تعميم الصورة ليس مستبعدا كل البعد قوله (مختلفة) لا يكون على نسق واحد
قوله (بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من تغيرا خلافا بالسرعة والبطء والواخذ
والترك وهذا بناء على ان ما عدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها
مبدءا للصورة النوعية قوله (لما الخ) فهذا انما يتم لوصف المصنف على ان قديم القرب
للاحتراز عن البيان فلهذا يقول ان النفوس النباتية مبدءا القرب لانها والتغذية والتوليد والقوى
ذى الكيفيات الات وقديم القرب لاخراج ما هو مبدءا القدرة قوله (لكن مافي الخ) بمجمل
ان يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التفسيرين تعميم العنصر من جانب
المصنف قوله (كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا يتفق ما ذكره سابقا من انه حار او يقال انه
مبني على اختلاف القولين في الاقوى قوله (ورد عليها الخ) اجاب عنه في شرح المقاصد
بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في ان القدرة الحادثة كذلك لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر
بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعسولة بتقدم القدرة الحادثة
على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شأنها التأثير دون خرق التسلسل كيف
وقد قام البرهان على اشتع تأثيرها والقول بان القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة
التأثير ايضا لا شترها كما في مطلق القدرة انما يتبع على القول بالاشتراك المعنوي بان تأثير القدرة
ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وأنه) أى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرته الله) أى قدرته تعالى منقطع بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (المستبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلواراد الله شيئاً) من الأفعال المقدورة للعباد (وأراد العبد ضد ذلك ما أو قوعها) معافاة من اجتماع الضدين (وأعدهما) معا ولا شك ان المانع من وقوعه مراد كل منهما وقوعه مراد الآخر فالأمر بتأثيرها واجب وقوعهما معا وبالزمن ذلك المحال وإيضاً إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما محالاً (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لا نقال) مختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لأن قدرته تام) من قدرة العبد (الأثرى أنها لهم) منها المتعلقة بالاعتبار تتعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة مانع أقوى منها أى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال بل ذلك في دلائل المانع على الوحدة لأن تخلف الأثر نقصان في القدرة والتأثير لا يكون الهوا يجوز ان يكون مبدأ التأثر عموم القدرة لا يؤثر على تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا لآله في هذا المعين ضرورية) خلافاً من تأنيق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالنسبة إليه فكان تأثيرهما في طرفه على سواهما فنوع تأثير أحدهما مانعاً من تأثير الأخرى دون العكس ترجيح بالمرجح وفيه بحث لأن تعلق القدرة بتأثيره مقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذى نفيته تأثير القدرة الحادثة (بعينه في جهنم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فإذا فرض ان الله أراد شيئاً وأراد العبد ضده إلى آخره (وأنه)

سؤال آخر

قوله (وتأثيرها فيه) زاده انشراح اذ الكلام لنا في فعل العبد واقع بوسط قدرته اعمال الكلام في التأثير **قوله (أى قدرته تعالى متعلق)** وفي بعض التفسيرين لفظ أى قدرته وعلى التقديرين قوله متعلق منصوب على الحالية وفائدة التقيد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرته العبد المؤثرة في إرادته كما هو رأى المعزلة **قوله (بل هو واقع)** اضرب عن قوله واقع بقدرته لأن الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل لا يوجب امكان التمتع بين القدرتين فلا يشرع قوله فلواراد الخ **قوله (بل جميعها صادرة)** بالنصب عطفاً على المقدير المنصوب في أنه رافضة الاضرب ظاهر لأن إقامة البرهان على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى **قوله (فلواراد الخ)** قبل لاجابة الى هذا الكلام لأن جمع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فاقترع واحد منها بقدرته العبد يلزم اجتماع عشرين على معلول واحد بالتحقق وأنه محال كإين في موضعه وليس بشئ لأن اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعال فيجوز ان يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يرد بكل منهما ما يرد بالآخر فينتج تكون القوة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كإين الحشية المحمودة لاثنين مع كون كل واحد منهما كافياً لهما وهو مذهب الاستاذ أبي إسحق في أفعال العبد فلا بد من اعتبار التامع المشار إليه بقوله فلواراد الخ **قوله (وأراد العبد ضده)** وليس إرادة العبد خلاف ما أراد الله متممة على ما فهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤون الا ان يشاء الله **قوله (لزيم)** اما وقوعه الخ أى بعد تأثير قدرته على وقوعه الخ **قوله (ولا شك ان المانع الخ)** ومقابل يجوز ان يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر فبذلك لا تضاد بين الإرادتين ولا بين التعلقين الاعتبار استلزامهما لوقوع التعلق والمانع هو الوقوع **قوله (أو كون أحدهما عاجزاً)** الخ) لزيم وقوع مراد أحدهما قلزم كون أحدهما عاجزاً **قوله (لا نقال مختار الخ)** ولا يلزم لزيم العجز بل اللازم ان يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق **قوله (لا نقول عموم الخ)**

قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت بهذا القدرتهم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ لأن جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرته العبد يلزم إجماع عشرين على معلول واحد بالتحقق وأنه محال كإين في موضعه قلت نعم لأن المصنف أراد بقوله واقع بقدرته الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل دليل قوله لما سبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ليس هذا احتجاج الى قوله فلواراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل هو واقع بغيره فهو بيان الواقع من الشارح أنه مراد المصنف

قوله (وأراد العبد ضده) قبل هذا فرض محال فيزاد ان يستلزم شيئاً آخر وذلك لأن مناقضة إرادة العبد لإرادة الله تعالى لا يجوز متلاً لقوله تعالى * وما تشاؤون الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكرنا من ان كان مقتضى الآية وما تشاؤون شيئاً الا ان يشاء الله ذلك الشيء واما ان كان متناقضة تشاؤون الا ان يشاء الله تعالى متينكم فلا مناقضة فيشأن لجواز ان يشاء الله تعالى مركزاً بوجهة واحدة لا يكون نفسه غايته ان يوجد مشدداً ببدون من صراده ولا محذور فيه الا ان يحمل شيئاً العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك بخلاف لما عرف واللفظ لا يحمل عليه كلام الله تعالى

قوله (ولا شك ان المانع الخ) فيه منع سيذكره في ركن التوحيد ان شاء الله تعالى

أي مذهب إليه جهنم بن صفوان الترمذى من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وإنه) أي مذهب إليه (متكبر) أيضا ودفع لهما موعودا (لان الفرق بين المصاعد) إلى موضع عال (بالاختيار) بين (الساقط عن علو ضروري فالاوله اختيار) أي له صفة يوجد الصدوق فيها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثاني) إذ ليس له تلك الصفة بالتفصيل (ويتدفع الاعتكالي) (لا لزوم من تمنع قدرته وقدره العبد) (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو (فإن قال) جهنم (لا ترى بالقدرة الالاهية المؤثرة) (وأذلتاثير) كما هو قومه به (فلا قدرة) (أيضا) (كان ملازما في التسمية) فالتثبت للعبد ذات الصفة للمعونة بالديهة ونسبها فقدرته فاذلا قدرة اعترف جهنم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان زاعده منا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لغوي وان قال حقيقة القدرة وما هيها انهما صفة مؤثرة متعديتان التاثير من توابع القدرة وقد ثبتت عنهما كما في القدرة الحادثة عندنا في المقصد الثاني على كل يجوز مقصورين قادرين جوزه ابو الحسين (المصري) من المعتزلة (مطلقا) قيل مناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسيين او احدهما مؤثرا والاخر كاسيا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقبل بقدرة كاسية بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظري ان دليل التمام انما يثبت اذا كان حصول مراد احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح كما في تعدد الالهة واما في غيره فلا يثبت فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسي (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة بخلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدوره تعالى تأثيرا

❦ سياتي ❦

فيه بحث اما اولاً فلاه وقع للتوثر الذي بمنزلة السند وهو لا يدفع المتع واما ثانياً فلان المنع جعل عموم القدرين باعتبار تعلقه بما يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على تلك القدرة لا نفس العموم حتى يفرق العموم لانه في هذا المعنى قوله (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها إلى الطرفين واختيارا باعتبار تعلقه لهما على وفق الإرادة قوله (ويرد عليه الخ) هذا الاراد مدفوع لان مراده بالاطلاق هدم التعرض لعدم التفصيل عنه ولذا قال من غير تفصيل ولم يقبل سواء كان القدرتان مؤثرتين او كاسيتين ومؤثرة وهو الموافق لصارفة فان جعل بين التفصيل القول بالقدرة الكلية ويعنى ان كان المعتزلة مطلقا قولهم بامتناع القدرة القسرية المؤثرة وكلام الامدى في اكار الامكار حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدورين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالفين وكاسيين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ان الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقا من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عندهم لا العموم فبنى قوله غير ان الحسين انه يجوز ذلك مطلقا أي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عنه ايضا فاقبل انه نزل عن الشارع انه قيد الاطلاق في نفي مذهب وقع موقعه كما يدل عليه كلام الامدى حيث قال مذهب اصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير ان الحسين لا الجواب عنه ليس بشئ وقيل في دفع الاراد ان مراده التجوز مطلقا على تقدير فرض القدرة الكاسية وفيه انه حيث لا يكون منع المعتزلة ويجوز على تيرة واحدة لان منهم منى على انتفاء القدرة الكاسية وخلافه على فرضها مع ان عبارة الامدى و يبين المصنف بقضى ذلك قوله (فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما) ولا يثبت من ذلك ان لا يكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يثبت تحلف احد القدرتين لجماعة الاخرى

قوله جوزه ابو الحسين مطلقا نفل من الشارع ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الامدى حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدورين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالفين او مكسبين واجمع المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ان الحسين هذه عبارة لا مطلقا فيها قيد للامتناع عند غير ان الحسين لا الجواز عنه

قوله ورد عليه ان ابا الحسين (الخ) وحل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقيد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسية بعد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض ونثر برهنة مذهب الاشاعرة كما مر فظهر ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلزم خلافا لدار المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسيتين او كاسية ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسية كاصرح به المصنف و ابو الحسين قائل بهذا المعنى فأمل

قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدرات الخ فان قلت لا يجتمع حيث قدرتان مؤثرتان وكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بتبعية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى القدورية عنه ان القادر متمكن من الاجادة وتركه حتى لو تعاقب ارادته بامجاهد ولم توجد بممانعة الاقدر لا تؤثر فيه في التفصيل فلي هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدورين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجودين بالفعل

(ومنه المعتزلة) اى منحوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثر) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الامورثة (فيلزم التناقض) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسية وقدرة مؤثرية كما (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتناقض) على امتناع صدور بين (قدرتين كاسيتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فضلا متعلما (لقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدّر يد على فعل عررو ولا يتصور اثنان هما محل له واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل متاخر ولو بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسيتين على فعل واحد شخصي (المقصد الثالث) انفتت الاشاعة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأى معها الفعل بدلا عن الترك والتزك بدلا عن الفعل (وقال يشرى المعتزلة القدرة الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الاثبات) فيجعلها صفة عديمة قال (فن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فضله البرهان) واختار الامام الرازى في المحصل مذهبه حيث قال المرجح بالقدرة في حقتان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضار ان عرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فاعندة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على الشئ عبارة عن الرجل السليم (وقيل القدرة (بعض المقدور) وفسادها ظهر من ان يخفى (المقصد الرابع) (اختلف في طريق اثباتها) اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجود كما اشترأه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانما يفسد حالة الصعود امر اثباتها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورى بين حركة الارادة عاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (تأتى الفعل) اى تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا

❦ سيالكوتى ❦

قوله (ومنه المعتزلة) اى كلهم غير اى الحسين كائنه الامدى وهذا المسئلة اعنى جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسئلة التى نجى في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الهممات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد فاقبل الماتسين هم الجبائية الغائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد وهم **قوله** (محلا لفعل) اى كل واحد منها محلا لفعل **قوله** (بتأى) السبب عند الاشاعة عادية وعند المعتزلة حتمية فهذا التبر يف متفق عليه **قوله** (فهو معقول) لاضق عليك ان القدرة مختلفة فان الانسانية قادر على الشئ دون الطريان وان سلامة اعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها **قوله** (بعض القادر) ويرد عليه مع ما سبق ان يكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة **قوله** (وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ) واما اعتراض الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ما خلفها الله تعالى ضرورى وقبله محال فان الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجع ويتبع الرجوع فلا يثبت المركبة فجوابه القرض بان هذه السلوك مصداقة للبديهة وكل ما هو مصادم البديهة فهو باطل وان لم يعلم وجسه بطلانه تفصيلا والحق بان الانفس امتناع العدم حال الوجود لجواز ان يقع العدم يد له بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعى فارا ضرورى بشرط خلقها لافى زمان خلقها والمحال بشرط عند الاستواء الدواعى لا عند استوائها و بان التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارادة عاش **قوله** (اى تيسره) من تيسر الامر اى تعيها عند تعذر لا مقابل نفسه فيتناول الاختيارات

قوله (ومنه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية الغائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فنيما ذكر في ابكار الافكار من اجاع المعتزلة على ذلك سوى اى الحسين تأمل

قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ (هذا بناء على ما سبق من ان الاجتماع بين الشئتين اثنان واما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصنافة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالحق نقان باختيارهما يرتضا ويمكن ان يجاب بان الكتاب ههنا هو المجموع لاكل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محلا لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاسد فتلا

محلا لفعل معين فنى البارة ادنى مسامحة تأمل **قوله** وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارادة عاش وحركة الاختيار (اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ما خلفها الله تعالى ضرورى وقبله محال فان الاختيار واجيب بان الضرورى هو التفرقة بين التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركته الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة الرئش وخاصة ان الوجوب والامتناع يجب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم ويحجب ان الله تعالى خلقه اولم يخلفه لا بتأى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتى الفعل الخ (اعترض عليه بانه ان اراد بالتأى الوجود تنقض بيزوده المساوئحه وان اراد السهولة تنقض بالاختيارات العسيرة وان اراد الفعل ان لا يتوقف على المشية والاختيار فهو فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم

تيسر فعل من وجود وقدرته من غيره علما ان الاول له قدرة دون الثاني (قلنا المنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يأتي منه الفعل) حال كونه ممنوعا عنه بل يتعذر عليه فلا يتخصص طريق إثباتها بتأني الفعل (فان قال) الهمداني (بتأني) الفعل (منه) أي المنوع (يتعذر) ارتفاع المنع قلنا فالعاجز يأتي منه الفعل يتعذر ارتفاع المنوع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فارقال القدرة مصححة للفعل لأموجهة ولا شك ان المنوع موصوف بمبايضة الالته تخلف عنه لاجل المنع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليه حامدا مادام على حالها واذ فرض زوال ما يبعد يأتي الفعل منها حتى ان الوجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أي طريق العلم بالقدرة (الدم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند انصافه (بإضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بذات القدرة كيف والصحيح المنصف بتلك الاضداد لا قدرته (اجماعا) المقصد الخامس ع قال الشيخ (واصحابه) القدرة الحادثة (مع الفعل) أي انما توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (فيه) فضلا عن تعلقها به (ذ قبل الفعل لا يمكن العمل) بل يتمتع بوجوده فيه (والا) أي وان لم يتمتع

في سبيل الكون

السيرة ايضا وما عاين ذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسر الفعل ونهاية منه لحصوله فانه يدل على وجوده مع الفعل قوله (فلا يتخصص الخ) بل لا بد في إثباتها المنوع من طريق آخر فليس داخلنا على المقصور عليه قوله (خن ان لك وجود المصحح الخ) فان قال اتجبد بالبدية العرف بين المنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في اول الامر اولى قوله (وقد يوجد الخ) يعني ان الصحة توجد للشخص عند انصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كاطعمان فيقال له ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فادع ما في شرح المقاصد من انه يمكن ان يقال الذم آفة قوله (أي انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل في جودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فان للصيغة ثابون بمحدوثها من تعلقها قبل حدوثها قوله (اذ قبل الفعل الخ) تقرر على قانون الاستدلال ان يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون القصور واما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فلينفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على ان الفعل حال تقدمها غير معدمة عليه فيلزم إمكان اجتماع الفرضين هذا تقرر الكلام بحيث يجنبلى عروس المرام ويدفع الشكوك لاوهل فقولنا في وقت يتقدم الفعل القديمة فانها قبل الفعل في الاول أي في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من إمكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لا متاع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل لا يجوز ان تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثانی الحال فان وجود القدرة من غير ان يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور يمنع في ذلك الوقت اندفع الإيراد بأنه يلزم ان يكون الامكان لازما لبدية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي إمكان الوجود المطلق وبقولنا أي يمكن ان يكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنته حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه قوله (بل يتمتع بوجوده فيه) التقييد بالجواز والمجوز اشارة الى ما قلنا

قوله قلنا المنوع من الفعل الخ) اجيب بان مرادة تأتي الفعل من البعض وهو يحد به ذاته وصفاته فيندفع المنوع بلا تنصص بالعاجز لان تأني الفعل من العاجز عند تنفذه من صفة الى صفة واما المنوع فالتعذر عند قدرته في امر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فأم

قوله خن ان لك وجود المصحح الخ) قيل الفرق بين العاجز واسا وبين المنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فانكاره ينفى عنه الجب

قوله باضدادها من النوم والعجز فان قلت في النوم اختلال الاضداد وقوتها فلا سلامة له لالا لالت كاسبق صرح بما في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محاجة الادراك الذي اثبت فيها غير الاختلال بحسب محاجة القدرة لتلقى ههنا فان الاختلال بحسب محاجة بسوء المزاج وما غشى اليه الفتور فان نفس النوم

قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث اما اولافلا يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الان يقال تقدم الامكان لا يستلزم إمكان التقدم المتى ههنا على قياس ما قبل من ان ازيلية الامكان لا تستلزم إمكان ازيلية وقد صرف ضعفه واما ثانيا فلانته احده القدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب اليه من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدث تعلقها الموجب المراد وان بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يحسب بان الكلام مبني على عدم بناء قدرة الغد ضمتا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقلال ولا حاجة في هذا الى توسيع الإيقاع ولا لای إمكان الفعل في الحال الا هم الان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق متع سواه

كان ممكنا لا ملاملا

وجوده فيه بل يمكن (فترض) وجوده فيه (فهى) أى فالحالة التى فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى (حال الفعل هذا خلف) محال لأن كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع التخصيصين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لم من وجود الفعل فيه محال فلا يكون ممكننا إذا لم يكن لا يستلزم السخيل بالذات وإذا لم يكن الفعل ممكننا فيه لم يكن مقدورا فيه فلا تكون القدرة عليه موجودة حيث ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل محال يتصور فتمين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعى أن القدرة ذات وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم إمكان وجوده فيه بل نقول (القدرة فى الحال) انما هى (على إيقاع الفعل فى ثنائى الحال وهو) أى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى إمكانه) أى إمكان للفعل (فى الحال بل فى ثنائى الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس يمكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة فيه (فلما لا ييقاع) الذى هو تأثير القدرة الحادثة فى الفعل وبجاءها به على رأيكم (أن كان نفس الفعل)

❦ سيالكوتى ❦

من أنه امتناع الوجود المطلق قوله محال لمفسر الخلف بخلاف المفروض لأن كون الحالية السابقة حال الفعل ليس بخلاف المفروض إذا لازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض صحتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه قوله (أى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير إلى القدرة بل إلى قوله حال الفعل منصوب على انظرية لأن كون القدرة فى حال الفعل متفرع على كون الحالية السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره قوله (وإذا لم يكن الفعل ممكننا فيه) أى بالنسبة إلى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها فيه قوله (فلا يكون القدرة عليه) أى على الفعل موجودة إذ وجود القدرة فى زمان لا مقدور فيه أصلا محال وإن كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متصفا كما فى القدرة القديمة لأن القدرة صفة بها يمكن الفعل والترك فلا يمكن بما يمكن عليه لم يكن القدرة متصفا قوله (فان قيل الخ) منع لقوله فلان تكون القدرة عليه موجودة فيه أنه يجوز أن يكون القدرة فى الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم إمكان الفعل فى ذلك الحال بل على أن يكون تعلقها فى ثنائى الحال وإمكان المقدور دائما يستلزم تعلق لانها محال وجود الفعل لحال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكرتم من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح ورد عليه أن العرض لا ييقاع حيثئذ مستدرك اذ يمكن أن يقال أن القدرة على حصول الفعل فى ثنائى الحال وهو لا يستدعى إمكانه فى الحال إلى آخره وأن القدرة تعلقين معنويا يقال فلان قادر عليه أى يمكن من فعله وتركه وبه تميز المقدور بالصفة إلى القادر وهذا لا يمكن تأخيره من القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسببى إلى كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق بما ياباه البدئية وتعلق بترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الإرادة ويجوز تأخيره عن وجود القدرة والكلام فى الأول دون الثانى ونقرر هذا الاحتراض عندى أن القدرة السابقة لما يستدعى إمكان حصول الفعل فى الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل فى ثنائى الحال أما إذا كانت على إيقاع الفعل فى ثنائى الحال فلا يستدعى إمكان الإيقاع الذى فى ثنائى الحال ولا يستدعى إمكان الفعل فى الحال ولا يلزم من إمكان الإيقاع المذكور فى الحال إمكان الفعل فى الحال حتى يلزم المحال الأخرى أن القدرة القديمة على إيقاع المقدورات محال بالآل حقيقة فى الزل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب يلزم الإيقاع فى ثنائى الحال امتناع حصول الفعل للوجود فهو محال فى الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة فمتعلق المعنوى وأما غيره فيحتاج إلى إيقاع آخر لانه يمكن حال حاصل بتأثير القدرة فى ظاهر مطابقة للسؤال بلا ريبه وأما ما قيل فى نثره من أن القدرة متعلقة بالإيقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيمكن إمكان الإيقاع فى الحال ولا يستدعى إمكان الوقوع فيها أن العبارة لا يساهاه فترك جدا لا يتناهى على

قوله فهى أى فالحالة الخ) انما يرجع ضمير هى إلى القدرة بل أن يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع أنها المذكورة صريحا فيما سبق لأن كون القدرة مع الفعل على فرض قبلتها وإن كان خلفا محال لا لأنه لا على ليلته دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كالإيضاح قوله فان قيل الخ) حاصلا أن القدرة فى الحال متعلقة بالإيقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيمكن إمكان الإيقاع فى الحال ولا يستدعى هذا إمكان الوقوع فيها فأمثل

دلى معنى التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو العمل (ففعال) اى فالإشباع محال (في الحاصل لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غير عاقل الكلام فيه) لان الإشباع يمكن حدوث فلا بد من تأثير القدرة فيه فلا إشباع افعال آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل اشباعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الإشباع امر اعتبارى فلا حاجة به الى إشباع آخر لا نقول انشأ الموقع بصفة الإشباع دون اللإشباع محتاج الى ترجيح قطع وهو المراد بالتأثير والإشباع (وفيه) اى فيذكرنا من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قدر اديه) ان حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك انه يناقض) لاستزائه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستزائه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحل لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل من مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعاً فلا يتصف بالامتناع الذاتي اسسلا بل بالامتناع القدرى وذلك لا يتفق تلقى القدرة (و قدر اديه) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بان يحتج فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اى خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل) (عن عدم الفعل) (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تلقى القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذى ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس محال اذ لم يؤخذ بذلك الشرط (فتقود زيد فانه محال بشرط قيامه اى بمتع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القود في نفسه (ولا يتم) قوده (في زمان قيامه فانه لا يسلم ان بعدم القيام ووجوده بقوده) وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المقتلة كاجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابن عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المقتلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) ويتناقض به حيث قد ويسهل تمعنها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في غناء القدرة (فنهى من قال ببقائها حال وجود

❦ سياتكون ❧

مقدمة باحالة قوله (على معنى الخ) اى في الخارج لا على معنى انهما مجردان في المفهوم قوله (بان يكون بين القدرة الخ) ظاهرا ان استحالة هذا التسلسل لاجل انه يلزم ان تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصر بن وحيث قد رد ان كون غير المتناهي محصورا بين حاصر بن ايا يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس البسالة على ما بين في محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لا يقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصر بن محال سواء كانت موجودات او اعتباريات فلو اوجه ان يقره انه مجرد بيان عايق التسلسل لا بيان استحالة قوله (امر اعتبارى) اى ليس بموجود في الخارج وما تلقى القدرة به باعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا بد انه اذا كان امرا اعتباريا لا يكون متعلقا للقدرة وهو مقصود المحب فهذا البحث لا يضر المستدل قوله (لا نقول الخ) بين ان الإشباع وان لم يحتج ايضا باعتبار الوجود المحصول الى إشباع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرباطى ولا يمكن ان يقال يجوز ان ينتهى الى إشباع قديم لان يلزم قدرة الفعل لان كل إشباع مع إشباع آخر وهو اى لان الإشباع مع الوقوع قوله (بشرط كونه) اى كون زمان حصول الفعل وهو الذى يسان الشارح حيث جعل الازم اولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما او كون الفعل وحيث يكون الازم اولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانيا كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم قوله (وانه غير محال) فالازم على هذا فيما نحن فيه ان يكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكننا مقارنتها بالفعل وذلك ليس محال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن انصافه بالبياض وانما المحال

قوله وان كان غير عاقل الكلام فيه) وايضا الواسم القربة فهو بحيث يمتنع الاشكال بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالإشباع يجمع الوقوع البينة فيلزم امكان الفعل حال الإشباع

قوله لا نقول انشأ الموقع) فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذلك يمتنع قلت يجب بعد تسليم جواز في الجمله بان الاعتباريات التي لم ينشأ من الفرض المحض بان الازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان تلقى القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجع قديم فليتلأمل

قوله فانه قدر اديه الخ) ولك ان يقرر هكنا ان اردت بقرارك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان التأخر فلا نسلم الاستحالة وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تشييده بالزمان التأخر فسلم لكن هذا المحل لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

(الفعل والتمنى) القدرة الباقية (قدرة عليه) أى على ذلك الفعل لامتناع تعلفها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبينة) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاء) أى وجود البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما يجوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلفها بفعل أعلاه وقبله لاسم (وجوه) الاول ان تعلق القدرة بالفعل (معناه الابتداء والجمادى الوجود محال) لانه متحصل الحاصل بل يجب ان يكون الابتداء قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا متى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ابتداء) أى ابتداء الوجود (بذلك الوجود) الذى هو اثر ذلك الابتداء (جاز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذى هو به موجود في زمان الابتداء (مستندا الى الوجود) ومتفرعا على ابتداءه والمستقبل هو ابتداء الوجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير من حصول اثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو الصحيح لاستعمال افاده بينهما (الوجه) الثاني (ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (بان القدرة على الباقى) حال بقاءه والثاني باطل بيان الملازمة لان المنع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحادث فلو تعلققت القدرة به حال الحادث لتعلق به حال البقاء لان التعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس (قلنا نلزمه) أى نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او تفرق) بين الحادث والباقي باطل به اللازمة المذكورة اعنى (باحتياج الوجود من عدم الى القضي) لوجوده (دون غير) وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الوجود بعد العلم قبله متعلق به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحادث فلو لم يتعلق به القدرة لبق على الوجود وليس بمحال لكونه متسابقا للواقع (او ننقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الايمان) فان المؤثر في ايمان الفعل واحكامه هو العلم او العاليية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما الايمان حال البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فالفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحادث وبشعر كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثلثا بمقارنة (الارادة اذ يوجدونها) أى بوجود مقارنتها للوجود (حال الحادث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحادث فكذا الحال في القدرة قال الاعدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث و بين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا (الوجه) الثالث انه (أى كون القدرة مع الفعل لاقية) (بوجوب حدوث قدرته) الله تعالى او قدم مقدوره (اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فليزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته اذ لا جانا ومتعلقه في الازل بمقدوره) قدسيت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك متمما في القدرة الحادثة

❖ بينا كونه ❖

امكان اتصافه بالباقي بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان التقيضين قوله (أى كون القدرة مع الفعل الخ) لا يخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب احد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع فلا بد في بحر هذا الوجه من تصرف كائن بقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكنت القدرة كذلك لتماثلها وبالتالي باطل لانه يستلزم احد الامرين المتحاليين فكذا القدم ولا يخفى انها ليست بعد فكون فيه وهذا تجوز قول الشارح ولو كان ذلك قوله نعم في القدرة الحادثة الخ لا حاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حيثئذ جواز القبلية والدمى يوث قبلتها ولعل الشارح اراد بقوله لو كان القدرة الخ القدرة من حيث هي

(لكان)

قوله او ننقض دليلهم اولا الخ اوجب من التقيضين الاولين بان ما يشترطون مقارنته بمحال الحادث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما بل التأثير عندهم قبل حال الحادث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لا يخفى الثالثين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالثينهم يلزمون مقارنته الارادة للراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تعلم النقص لا يتوقف على قولهم بان العلم او العاليية مؤثر حال الحادث دون البقاء بل يكتفى فيه انهم يوجدون مقارنته احدهما حدوث الفعل دون بقاءه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالسبب المؤثر ويرد الثاني ان المراد بمحال الحادث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه مسدوم فلا يستلزم تأثيره في قاييس تأثيره عندهم الا في حال حدوثه وان شئت ان وجوب المقارنة للراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يضر في النقص اذ يكتفى فيه انهم يجوزون ضمن المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحادث وقد يجاب عن التقيض بان يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلاث بمحال الحادث الحاصل الذي يكون الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فخصص الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للوجودات حالة الواسطة قوله الوجه الثالث فان قيل المعترضة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذه الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زائفة على الذات ولو سلم فيكون الزائفة

قوله ايجب بان الفعل في الازل غير فلاممكن
تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والافندسقي
من الشارح ان ازالة الامكان تستلزم إمكان الازلية
بلا محذور على انك قد قدرت ما في تحققي الشارح
ثم ان قلت امتناع الفعل الازلي تقدير تسليه
لا يتاني ازالة التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت
بل يتاني لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين
التعلق

قوله وايضا ان امتنع الخ) لو ثبت الجواب على ان
الفعل لا يمكن فيه كما قالوا في الاستدلال على
معية قدرة العبد بفسله سقط هذا السؤال كما
لا ينبغي

قوله الرابع الخ) قيل المناصب لاصل الاغارة
ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف
بمحصل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العا بجزوه
مدفوع بانهم يتقنون الكلام حيث ادى التكليف
بمحصل القدرة فيلزم التكليف بأمر غير متناهية
وغير مقدورة كالإلغى وهو بين الاستحالة نعم يمكن
ان يجاب بان وقوع التكليف يشرع على ما يسميه
بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والآلات
والقوة العضلية كما سيأتي لاحل الاستطاعة التي
مع الفعل

قوله يلزم ان لا يتصور عصيان) اي بالنسبة الى
الاورام وكذا قوله فلا تكليف اي بالاورام
فالحاصل ان التكليف بالاورام مالا نزاع لاحد
في وقوعه وما ذكره يستلزم عدمه فلا يتوهم ان
يشال التكليف بالنسبة الى التواهي فقط واما
في الاورام فبالنسبة الى التهي الا لزم بالنسبة الى
الضد فثابت

قوله ما ليس مقدور (ال) الظاهر انه يتعلق
بالاعراض وفائدته ان المستزلة ثاثون بقدرة
العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعالهم
الاختيارية فبعد الاعراض ما ليس مقدورا لثلاث
يحتاج الى جعل الوجه الرابع ازاميا ولا الى خلط
ما ليس به دخل في المقصود وقد بر

لكل محتاجي القديمة ايضا (ايجب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به) أقدمه القديمة
قال المصنف (رحمه) اي في هذا الجواب السى ذكره الاسدى (نظر) وفيه انترام) ذهب انخص
اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بين السبب) الذي به كان المقدور
مأخرا عن القدرة فهو تأييد لهذه لادفعه فان قلت ان المستزلة ادعوا بوجود القدرة قبل
الفعل مع تعلقها به والجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقتضى قلت وجود
القدرة مع انفسه التعلق بالكتابة مما تأيد البديهة فلا بد ان يقال هناك تماق معنوى غير
كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع
تعلق القدرة بالفعل في الازل لا امتناع كون الفعل ازيل (فالتام) اي تعلقها بالفعل (فيه زمان)
متناه (لا يمتنع) فبره الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ لو تكد تكون القدرة موجودة قبل
الفعل ومتعلقة به ايضا قبله زمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقل القدرة
القديمة الباقية بخلافه في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز شاقها عندنا فلا يلزم من جواز تقديمها
على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب
عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادنا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها
مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بهذا فيه (الوجه الرابع) ان كانت القدرة على الفعل
منه لا قبله) يلزم ان لا يكون (الكافر) في زمان كثره (مكلفا بالايمان لايه غير مقدوره) في تلك الحالة
المتقدمة عليه بل يقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احدث اذع الفعل لاعتصيان و بدونه لا قدرة
ولا تكليف فلا صيان وايضا اقوى اعداد المكلف التي يجب قبولها لدفع المواخذة عنه هو كون
ما كلف به غير مقدوره فاما لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المواخذة عنه بعدم الفعل
المكلف به وهو اخل باجتماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدوره (فليخرج
تكميه بخلق الجواهر والاعراض) مجلس مقدوره الاذلا من التكليف بهذا الخلق سوى كونه

﴿ سياتى كونه ﴾

ولنا اطلق القدرة في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك محتاجا الخ **قوله** (لكان محتجا
في القديمة) لما ثلثته مع الحادثة **قوله** (ايجب بان الفعل الخ) الظاهر من هذه العبارة
ما يفهمه المصنف وحيث هي الاعتراف بتقديم القدرة القديمة و بيان سبب التقدم ويمكن ان يرد
بان الفعل في الازل غير ممكن بل في الازل فاقدمه القديمة بتقديم على الفعل في اى وقت فرض
وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على
الفعل الحال المذكور وحيث لا يردها اورد المصنف وقد قرر في شرح المقاصد بان الفعل في الازل
غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل في الازل يتعلق به فيكون القدرة الشلية مع الفعل لان الكلام
انما في تعلقها انه مع الفعل اوقبله وفيه ان الكلام في تقدم نفس القدرة وتعلقها بما وان وجود
القدرة مع امتناع التعلق بالكتابة مما تأيد البديهة **قوله** (وبذلك ثبت الخ) فيه ان الكلام
في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوى كما مر من ان القدرة الحادثة توجد حال
حدوث الفعل وقدمه في هذه الحالة **قوله** (ثم ان القديمة) دفع لما رده ان يلزم وجود القدرة
وتعلقها على انفسه المقدور **قوله** (فاندفع الاشكال بهذا فيه) اي بتمامه حيث لا يلزم تقديم القدرة
وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة اوقدم المقدور ولا وجود للقدرة مع امتناع المقدور وقوله فالتعلق
اي تعلقها بالفعل قبله زمان متناه لا يمتنع الجيب لانه مستدل فلا بد لاجله وما قبل لو ثبت الجواب
على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفسله سقط هذا السؤال فليس
بشيء لانه قد عرفت ان ما ذكره في معية القدرة الحادثة لا يجزى في القدرة القديمة **قوله** (مع الفعل
الخ) سواء كان اتيان الامور به اذ الكلف غير منهى عنه **قوله** (ولو جوز الخ) اي تقدير

غير مقدور وقد مر معنا انه لا يصلح ما هنا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الامعان) من الكافر حال كفره انما هو (بشر) وان لم يكن وجوده مقدور له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس بمقدوره اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالامعان جواز التكليف بخلقها (و بالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط الكفاف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشيء (متعلقا بالقدرة او) يكون (متعلقا بالها وهذا الشرط حاصل في الامعان فانه وان لم يكن مقدور له قبل حدوثه لم يكن تركه بالنسبة بضده الذي هو الكفر مرة واحدة له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدوره فله ولانه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكره من قصة الاعذار وجوب قبولها حتى على فائدة التجهيز والتضييق العقابين وسأني بطلانها **فروع للتعزلة** **في مبنية على مذهبهم في القدرة الحاشية** (الاول هل يخلو القادر من جميع مقدوراته جوزه ايوهاشم واتباعه) متعلقا (ووصل الجبائي جوزه) اى الخلو من جميع المقدورات (عند وجود المانع) وعند عدمه (في المباشر من المولد) اى لا يجوز لخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة (وقد بين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشارة **الفرع الثاني**) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال القدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كاشفة بالخل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (و الى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بغيرك اليد وعند الاشارة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها **الفرع الثالث** اتفقوا على انها لا تليق بغير متعلقة) اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقبل القدرة) الحادثة

في سياتكوني

كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكنا في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يراد ان لا معنى لقوله لا يجوز اذ هو واقع لا وقوعه عند المسند بناء على تقدم المسند لاصح السؤال **قوله** (فيلزم جواز الخلق المذكور) قبل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالامعان مع كونه غير مقدوره لان الثانيين يجوز تكليف المحال لا يشوبون بوقوعه فضلا عن عدمه وليس بشيء لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجواز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التي ليست بمقدورها اصلا فاجاب اولا من الثاني بمنع بطلان الثاني وثانيا بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب من لزوم عدم تكليف الكافر بالامعان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لا معنى للترام كون الكافر مكلفا بالامعان مع كونه غير مقدور **قوله** (على مذهبهم) وهو لتعنتها على الفعل **قوله** (هل يخلو القادر من جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس على تامة الواقع بل لابد منه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يراد ما قيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها بغيره جزم الكل لوقوع الخلو المذكور وما قيل في الجواب من الاراد مرادهم جواز الخلو زمانا متعديا وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم ماسبق الفعل في الا ان الثاني فمع كونه بعيدا عن الصبرية يتساقط ما سبق من انهم اتفقوا على انها لا تليق بغير متعلقة **قوله** (ومنه عند عدمه) لتحقيق التعنتي وارتفاع الاعتقاد من تحقق المقدور **قوله** (دون المولدة) لان الافعال المولدة قد لا ترتب على المباشرة كافي الضرب فانه قد لا يربط الا لم يعدم غالبية المحل **قوله** (وقد بين الخ) فلا يصح هنا الاختلاف على مذهبهم **قوله** (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا ان الاول بلا آلة تعلق القدرة التي في استبداءات لا بوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ لا تعلق لانها لا توجد بدون القصد واحد الحجر والمولد ما يوجب فصل آخر سواء كان قصد الفاعل اولا بقصد بخلق بما في غير محلها لان تعلق مع الفعل والفعل انما جاز يوجد بعد

قوله فلا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور اعلم ان مثل فيلزم كون الكافر مكلفا بالامعان مع كونه غير مقدوره لان الضمير يجوز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا من عموم فلذا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة قوله ولو جاز فيلزم تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليأمل **قوله** لكن تركه بالتأني قيل جعل ترك الامعان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الامعان بناء على كون الامعان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن مبنى نوعه بخلاف عدم الخلق لم يجد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه بشر كونه بحيث يكون من شأن جسمه القدورية فآمل

قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر من كون قدرتها متعلقة بشيء منها لم لا يوفق يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز الخلو في وقوعه كافي اول زمان القدرة للتقدم على الفعل عندهم اللهم الا يقال مرادهم جواز الخلو زمانا متعديا في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم آتيا بان يتساقط الفعل في الا ان الثاني فان قلت بعض المعزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشراح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتأخيرها لا يتقدمها قلت لا يلزم السابق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكر في هذا المقصد كالا يفتي

قوله وعند الاشارة ان القدرة الحادثة فان قلت قول الاشارة يكون حركاته مكتوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر من ان كلا منهما اثر فالحرك التسام به تحكم والا فالتفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت الفاعل وقد ينفذ بالدليل من قبل فظهر الفرق

قوله اى يستحيل ان توجد الخ) اشار الى ان المراد بالبناء مطابق الوجود

(يتعلق بالفعل حينها) أى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا يتعلق به فى الحالة الثالثة إلا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا يتعلق به القدرة إلا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يخص تعلقاتها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الأمدى ثم إن المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجانبى) قال (الفاعل فى الحالة الأولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل (لـ) (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الأولى) (يقول) يقال (فى) الحالة (الثانية) (يفعل) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) أى فى الجانبين معا وما ذهب إليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فإن صيغة المضارع إذا أطلقت مجردة عن فرائض الاستقبال يبادر منها الحال وكان أن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجانبى جعلها حقيقة فى الاستقبال (الفرع (الرابع)) أبو الهذيل (الملاف) القدرة على أفعال الغايب (معها) ولا يجوز تقديمها عليها (و) القدرة (على) أفعال الجوارح (يجب) أن تكون (جنبها) قال الأمدى هذه واشتغالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها وبأنه لا ينتظر فيها ولا اشتغال بها فوضع الزمان فى غير محلها فذلك اعترضا عنها (المقصد السادس) المنع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه متوقفا عنه (منه) (الإشارة) (القدرة) عندهم (مع) (انفس) فلا يتصور كور المنوع عن فعل قادر عليه فى حالة المنع إذا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أى يكون المنوع قادرا على الفعل (للمعركة) وفروا بين الجزأين حيث (قالوا) العجز بإضاد القدرة دون المقدور (واه) (بعكسه) فإنه لا يصادف القدرة بل يصادف (المقدور) وينافى مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجودا متضادا) بنفسه (للمقدور) كالتكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو) وجوبا (موادا لنفسه) أى ضد المقدور كالاتحادات العقلية المولدة للحركة السلبية المضادة للحركة الدلوية (أو) كان (عديميا) كاتفة بشرط من شرائط المقدور مثل (انفعالها) بالنسبة للحكم فانه يترقى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا) الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقدور (أى قالوا) لو لم يكن المنوع قادرا على ما منع منه لم يكن رقى فبين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المنفعة عن الحركة لا لكل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاعرة بالفرق بينهما وليس ذلك إلا بما المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضا أن الصحيح السالم عن الآفات انما يفيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل المقيّد (وذلك) لأنه لم يفيد ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه من عدم اضداد القدرة (حال) القيد الذى ليس هو متبدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الأول أن يقال

❦ مسائل كوت ❦

موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله لا يستحيل أن يوجد الخ إشارة إلى أن المراد بعدم بقاء استعماله وجودها مطلقا **قوله** (فى الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أى حال كونه فى الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لأن التعلق فى وقت وجودها وكذا قوله فى الحالة الثانية متعلق بقوله أى بالمقدور فى الحالة الثالثة **قوله** (أى بالحالة الثانية) متعلق بقوله فلا يتعلق وهكذا فيما بعده **قوله** (حقيقة فى الاستقبال) فى الحالة الأولى يقال يفعل وفى الحالة الثانية يقال ما يدل على الحقيقة بصحته الماضى فإن الشايع فى التصبر عن المجتنى فى الكلام يبلغ **قوله** (المقدور) أى ذات المقدور لأن حيث أنه مقدور فإن الرمتش عاجز أى ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطرابا **قوله** (والجواب عن الأول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك إلا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه أى لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة فوعدها لم لا يجوز أن يكون بيان العادة مخلوق الفعل والقدرة فى المقيّد لأن

قوله فلا يتعلق به فى الحالة الثالثة (الطرف) اعنى فى الحالة متعلق بتصغيره لكونه متضمنا لعنى الوجود كما أن قوله عقيبها ظرف للفعل لا لتعلق انفساد العنى **قوله** والجانبى جعلها حقيقة فى الاستقبال (فيه) بحث لأن هذا أمر لصيرورتها للتصغير بصيغة المضارع فى الحالة الأولى لا للتصغير بصيغة الماضى فى الحالة الثانية التى هى حالة وجود الفعل والأقرب فى توجيه كلام الجانبى هو أن تعلق القدرة عنده عين الفعل والابتعاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالى إيجاد حال غير عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل إيجاد ماضى وأما ابنه وابن المعتز فقد جعلوا التعلق غير التأثير والابتعاد فصلا **قوله** يصادف القدرة دون المقدور (أى دون ذات المقدور) وإن كان تضادا من حيث أنه مقدور وأما قالوا العجز لا يصادف ذات المقدور لأن الحركة يده لا اختيار إذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور اعنى الحركة باقية بالاضطرار

قوله لا فرق بينهما (الامام ابو داود الخ) اى لا فرق

بوجود القدرة في احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في احدهما سوى الموجودات الاخرى فالحصر اضافي وبهذا ظهر إمكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف ان زوال القيد معناه دون الزمانه وبته على ذلك حصول الفعل من احدهما معناه دون الآخر

قوله والازم اجتماعه الوجوب مقارنتهما الخ لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشارة بما في غير محلها ثم ان هذا الدليل يبينه يدل على عدم تعلق القدرة بالثابتين ايضا وذلك ظاهر

قوله ولا على سبيل البذل (سواء كان معنى البذل ان كلا من الضدين منفرد عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء او كان معناه جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قره ولا على الخ يدل على تنفيها واما فيجوز تركبها من افعالها لا تعلق على البديلة مع قوله بان القدرة مع الفعل فهو بالقي الاول لا انساني والازم القول ببقاء القدرة وكونهما قبل الفعل

قوله وقالت المعتزلة) برده عليهم ان السهو مضاد لعدم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين مما ان يكون القدرة المتصلة بالعدم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجيده كل ما قل من نفسه من ان السهو ليس بغيره كما يجيده من نفسه عدم القدرة على الاول والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم حكمة لعدم لاشده قلنا بعد القول عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقت على ان عدم وجوب الاعراض لا يثبت الاطران عند حليها بالقي المتعارف فيلزمكم ان لا يثبت عدم بطر بان السهو وللمعتزلة في النقص عن هذا الزام اختلافات مذكورة في ابيكار الافكار لا يشاهد ذكرها في هذا المختصر

قوله من جنس واحد من القدرات على تعاقب الازمنة (على الموجودة على العاقل سابق والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لفه على النوع كما اشار اليه الشارح في ثاب ما بحث الحرافة قلنا التماثل ان لا يكون الامن جنس ؟

(عندنا لا فرق) بينهما (الامام ابو داود الخ) من الله سبحانه (خلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى في القيد حال ارتفاع اتيه فان هذا الارتفاع معناه (وعده) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانه غير معناه وهذا القدر من الفرق كاف بشهادة السدينية (و) الجواب عن الثاني انا (منع عدم تبدل صفاته) حال القيد (ظاهره تعالى لا يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً وخلقه في حال كونه مطلقاً ما شاء (ولا حاجة) لاشده القدرة في القيد (الى طر وضد) من اضدادها عليه بل يكفيه اتفه خلقها فيه (ولم قصد السابغ قال الشيخ) واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (انها) اى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والازم اجتماعهم الوجوب مقارنتهما تلك القدرة لتعلقها بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانوا متضادين او متحدتين او مختلفين لا معاً ولا على سبيل البذل بل القدرة الواحدة لا تتعلق (بالمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما فيها عند صدور احد المقدورين من متناهية البراءة) عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع معدوماته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابي هاشم) من بينهم (مزدك) تردداً فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقاتها الاخرى) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما متعلقة بمتعلقاتها) التي هي افعال القلوب والجوارح (جميعاً غير ان كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقاتها الاخرى لعدم الآلة) اى يتبع اتحاد افعال الجوارح والقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المتصلة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) مما (دون) القدرة (الضوئية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) بالحادثة (بالضدين) بدلا لاما واجبت المعتزلة على انها (اى القدرة الواحدة) تتعلق بالمتخللات (من جنس واحد من المقدورات) على تعاقب الازمنة والاقوات (مع اتفاقهم) باسمهم (على انه لا يجمع) اى تلك القدرة الواحدة (متلان في محل واحد (في وقت واحد (والتام) اى للمعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة) اذ لا يمكن للقدرة الا التمكن من الطرفين (اى طرفي الفصل القدور) ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وزك الذي هو ضرره ومنافيه (فهو مضطر) والمحال الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا تادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

﴿ سيا لكوتى ﴾

ارتفاع قيده معناه دون الآخر لان ارتفاع زمانية اعمى العجز او لمزومه غير معناه الا انه عبر عنه بصورة الدعوى رويها للتع واشارة الى انه سبق على ما نقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون القيد وان كان به منها غير قادر قوله (لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسب في محل القدرة قوله (والاعلى سبيل البذل) بان يتعلق احدهما ابتداء يدل التعلق بالآخر واما التعلق باحدهما عقب التعلق بالآخر فلا يشال على سبيل البذل بل على التفاضل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على فقه قوله (ولاشك ان ما يجيده الخ) فيه انه ان اراد القسرة بينهما بالذات متشعبة وان اراد المتغايرة بينهما باعتبار الشرائط والالات فسلم لكن لا يثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما قوله (كالا ارادات المقدورة) وغيرهما من اوصاف القلبية الخاصة بالاخبار قوله (من جنس واحد) اى من نوع واحد لان المتشكلات من نوعين كالحرركات المتشكلة والسكون المتماثلة قوله (وزك) عطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى انه ليس المراد منه عدم الفعل الا لى بل تركه

٢ واحداً فالتأثير كما سبق هو الاتحاد في النوع فالحاقه قول الشارح من جنس واحد قلت فالحاقه هي الاشارة الى ان امثال التثالثات التي جواز المعزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التثالث بين الحركتين والسكونين

قوله (وهي القوة المعضلة) قال في بحث الحروف في المصوتة من شرح المحلص العصب جسم مثبته الدماغ والخصاع وهو ايضاً لين في الانعطاف صلب في الانعطاف خلق ليتم به للأعضاء الحس والحركة والباط يابط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والباط وما بينهما من اللحم الحامى في خلاها والعقد لها وهي اذا تصلب حدث الوتر وهو اللثم من الباط والعصب والتأففتها الى جانب العضو فينتج فيصيب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر بعد العضو

قوله وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام اراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان تأثيره شرائط عادية اذا غارت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرفة وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القدرة التي انضم اليها مرجع حتى صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في المحلص في تحقيق سكون القدرة مع الفعل او بغيره والاعتق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استيصالها جميع الامور المعتبرة في المؤثرة يستلزم ان تأخر الفعل عنها لعل الامر ان يكون اطلاق الفعل التأثير مجازاً باعتبار جري العادة لتحقيق الفعل معها بالاختلاف فانه فصل الحصول ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل مع اعادته لتعلقها باضدين وبدونها لتعلقها بهما

المكلف قادر امكنهما الفعل (ثبت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقلبية واذا ثبت تعلقها بالتضادات فتلحقها بغيرها الاولى واجب عن ذلك بانه ان اراد بكونه مضطراً ان فله غير مضطوره فهو متونع وان اراد بغيره ان مضطوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مضطوره بهذه القدرة سواء فهذا عين ما دعيه ونلتزم ولا نزاع لنا في تسعيه مضطراً كان الاضطراب بمعنى امتناع الانفكاك لا بتأني القدرة الا ترى ان من احاط به بنسبه من جميع جوانبه بحيث يجرى عن الثقل من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجتماع متاوتهم مع انه لا حيلة له في الانفكاك عن مقدوره قال الامدى ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادراً على ضده قلنا جاز ان تكن القدرة المتعاقبة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة) الجبوتية وهي القوة المضطربة التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك لحد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولان ان نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء هي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضاً (على القوة المسببة للشرائط التأثير) يرشها (ولا خلاف انها) هي القوة المسببة (لانتقال باضدين) حال الا اجتماع في الوجود (بل هي) اي القوة المسببة (بالنسبة الى كل مقدور غير هال بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدورها لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد التعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يخالف عن المؤثر التام (ولعل استرخى) الاشرى (اراد بالقدرة القوة المسببة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفصل وانها لتتعلق باضدين (والمعزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) المعضلة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض الشيوخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المسببة لشرائط التأثير وقيد بقال ايضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشترك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المسببة مشترك بينهما وان كانت هي في نفسها مختلفة بالماهية او بالهوية (المقصد الثامن) العجز (عرض) موجود (مضاد للقدرة) يخالف من الاشاعة وجهور المعزلة (خلافاً) لابي هاشم في آخر افواهه حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) وثق كونه معنى موجوداً مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافاً (للاصم) فانه نفي كون العجز عرضاً موجوداً (من حيث)

♦ سياكوني ♦

ما انصر الترك بكه النفس او بعدم الفعل فصدنا **قوله** (وهي القوة الخ) اعلم انه ثبت من الدماغ والخصاع عصب ومن العظم الذي يواد حركة رباط فانما تعلق العصب والباط تعطيان شطاباً وقفاً ويتشظى الفرح الواقعة بينهما لهما اخر ويخلط لهما فيسمى ذلك الجسم المركب من العصب والباط الجسم الاجر والشاء عضلة ثم ما يربط من العصب والباط ينتج فيصير جنماً واحداً في الحس متوسطاً بين لين العصب وصلابة الباط ويسمى الوتر وقاعدة ان يتحدث عند فماس العضلة فيقبض العضد المراد تحريكه وليرتخي عند انبساط عائدة الى وضعها الاول او زائدة منه على مقدارها فيطوئها حال سكونها على وضع المطلوب فيعاضو **قوله** (ولعل الشيخ الاشرى الخ) فيه ان الدليل الذي تفته فيما سبق من اشياء بل على ان اصل القدرة عنده مع الفعل وراكب الدليل الاول المقول فيعلم من المعزلة من لزوم تحصيل لئول لد على ان القدرة المسببة قبل الفعل كما ذكره الامام بما حكا من غير تراض الخصم **قوله** (وتوجيهه الخ) والجواب ان القدرة المسببة لشرائط التأثير القدرة المسببة لما يكون معها الفعل فالمراد بالتأثير بادى

قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمتموج (لا يقال تلك التفرقة بحيث ان تعود الى المادة يخلق القدرة مع الفعل في المتموج دون الزمن كما في المقصد السادس جوبا عن استدلالهم على كون المتموج قادرا بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لا نأقول التفرقة المذكورة تو جد مع قطع النظر عن العبادات وفرض الخلق دعمة ان قلت فحينئذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد الحق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني الجبر في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اعني في كنههك عليه نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العبادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود الجبر في الزمن دون المقيد وقد شمرنا اليه ايضا

قوله وما قبله اي في الدليل على كون الجبر صفة وجودية

قوله ولعل الاشارة (انما لم يحصل كلامهم على ان المراد من الجبر آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو جاز الجبر عندهم على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه

قوله فالزمن عاجز عن القعود قيل معنى مجزؤه لا يمكن ازالته من نفسه وقد يناقض فيه بان غاية حيث هو امتناع الانفكاك عنه وقدمه انه لا ينافي القدرة كيف ولو نقاه لم كور للمقيد عاجزا اللهم الا ان يلجأ الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه

قوله متعلقهما واحد) فيه بحث لجرازان يتعلق بالواحد الذي هو القيام فانه ان تعلق القدرة بقتضى وجوده بخلاف تعلق الجبر وهذا كما ان تعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة بقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

قوله اذ لو اختلفت متعلقهما لم يتضادتا فان قلت يجوز ان يقتضى التعلقان الوجود فيقتضي الضدين قلت كلامهم هنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضى الوجود

انه في الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والمتموج) من الفعل على كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه متموجا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي الجبر وليس هذه الصفة في المتموج (ولا في هاشم ان يجعلها) اي التفرقة الضرورية (عاتمة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المتموج فان المتموج قادر على رايه كما قال الامام الرازي لادليل على كون الجبر صفة وجودية وما يقال من ان جعل الجبر عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعف لاننا نقول لكلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال قابلا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالجبر حيث عداة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيمة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو عليه وجعل الجبر عبارة عن عدم تلك الهيشة كانت القدرة وجودية والجبر عدميا وان اراد بالجبر ما يمرض الرمش وتنازبه حركة الارتماش عن حركة الانتثار فالجبر وجودي ولعل الاشارة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوله (الجبر انما يتعلق بالوجود دون المعلوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لاص القيام) المعلوم (فان اتفاق بالمعلوم خيال محض) لاصبرته اسلا واستار على هذا القول ان الجبر لا يبنى المجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) الجبر انما يتعلق بالمعلوم دون الموجود (واية ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعلوم لاص القعود الموجود وان كان محظرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجوابنا لمعه) اي تعلق الجبر (بالضدين فرع ذلك) اي يجوز على هذا القول تعلق الجبر الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان الجبر متعلق بعدمه ويجوز اجتماع اضدين به والقدرة متعلقة بالوجود ويجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم الجبر على المجوز عنه في هذا القول وما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتد القول الاول) الذي هو الاصح (انه) الجبر (ضد القدرة) في جهة تعلقها (فتلحقها واحد) والا تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالوجود) كما عرفت فيكون الجبر متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لم تضادتا كل متعلقهما واحد (اما اذا اختلف متعلقهما لم تضادا (و) معتد القول (الثاني) هو (الاجماع) من المعتزلة (على عجز الزمن عن القيام) مع اية معدود قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق الجبر بالمعدوم (يلزم عدم عجز المحدث بمعارضة القرآن) اي يلزم ان لا يكون المحدث بمعارضته عاجزا عن لا يلائم

❖ سيا لكوتى ❖

الرائ **قوله** (وما هي الا ان في الزمن الخ) اذ ليس ذلك لوجود القدرة في احدهما دون الآخر فلا يتخالف هذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة يخلق الفعل والقدرة في احدهما دون الآخر فتدبر فانه مماثل فيه البعض **قوله** (وما يقال الخ) اي في الاستدلال على وجود الجبر **قوله** (ضعيف لانا قول الخ) لوقر ما يقال هكذا بان كبر احدهما وجوديا والآخر عدميا ترجع بلا مرجح فاما ان يكون كل منهما عدميا وهو باطل اذ لا تقابل بين عدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون الجبر وجوديا تدفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذ لا تقابل بين عدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث يصدر الافعال المطلوبة منه على ما يقتضيه الطبيعة فهي وجودية **قوله** (فان تعلق الخ) اي تعلق الخارجي بان يكون الخارج طريق نفسه بالمعوم باطل انه لا بد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فلا بد تعلق العلم بالمعومات لانه ليس بخارجي كما اشير اليه اي فيما نقل من نقد المحصل حيث جعل الجبر باحد الضدين عدميا وبالنسبة الآخر وجوديا **قوله**

بثله بل يكون عاجزاً عن عدم الاتيان بثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجز
عن الاتيان بعقل القرآن (و) خلاف (للعقول) ايضاً لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون
بالاشكال لا باعدامها (لكأن حسناً) جباً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال اشتراك
اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (وصفة) وجودية (تستعقب الفعل لاعتقاده) كافي المرتضى
قائماً عاجزاً عن القيام بلعنى الاول دون الثاني وعاجزاً عن القعود بلعنى الثاني والمحدودون عاجزون
بلعنى الاول عن الاتيان بعقل القرآن وكان الشيخ يني قوله على هذين المعنيين كما اشر اليه **قوله** المقصد
التاسع **المقدور** هل هو تبع للعالم او للارادة المعترلة فيه خلاف فن قال منهم هو (تبع الارادة فلا يله)
اي كون المقدور تبعاً للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها سعة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعاً للارادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعالم لان صاحب الحكمة) في صناعة زاولها مبدء
مديدة (يصدر عنها افكار) محكمة متعنة (لا يفسدها) اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدتها
لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الخالق (راعي دقائق) كثيرة (في حرف
واحد) بلا قصد اليها (ولولا حفظها) وقصد اليها (لانه كثر منها) واما الاشارة فقد حكوا بان
مقدورات العباد مخلوقة تعال بارادته المتلقة بتفاصيلها **قوله** الفصل العاشر **هل اليوم مقدور**
فلا يكون جئلاً فعل التام مقدوره او ليس متدالها بخز ان يكون فله مقدوره فقوله (انتفت
المعزلة وكثير متاعني استدل) صدور الافعال المتعنة الكثير من التام (وجواز) صدور الافعال المحكمة
(الغالية) منه (بالجزئية) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة) وان كان
لاعمل بها فان اليوم لا يصادف القدرة مع كونه مضاداً للعالم وغيره من الادراكات باثني الضلال (وقيل
الاستاذ او اصحابه هي غير مقدورة) فان اليوم يصادف القدرة كايضاد العلم وسائر الادراكات

سالكوني

(المقدور الخ) اي المقدور ايضاً وعن علم واردة هل هو واقع على طبق العلم او على طبق الارادة
لا كل مقدور كذلك قوله حتى يثاني حاسبي في بعض المعزلة ان فعل التام مقدوره ولا علم له
فلا يكون على وفق الارادة **قوله** (ومقتضاها) يعني ان في المتن تسامحاً حيث جعل التسمية
حقيقة القدرة والمراد انها مقتضاها **قوله** (صفة تؤثر على وفق الارادة) اي حالها التأثير
على وفق الارادة اذا تعلقت بالارادة لانها لا تؤثر الا على وفق الارادة الا ترى ان من احاط به بناء
من جميع الجوانب بحيث يجهز القلب قادر على السكنى في مكان من غير ارادة بل مع كراهة
قوله (هو تبع) يعني انها واصل جامع الارادة في المقدور الاختياري الا انها تابعة للعالم دون
الارادة دليل الوجود المقدور الاختيار الصادر من صاحب الحكمة تابعاً للعالم مع انتفاء القصد
عنه لتفاصيل اجزائه **قوله** (يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان لصاحب الحكمة قصد
بسيطاً هو مبدء القصد المتعلق بتفاصيل اجزاء الفعل كما لا ريب بل هو مبدء القصد بتفاصيل
اجزائه فاقبل صادر على طبق الارادة المتلقة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل واما قوله ولو قصدتها
الخ فنقول الخال في العلم كذلك فانه لولا حفظها قصد بسلام بوجود ذلك الفعل على تلك الوجود
من الحسن والاحكام **قوله** (على امتناع صدور الافعال الخ) قال انصار الافعال الكثيرة
يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان امتناعها يجوز ان يكون تخافياً **قوله** (وان كان لا عمل
بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعالم ولا ارادة في جميع الافعال بل الصادرة من قصد ما عرفت وما قبل
من انهم لو استدلوا على ثبوت علم تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان التساوي ما يكون فله
عن قصد وارادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فاما يدل على ان كل قادر عالم لا يكون ظاهراً بل
لا ان كل ما يتعلق به القدرة يجب ان يكون معلوماً ومراداً لم يثبت بهذا الدليل عموم علم تعالى
فقد رتباه فدل في اقسام **قوله** (غير مقدوره) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض

قوله هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام
قبل وتساوي القول الاول ان يقول عجز
الزمن عن القيام المعلوم مجاز لا حقيقة
لما بيننا
قوله فقيل هي مقدورة وان كان لا عمل بها
فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد
والاخبار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف
والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسالك
القديم عند محقق المتكلمين كاسمعي في الالهيات
وما جوزه ههنا من صدور قليل متفنن عن قادر
غير عالم فبعد ان البيان المذكور يرمي القليل
والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون
بقيام الشعوب بعجزه وقيام التوم بعجزه آخر كما يشوبه
الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة
فأعني يقوم به التوم كما يشهد به السياق والمدعى
ان الذي يقوم به القدرة لا يدان يقوم به العلم
عقدوره الصادر عنه فليأمل
قوله وقال الاستاذ ابراهيم هي غير مقدورة
له اي الافعال الخارية بغيره مقدورة له
فلا يثاني ما اختاره بسبب هذا من عدم الفرق
بين ادراك التام وادراك القليل فيكون ادراك
التام ايضاً مقدوراً كادراك القليل والظاهر
في دفع الشك ان مراده من عدم الفرق بينهما
صدقه في الادراكية لاعدمه من جميع الوجوه
حتى يشمل المقدورية وبهذا

(توقف القاضي) ابو بكر كشتم اصحابنا وقالوا لا قطع يكون تلك الافعال مكتسبة التام ولا يكونها ضرورة بل كلاهما محتمل بل لا ريب في ان الامدى قد تدعى الضرورة في العلم يكونها مقدورة لتتم من حيث الاتفاق بين ارتداد يد في نومه وبين نقله وقض يد ويطلبها كما غرق فيهما في حق السيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في التام لم يبعد عنه التشكيك في تسويةهما في حق اليقظان وهو بعيد من المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حرجة لان الدليل يوافق مذهبه فاقطعنا بكون الزعده ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق السيقظ حلل الاصنيط شرط في الاكتساب او التام مانع منه ولما كان لقاش ان يقول ان اذ كان النوم مضادا للعلم وبقي الادراكات فاذا تحول فبقاها التام ويدركها بالبرص والسمع وغيرها اشار الى جوابه بقوله (واما الرؤيا فيقبل باطل عند المتكلمين) اي جمهورهم (واما عند المعبرين فله قد يفسر انط لادراكه) حادثة النوم (من المناقلة وينتج الشعاع وتوسط الهواء) الشفافية (والبنية لخصوصية) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشروط المشبهة في الادراكات فبقاها التام ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهم الباطلة (واما عند الاصحاب فلم يشترطوا في الادراك (شيئا من ذلك) اي بما ذكر من ان شرطاً للمعتبر عند المعبرين (بلاية) اي الادراك في حالة النوم (خلق المادة) اي لم يجر ما نه ثمال يخلق الادراك في الشخص وهو تام (لان (الوعد الادراك) فلا يجمعه فلا يكون الرؤيا ادراكاً حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق (انه) الى التام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده التام من نفسه في نومه (من انصار) للبصيرت (وسمى) للمسموعة ذوقاً للذات وقرها من الادراكات (و بين ما يجده اليقظان) في غفلة من ادراكه (فلا يجوز التشكيك فيه) اي في مجده التام (لما لا يشك في مجده اليقظان ولم يفسد) والشرح في الامور المدركة حقيقة بالبدئية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد) الادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك

في سالكه

المواضع واتقانها القاضي مكتسبة الاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها لا شعور قوله (لم يبعد عنه التشكيك في ثبوتها) اي التشكيك في ان الفرق تجوز ثبوتها فالكلام على حذف وكلة في التلخيص قوله (لكن فيه من مذهب القاضي) كلة من ابتدائية متعلقة بحرجة يعني ان ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون افعال التام ضرورية ولا يدل على نفي التوقف بل واز ان يكون ليقظة شرطاً في الاكتساب والتام مانعاً فلا يلزم من الجزم بثبوتهم في اليقظة الجزم بثبوتهم في التام قوله (فيقبل باطل) اي يجبه احساساً بشيء وليس ذلك باحساس لانها شرط الحقيقة او العادة وهذا لا يتناقض كونه حكاية من امر ثابت في نفس الامر موجبا لعدم التمييز كالحكايات المقصورة للعارف الحقيقية كقصه هاروت وماروت وسلمان والسال فلا يد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة قوله (ولان النوم ضد الادراك) اي قالوا بكون الرؤيا من النبوة قوله (ولان النوم ضد الادراك) اي قالوا بكون الرؤيا خيالاً باطلاً على قولهم قالوا فلامصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الفرض اثبات كونه خيالاً باطلاً قوله (التام) فذكر التام في قوله (ادراك حق) اي الاحساس بالحواس الظاهرة والشروط التي ذكرتم اما هي الاحساس الذي في اليقظة وهو ما يقتضي وجود متعلقاتها في الرؤيا لا في الحس ج قوله (وقال الحكماء الخ) في الطبيب شرح المشكاة قال المازني مذهب اهل السنة ان حقيقة الرؤيا خلق الله في التام اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يبعد نوم ولا يقظة ويخلق هذه الاعتقادات

قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويةهما في حق اليقظان (اراد التسوية في الضرورية وعدم المنسوبة كما اراد بالتسوية بينهما في التام) ثم الاظهر ان متناق التشكيك للمدعي بعده عن المعقول هو الفرق بينهما في التام بلا شبهة لان نفس التسوية لان المتبادر حيث ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويةهما فان التسوية متضمنة لتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان امتناع التام في التسوية يتضمن تعويها لان التام تساوى الطرفين فلهذه

قوله (واما الرؤيا فيقبل باطل عند المتكلمين) الخ فيه بحث لا يثبت بالا حاديث الصحاح ان النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من سنة واربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحى ستة اشهر فكيف يكون خيالاً باطلاً اللهم الا ان يقال الباطل مطلقاً عند المعبرين هو كون ما يفعله التام ادراكاً بالبرص رؤى وما يفعله ادراكاً بالسمع سمعاً وهكذا وما يكون العلم الحاصل في النوم خيالاً باطلاً وكون النوم مضاداً للعلم فانهما يانسان الى عامة الخلق وامان عند الاصحاب فالظاهر ان السك بالنسبة الى عامة الخلق يؤيد تعليمهم ذلك بعدم جريان المادة في خلق الادراك في الشخص وهو تام لدلائله على جواز ذلك بطريق خرق المادة كسائر المعجزات والكرامات

قوله (ولان النوم ضد الادراك الخ) فيه شبهة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مصادرة النوم للادراكات التي تحقق في التام فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم

يزيده مصادرة

يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس اظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة الخيالية التي من شأنها تركيب الصور اذراكبت صورة غير بانماطت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدتها على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان خارجا حيثما تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتفعة في الحس المشترك من طباع القوة الخيالية التصوير والتشبيح دائما حتى لو خابت وطباعها لماقتت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم ينسج لانتفاشه بالصور التي تركبها للخيالة فيعوقها ذلك عن عليها اسم القابل وتاتيها من اسفل العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يتعملا لها فتعوق بذلك من عليها واذا اتى هذان الشاغلان اواحدهما تعرفت لفتلها وظهر سلطانها في التصوير ولاشترار الشخص اذا تامل القطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فتسقط لانتفاش الصور من الداخل فاعرفت هذا فقول ما يدركه التام وبشاهدة صور مرتفعة في الحس المشترك موجودة فيه (يكون ذلك) اي وجد انه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين الاول ان يرد)

ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذ من العقل الفعل فان جمع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادئ اتصالا متواليا روحانيا وتغشش ببعض ماضيها كما (اوسكون او هو كائن الا ان استقرارها في تدبيرها يؤولها عن ذلك فاذا حصل لها باثوم ادنى فراع فرما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من اهل والوادة العلم بالبدن حتى لو اتممت علم الحواس انهما ولو كانت مخفية الهمة الى العقول

في سالكه

في اللازم على امور بما بحثها في ثاني الحاصل كالتمسك على المطلوب انتهى والمراد بالاعادات ما يميز اشياء المحسوسة لتشكل العقول المنصوب في انق اعني كونه خيالا بطلا او ايراد لاحقا **قوله** (يجمع المحسوسات الخ) فهو كمنصوص النسخ فيه خصة « نهار **قوله** (فان الحواس الخ) اعلم ان الحواس اظاهرة الخ اذ ليس هذا علم الحكم السابق ولا تفصيلا ان يحصل على انتفاء الذكرى **قوله** (وادتها اي الحس الخ) معنى اتادية حصول مثالها فيه **قوله** (صارت الخ) لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كافي في المظنة التارة والشمعة الجوالاة **قوله** (صارفين) بوجود كل واحد منهما يصف عليها على مافي الشفاء والوجدان لان كل منهما يطل على ما هوام فاشكل عليه كماله او في قوله فاذا اتى هذان الشاغلان اواحدهما الخ وفي قول الشارح وظن سلطانها اشارة الى ما عليها **قوله** (لم ينسج من الوهم) معنى الناطقة لان ضد الضيق على ما هوام فاعترض بان الصور الذهنية لا تمنع فيها واجاب بما لا يجدي طائلا وذلك لان القوى كلها خادمة للنفس واحدة فالتفكير اذ حاز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستسلم بها لا يطبق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس ايها ادنى شأن النفس انما اذا اشتغلت بامر غفلت عن آخر وتقصصه في كتاب النفس من الشفاء **قوله** (عندما يستملانها) اي عند استعمال الوهم والخيالة لاحتياجها عند العقل والتوهم الى تفصيل المعاني وتركيبها **قوله** (فتعوق بذلك الخ) لعدم القابل **قوله** (واذا اتى) هذان الشاغلان كافي النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغول بدفع الكلال الذي حصلت بسبب الحركات التنبيهية والتفكيرية في اليقظة **قوله** (اواحدهما) كما في المرض الذي يصف البدن فالتفكير مشغولة بدفع كافي الخوف الشديد **قوله** (مرتسم فيه) اي حاصلة ما ياتى باليسطة كافي العقول كما امر او بالارتسام كافي النفوس الفلكية **قوله** (في جميع المبادئ العالية) اي العقول على الوجه الكلي **قوله** (والملائكة السماوية) اي النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على

قوله لم ينسج لانتفاشه الخ) فان قلت قد مر انه لا تمنع في الصور الذهنية والما هو في الصور الخارجية فكما جاز ان تنفس النفس بالصور الكثيرة لمضادة المتألفة في المقدار الواردة عليه من التلارج فليحس انتفاش الحس المشترك بالصور الخارجية وما يرد عليه من القوة الخيالية قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتفعة في الصور العقلية والفرق ظاهر فالقيل بالمل

قوله واذا اتى هذان الشاغلان اواحدهما) سياق كلامه يدل على ان كلامه فيك الاخرين صارف مستقل كما هو الظاهر وقوله اواحدهما على تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط احدهما وتوارد الصور من خارج **قوله** اذا تامل القطع عن الحس الخ) والظاهر ان يضم اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حيثما فيرفع المانع بالكلي

لاحت لها اشياء منها (ثم) من ذلك الامر الكلي المتشعب في النفس (بلبسه) و يكسوه (الخيال)
 اى القوة الخيالية (للاجل) لخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له و حدها
 (و) من (الاتصال) بين الاشياء المتصلة و (التركيب) بين الامور المتفصلة على وجوده مختلفة
 و انما هاشى (صورا) اى بلبسه صورا جزئية (اماقية) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فنتاج)
 في معرفة ما رتسمت في النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع العبر) رجوعا (فهو بما
 يجرده) اى لما رآه التام (من تلك الصور) التى صورها الخيالية (حتى يحصل) للمبر بهذا التعبير
 اما جزئية او بمراتب على حسب تصرف الخيالية في التصوير و الكسوة (ما اخذته النفس) من العقل
 افعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (و قد لا تصرف فيه) اى فيما اخذته النفس
 (الخيال) فهو به كما هو بيبينه (اى لا يكون هناك تفاوت الابل كية و الجزئية) (فقع) مارا الشأم
 (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) و قد تصرف فيه تصرفا كثيرا فيقتل مثله الى نظيره و من ذلك
 النظر الى آخر و هكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى يفسد على المبر طريق الوصول اليه
 • الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لامن النفس بل (اما ان الخيال) الذى هو خزانة

قوله بلبسه و يكسوه الخيال الخ و لما كان اكثر
 امر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من
 الخارج حكم الوهم عليها بذلك و يحتمل
 ان يكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك
 حالة النوم تنعكس اليه من النفوس الكائنة
 قوله وقد تصرف فيه تصرفا كثيرا و بهنا
 السبب لا اعتقاد على رؤى بالكاذبين و الشمره
 لعدم مخالفتها بالانتقالات الكاذبة الباطلة
 قوله و الصفر اوى يرى الخ طبيعة الصفراء
 حارة باسدة و طبيعة السوداء باردة باسدة فظهر
 وجه المناسبة
 قوله و ما يوجب مرض او غلبة خلط ان قلت
 كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذى
 هو غير غلبه يوجب مرض ما يوجب غلبة خلط
 هو بعينه ما يوجب مرض فلفظ او ههنا ليس
 في محله قلت فليكن معنى الواو او التغيير في التعبير
 و ذلك كثير في الفتح او راد بما يوجب مرض
 ما يوجب بواسطه اثاره بخلاف خلط من
 الاخلال الاربعة التى هى السوداء و الصفراء
 و الدم و البياض بقرينة المقابلة

قوله اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم
 باضم وهو ما رآه التام و اضغاثها تخالطها جمع
 ضغث و اصله ما جمع من اخلال النبات و حزم
 فاستعمل للرؤيا الكاذبة و انما جمعوا للثلاثة في
 وصف الحلم بالاطلاق كقولهم فلان يركب الخيل
 او تضغنه اشياء مختلفة

قوله اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم
 باضم وهو ما رآه التام و اضغاثها تخالطها جمع
 ضغث و اصله ما جمع من اخلال النبات و حزم
 فاستعمل للرؤيا الكاذبة و انما جمعوا للثلاثة في
 وصف الحلم بالاطلاق كقولهم فلان يركب الخيل
 او تضغنه اشياء مختلفة

في سبيل الكون

رأى المشايخ وعلى التجهيز عند الشيخ وقوله اذ فراغ من استعمال القوى للمدرسة والحركة وانما
 قال اذنى لان فراغ التام يحصل بعد الموت قوله (من المحاكات) في القاموس حكيت فلان حالية
 شابهة (اى محاكاة شئ لشيء وجهه تشبيهها قوله (لا يكون الخ) هذا اخذته
 من المادى الصالية اما اخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق باليكيفية والجزئية ايضا لكن
 النفس حينئذ يكون اخذ لها توسط الخيال قوله (فالبيا) اى ضرور و الصور الخارجية
 قوله (فلما يتجلى النوم عن التام) في الاساس راسى في التام كذا و فلان يورثه المذمات
 الخبيثة فبالعنى الاول مستعمل في الحق و بالعنى الثانى في الشرح قوله (اما ما يوجب الخ) عطف
 على قوله واما من الخيال وهذا انهما السببان الاكثريان و قد يكون من تأثيرات الاجرام المتعالية
 فانها قد توقع بحسب مناسبتها و مناسبت نفوسها صورا في الخيال بحسب الاستعدادات
 ليست عن ممثل شئ من عالم الغيب كذا في الشرح قوله (او غلبة خلط) اى من حيث الكم
 من غير ان يكون هناك مرضى يوجب توازنه فان الغلبة ايضا موجبة لمساكات السحرية لخلط
 بغالب بما يناسبه قوله (اضغاث الاحلام) و الاحلام جمع حلم بالضم ما رآه التام في نومه
 و اضغاث الخلط اى من اخلال الاحلام ههنا و بل قوله (ههنا هو الواقع) و هو على الخلائق

قوله وقيل هو لا يوصف بالجزء ولا بالقدر
هذا بناء على أن الجزء صفة وجودية وأصله
ملكه

قوله يناقض ذلك) فان قلت حل المائة
الأخرى مقدور بشرط عدم انضمامها إلى
للمائة الأولى وهذا التقدير يكفي في إيراد ذلك
الأصل قلت كلامهم في المائة الأخرى ولو منصفة
إلى الأولى لا في مجموع المائتين واعتبار انضمامها
إليها لا يخرجها عن كونها جزءا من جنس
مقدورات البد

قوله قلنا في إيراد عليهم الخ) وأيضا يتفرض
ذلك الذي ذكره القدر على حل أجزاء المائة
فإن القادر على حل المائة قادر على حل عشرة
وعشرة أخرى ضرورة فلو لم يذكر لدل على
انحصار تلك القدرة بكل من العشريتين خلا
إلاهم إلا أن يقال الشرط المذكور شرط وجوب
اتفاق لإجوازه تأمل

قوله فان قالوا الحل وان كان مختلفا الخ)
لا يفتقر إلى أصلهم إذا كان وجوب تعلق القدرة
بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين
لم يمنع هذا القول إلا أن يفتقر على مذهب وجوب
تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في
محال متعددة لا مطلقا بل إذا وجد ما يوزن
اعتبارات متعلق بقدر قيمها اعتقادا وحيد
ليرتفع فيه في الجواب وأن قلنا أنه الخ لأن
مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين
مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا
التوجيه والظاهر أن ما ذكرناه هنا يثبت بالفرع
الثالث فإن المائتين للانقسامين محل مجتمع
لا يكفي في حلها قدرة واحدة لكن يتوجه
عليه بعد تسليم بناءه على التوليد نقل الكلام
إلى حل أجزاء المائة المتجمعة والظاهر في التفرقة
هنا ما ذكره الأبهري حيث قال ولو انفصلوا
عن هذا قائلين بأن الحركة القائمة بالمائتين
المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم إلا انفصال
في المائتين المتصلتين تأمل

قوله ختم من قال الخ) الحق أن يقال
أن المحل واقع بمجموع القدرتين من حيث
هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالمحل
على الوجه الذي وقع اجتماعهما غاية الأمر أن
كلامهما يستقل بمحل في الجملة كاستحيائه
في مباحث التوليد من الإلهيات يمكن لم يقل به
المعزلة فلذا ورد عليهم الرد

وإن كان الموجود في أكثر النسخ حلها (وقيل هو (لا يوصف بالجزء ولا بالقدر) بالنسبة إلى الأخرى
فلان قبل هو ما جز من حل المائة الأخرى ولا هو قادر عليها (وقيل هو (قادر على حل واحد بها)
أي إحدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على حل واحد بها من غير تعيين أي هو قادر على حل مائة
غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة أيضا (والكل) أي جميع هذه
الأقوال الثلاثة (متناقض لاصطلاحهم) ومذهبهم (في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات)
فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات البد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر
عليها يناقض ذلك الأصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (إلا لتعلق)
القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد)
ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة أخرى لكان ذلك مختلفا لاحدا للشرط ما ذكرنا
(قلت) في إيراد عليهم (الحل) فيمكن فيه هو (المحل) المحرك (وهو مختلف) يعني أن المقدور هنا
هو الحركة ومحله المائتان فهو متعدد لواحد فلا يكون تعلق القدرة بجزءه مختلفا لذلك الشرط
فإن قالوا المحل وان كان مختلفا إلا أنه لم يوجد من القدرة غير ما يوزن الاعتبارات في إحدى المائتين
فهو لا يقدر على حل الجميع إلا زيادة في القدرة موازنة لاعتبارات المائة الأخرى حتى لو تخلف ذلك
الرائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وإن تخلف في المائتين التلاصقين فأقولون في مائة أخرى منفصلة
عن المائة المحسولة فإن قلنا أنه يمكن من حلها مع حل الأولى مع أنه لم يوجد من القدرة غير
ما يوزن الاعتبارات الأولى فهذا يجوز ذلك في المائتين المتصلتين وإن قلنا أنه لا يمكن من حلها
بالقدرة التي يمكن بها من حل المحسولة فقد تناقضتم أصلكم لاحتمال أن المقدورين من جنس واحد
في محلين مختلفين ٥ الفرع (الثاني شخصان بقدر كل منهما) على حل مائة من إذا اجتمعا عليه
أي على حل المائة وحلها معا فقد اختلفت المعزلة ههنا (ختم من قال) وهو أكثرهم (حلها)
واقع بقدر كل واحد واحد فكل منهما يغفل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان بقدر
حال الانفراد (ويزنه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستفي بكل منهما عن الآخر
(وربما التزم) هذا القائل يجوز اجتماعهما وإن كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال)
وهو عباد الصغرى والكبرى (هكذا حامل البعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل

في سالكه

ينهم إذا خلا في عدم القدرة على حل مجموعهما **قوله** (وقيل هو قادر على حل الخ)
فيه أن الكلام في حل المائة الأخرى بشرط الانضمام مع المائة التي يمكن حلها حتى يقال أنه
قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة غير معينة منها وقوله هو قادر
لم يظهر في ثابته هذا التفسير **قوله** (في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متعزلة
أو متضادة **قوله** (بشرط وهو أن لا يتعلق الخ) فإنه يستلزم اجتماع المثلثين **قوله** (فهو)
لا يقدر على حل الجميع) أي على حل المائة الأخرى مع انضمامها بالأولى فإن الكلام فيه
إذا لم يكن ذلك مقدورا فلا تناقض لذلك الأصل **قوله** (أصلكم) من وجوب تعلق القدرة
بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط **قوله** (ختم من قال الخ) فيه أنهم لم يقولوا بوقوعه
بمجموع القدرتين بأن يكون كل واحدة منها في صورة الاجتماع. وثم تأمل أن حل المجموع
بما حصل الآخر فإذا اجتمعا على جزء لا ينفيز فاما أن يقال ليس شيء منها تأثير فيه مع لمجموع
وهو ظاهر البطلان لأن المجموع ليس سوى القدرتين أو يقال يتوزع التأثير فيه هاتين
انقسام الجزء **قوله** (وربما التزم الخ) بالفرق بين الوجوبين والقادرتين فإن القدرة تابعة
للإرادة فيكون أن يراد بإباحة مقدور واحد بالاتفاق وإن كان كل واحد منهما كافيا في إباحة
القدرة الواحدة الخ يعني أن الخ كانت الواقعة في المحل فيطرد في التوليد صادرة من قدرة واحد

(لأبض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المجموعة (ولا يخفى ما فيه من الحكم)
 الأول أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا يبدل إلى ذلك (فإن نسبة كل جزء)
 من اجزاء المائة الذكوة (إلى كل واحد) من القادر بن (على الوية) فلا يمتنع شيء منها لفعل أحدهما
 • الفرع (الثالث) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضا (فالواحدة الواحدة قد تولد
 في محل متفرقة حركات متعددة (إلى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بشدة واحدة جزءا
 إلى جهة وجزءا آخر إلى جهة أخرى وجزءا ثالثا إلى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلا على يدها دفعة
 فتتفرق في تلك الجهات (وأما في محل مجمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة
 فيها حركات متعددة بأن تحرك مما إلى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة أجزاء مجمعة) متلاصقة
 (عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة
 على تحريك الجزء) الآخر فيكون هناك عشر قدر بأزاء عشرة أجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد
 القدرة القائمة بقادر على التحريك مساويا لعدد الأجزاء المجمعة (والا) أي وإن لم تكن القدرة على تحريك
 جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك
 جزئين (لكل) أي تلك القدرة وذكرها بنا وبيل التحريك (قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما يثبت)
 أدبى عدد أولى من عدد قبله أن قدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت
 بطلان عدم الأولوية قال الأمدى هذا الفرع مما يخفى عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل
 تحكماهم الباردة ودعاوهم الجامدة فإنه إذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء لتفرقة
 وتوجب في كل واحد منها حركة وينتج عليها ذلك عند انضمام الأجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام
 ثقل ولا زادة في الأجزاء بل لا يخفى هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا إلى الفرق سبيلا ولذلك
 قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سبيلا غيرا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه
 عند الافتراق يسهل علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قاؤوا أن كان حقا إلا أنه لا يدل على وجوب
 اجتماع قدر موازنة لاعداد الأجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الأجزاء
 لجواز أن يقال جرى عاده تعالى بخلاف القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وإن يقال
 أيضا جاز أن يتوقف التحريك في المجموعة على وجود قدرة أخرى متضعة إلى الأولى من غير أن يكون

❦ سياتى ❦

ذلا دلائل على اثبات أكثر منها والحركات الواحدة في الحال المتلاصقة صادرة من قدرة
 مساوية بعدد الأجزاء التي لا تتجزى ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة قوله (مختلفة قيد اتفاقي
 فإن الأجزاء المتفرقة بعد الضرب يحرك كل منها إلى جهة من الجهات الاعتبارية وهكذا
 وحدة الجهة المتلاصقة فإن تحركها لتلاصقها يكون إلى جهة واحدة قوله (قال الأمدى الخ)
 بيقن أن كل واحد من الأجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في صورتين
 وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع
 فكذلك والفرق الذي ذكروه من لزوم قدرة البقية على تحريك الجبل باطل لإنشائه على مقدمة باطله
 قوله (ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بغير بذقه فخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث
 لأن الرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما إذا وقعت
 التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر في حال الافتراق واقع
 بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق في ما ذكره الجبائي من أن
 الاجتماع مانع التحريك وأن ما ذكر ليس من تفرقة الفرع الثالث إذ معناه أنه بعد وقوع حركة الأجزاء
 في الحسائل بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرغ بانفرادها وإن جعل الأمدى
 من تفرقة قدرة وصورتها المصنف فإن نظره أدق قوله (من غير أن يكون الخ) وما ذكره من أنه

قوله (إلى جهات مختلفة) قبل ما يخص الجهات
 المختلفة بالذكر لأن صدور الحركات إلى جهات
 مختلفة من القدرة الواحدة بعد من صدورهما
 إلى جهة واحدة لأنها أثر واحد فثبت على
 تجويزهم ذلك بطريق الأولى وقيل بل لأنهم
 لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال
 المتفرقة إلى جهة واحدة

قوله (وهو من قبيل تحكماهم الباردة) وفيه
 أيضا مناقضة أصلهم من وجوب تعلل القدرة
 الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات
 المخلوق

قوله (لم يجدوا إلى الفرق سبيلا) فإن قلت لهم
 أن يقولوا توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة
 أو أكثر وفي صورة الإجماع التحريك للجزء الذي
 عساه يد بلا واسطة ولما بعده بواسطة أو كثر ذلك
 يمكن أن يمس اليد جميع الأجزاء في صورة الإجماع
 كما إذا فرشنا سطحها جوهر يامر كيا من الجواهر
 الفردة ويوضع على الكف ويدفعه وأن لا يمس
 في صورة التفرق إلى الأجزاء وهو ظاهر
 فلا يجدى الفرق المذكور في جميع الموضع

عدد السدر تعدد الاجزاء ولا يحصى نهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انما تجد القادر على الشيء يمنع عليه الشيء بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء الفيد الى رجليه وهو معنى على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وانما انضمامه المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمضى شخص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المتضمنة وكيف لا والفرق وقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المتضمنة فانه قال يزول المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المتضمنة وبما نقلته تبين ان كلام الجبائي من نعمة الفرع ثالث كما هو المناسب

لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كائيد) فانه مانع من الشيء الى هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ار للمعذور مقدور) حتى يتصور كون القادر على فصل متبوعا منه اذ لا محال للمع بالقياس الى الفعل الموجود لكننا يتا بطلان كون المعذور مقصورا بمائلت من وجوب كون القدرة مع الفعل لاقبه (وبه) اى يكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادرا على حل المائة الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حلها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى وعلمنا انه لا يمتنع قدر عليه $\frac{1}{10}$ المقصد الحادى عشر $\frac{1}{10}$ اى من مقاصد هذا النوع وكأني سهو من التنازع فان هذا البحث من فروع المعزلة لامن مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من نعمة الفرع الثالث كافيه بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خاصا واما حمله مقصدا حادى عشر فلا وجه له (القدرة) كقوله ويسر هل تقدر (وتقوى) على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من يجوز ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فالكل حافظ بحد ثبوتها يمتنعوا على ان يرفع شيء اثنى واوقى من تحريكه درجة (وعليه) اى على المنع (البهيمية) اى الطائفة التابعة (رأى) اى هاشم (واوجوب) للتصعيد والرفع (زائدة) قدرة واحدة على القدرة كقوله ويسر ولا يمتنع (ما فيه من العلم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما زيد عليها * $\frac{1}{10}$ المقصد الثانى عشر $\frac{1}{10}$ بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة) فائدة للمزاج من وجهين * الاول المزاج اثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالاسية وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحققة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا يشك في احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمراد بآثره من جنس الكيفيات الملوسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللبس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى

و صياغة كونه

ليس عدد اولى من عدد فباطل قوله (من جواز منع القادر) يعنى ان المتنوع قادر قوله (وبما نقلناه الى) فدمعرت حال مانعته وان وجهه فرعا رابعا اولى قوله (كما فيه بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع قوله (بقدرة واحدة) اى بقدرة متعلقة بكل ذلك المخل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جهورهم كما مر وعلى هذا انزع الحكم الذى ذكره الشارح قوله (كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة او باطنية على المركب بعد انكسارها على الاختلاف بين الالبياء والطيبين . قوله (وهى) اى الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر باللاقاة بظواهر البنين بخلاف المزاج فانه يؤثر باللاقاة بالباطن قوله (دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثانى بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شيء من القدرة

قوله (وبما نقلته تبين ان كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المتضمنة وتختلف التحريك عنها المانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيلاحظه هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع ثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في مجال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في مجال مجمعة فالمرجع فيه مذهب الجبائي غاية ما على الباب انهم بعدما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلله المانع والباقيون على انتفاء القدرة عليه بشر ما ذكره قول الشارح من نعمة الفرع الثالث

قوله (لان المزاج كيفية متوسطة) ككون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة اما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء كيفية اخرى صادرة عند الانكسار التام

قوله (فليست القدرة نفس المزاج) فليست القدرة ان يكون متنوع واحد باعتبارات مختلفة لوانب شعبة تغاير الوانب لا يستلزم تعدد المتنوع وهذا انما يرد اذا جعل دليلا لتعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملوسا دون الاخر وجعل اختلاف الآثار كونه لانه فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في المعدن والتبات ولا قدرة فيها فقد ثبت تغيرهما وفيه ان هذا لا يدل على خفاية المزاج الحيواني القدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

قوله قد يعالج القدرة كما عند القلوب (فإن قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتسك في تحقق القدرة فيمن أصابه الأعباء هو الوجدان فمتسك به في الفائرة من أول الأمر وفيه نظر لانه يتوقف على صكون المزاج مدركا بالوجدان

قوله ان يصدر الخ (المراد من الباء السببية القريبة التي يذاد منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى اعني القدرة المطلقة

قوله اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان الخ (فإن رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص بمبدأه بمعنى يمكن به صدور الافعال الشائفة قطعاً وليس مراده الاختصاص انحصاراً بل بيان مبدأها ثم قال والحاصل ان القدرة هي القدرة الكالفة ومبدأها اصل القدرة هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مساعدة لانه اعتباري صلاحها فالمراد صفة بها الكون

قوله فلا جرم صار اللافعل دليلاً على الشدة (لا يعني ان وجود الازم من حيث هو لازم لادل على وجود المزاج الان يثبت السواء بينهما ولم يصرح بها من غايتها بل يقال الضعف بلزوم اللافعل فعدم اللافعل يدل على الشدة والنوة

قوله اعني الصفة المؤثرة (لو يدل الصفة بالامر لظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى

قوله وله لازم هو الامكان بين الامام والعلاقة بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الامكان للقارن لعدم قلاتر ب وسببها اليه المص

قوله بناء على ان المعنى الذي الخ (حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً للقوة وان كان القوة في الموضوعين بمعنىين

قوله والمهندسون يحيطون الخ (قال في المباحث الشريفة ان المهندسين لما وجدوا بعض المخطوط من شأنه ان يكون ضمناً لمرج وبعضها ليس بمكتناه ذلك جعلوا ذلك المراج قوة لذلك الخط كانه امر يمكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتد به بعضهم ان حدوث المربع ٢

كيفية تأميمه (الثاني المزاج فديماع القدرة كاعند القلوب) فان من اصابه القرب واعياه يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومن اراحه بمان قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج **قوله** المقصد الثالث عشر (بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه ان يصدر عنه افعال شائفة من باب الخ كانت ليست بتأثيرية الوجود عن الناس ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ ولزوماً اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء عمل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يفعل الشيء بسهولة وذلك لان من أول الله يكمل الشائفة اذا الفعل منها صده ذلك عن تمام فعله فلا جرم صار اللافعل دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة ولى ذلك اللازم وهو اللافعل ثم ان القدرة وصفها هو كاجتنابها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لم يصح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كال امكان الفعل لازماً للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون لا يبين انه اسود بالقوة لى يمكن ان يصير اسود وسما الحصول والوجود فعلاً وان كان في الحقيقة افعالاً بناء على ان المعنى الذي وضعه لفظ القوة اولاً كان متعلقاً بالفعل فقاموا ههنا بالامكان قوة وسما الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً والمهندسون يحيطون مريع الخط قوة كانه امر يمكن في ذلك الخط خصوصاً ان اعتد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بجمرة ذلك الخط في منه ولذلك قاوا وتر الفاعلة قوى على ضلها اى مريع يساوى مريع بينهما واذا انتفى هذه المعاني على صحيفة خاطر كفتلزم في ما في الكتاب فتقول (القوة تعال للقدرة والمراد هنا جنسها) اى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ) فتعبر في آخر من حيث هو آخر وقوتها من حيث هو أحرر ليدخل فيه) اى في هذا الحد (المبالغ لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يشعل عملياً بغيره من الدواء وهذا معنى على ما يبادر الى الادراك من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المبالغ المؤثر هو النفس الناطقة والمبالغ المتأثر هو البدن وهما متقاربان بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا التقيد موجبا لعدم الحدود ودخول ما كان خارجاً عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو الخارج بالذات فلما قيد بالخيرية علم ان النفس ار بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان المصادر من القوة افاضل واحداً وافعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بمصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة المنصرية ومافى مضاهها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مر في الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهر وهو بعضها امراض فلاتكون

في سلك كوى

كذلك فلاشئ من المزاج بقدرته فلاشئ من القدرة بزاج **قوله** (المبدأ وهو القدرة) كونه مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكاه القدرة مع وصف الشدة **قوله** (عن الصفة المؤثرة) فان ار يد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملاً للطبيعة والصور والكيفية كما مر وان خص بالعرض فلا **قوله** (القوة تعال للقدرة الخ) فيهذه المناسبة اورد بيان معنى القوة في بحث القدرة **قوله** (يعنى ان المقصود الخ) بخلاف المعاني الاخر فان يبينها وكول في المقاصد الاخر وذكرها هنا استرادى لبيان اطلاق القوة فان بيان الامكان قسم في الامور السامة والقدرة قسم في المقاصد السابقة ولا تفعل سمي في الكيفيات الاستعدادية **قوله** (هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن الاذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء **قوله** (هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس الاذ لا بد من الحيوة حيث العلاج **قوله** (وانما كان الخ) دفع المبالغة من انه مختلفا لغيره من ان الشد في الاثبات للآخر

أقوة متولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتاع اشتراك الجوهر والاعراض في وصف جنسي (وقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب لقدرته عليه) أي على الشيء الذي تلقيه بهذا الامكان (بحازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل للفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة سببا بالقوة اطلق اسمها على سببها وأعمال يحصل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كإعازه الامام الراي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه افعال التارك كإفكائه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا للقبيل المقابل للفعل وللتبيين على ذلك قال المصنف (وهذا) أي الامكان المقابل للمشي بالقوة (غير الامكان الذاتي طه) أي الامكان الذاتي (مقارن للفعل) فان الاسود يقابل بمكن سواده مكانا ذاتيا (ويعكس من الطرفين) أي طرفي الوجود وعدمه فان ممكن الوجود يمكن بعدمه ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا يعكس الا لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه مع القوة فان قلت قد علم بما ذكرت ان الامكان الذاتي اذافيد بمقارنة عدمه كان مقابلا للفعل وسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والتطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولك لاشي من التطفة في انسان بالضرورة فتأمل (وقد يقال) القوة (في ظرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار للمذكور اولا (وقال) القوة (لانه) القدرة على الافعال الشافعة) وهذه الصاروة هي ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرفين ان القوة بهذا المعنى كالها زيادة وضحة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل ارادتها بالقدرة على الافعال الشافعة الممكن منها (و) ثمان القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة فاذا خصت بالاعراض من الكيفيات الثغرافية ♦ المقصد اثالث عشر ❀ وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الحلق ملكة تصدر عنها) أي من النفس سببها (الافعال بلا روية لكن يكتب شأنهم غير ان يروي

﴿ سبیل الکوئی ﴾

وحاصل دفعه فيها اذا كان القيد مخصوصا بالاثبات السابق اما اذا كان مقسما لهم معنى الى معنى اعم فهو
التعميم **قوله** (في وصف جنسي) والامتنك القولات العشرة اجناسا عالية **قوله** (بجواز) متعلق
قوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها **قوله** (معا بالقوة) لاستزاعه ارتفاع التقييد
اجتماعها **قوله** (بما ذكرت الخ) من قوله فلولا الامتنان المقارن لعدم وهو الذي يقابل
العدم الخ **قوله** (بما في مثال السواد) من قولنا لا يبيض الاسود بالقوة فانه يبعد السواد ويمكن
لذاته البيض بناء على انه لا يتغير حيثما له عند حصول البياض **قوله** (فان الهوام الخ) فانه مستبعد
لان بصير هوم يزول صورته النوعية وحصول الصورة الذاتية وبسبب ممكناته بالنظر الى ذاته لا متاع
اجتماع الصورتين والحاصل ان الامتنان الاستعدادي مع التغير في ذات السبب بخلاف الامتنان
الذاتي **قوله** (وهذا تكرار الخ) لان المقصود من ذكره اوليان وجه المتابعة لايراد معاني
القوة في مجازات القدرة ومن ذكره ههنا بيان اطلاق القوة عليها **قوله** (هذه البارة
توهم) فانه لا يرشال القدرة على الافعال الشاقة **قوله** (زيادة وشدة) وللمنى الاول
اصل ومبدأها **قوله** (التكن منها) ابدأ التكن حتى يتوهم ما ذكر **قوله** (عدم الانفعال)
اي كونه بحيث لا يفعل ليكون معنى الكيفيات التفضائية **قوله** (انما خصت بالاعراض) اي
لم يجعل شالته بقدرة تعالى **قوله** (اي من النفس الخ) فاستدل الصمد على الملك بعبارة باعتبار كونه
آلة **قوله** (بلا روية) في القلوس دواء في الامر يرويه وتؤد بالنظر فيه ويعقبه ولم يقل بجواب
والاسم الروية والروية **قوله** (كن يكتب الخ) فنظر لانشال لما مره في شرح المقاصد

٢٠ وبحركة ذلك الصلح على مثل تسعة ثلث
فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان
غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل
الاتعمال واما الضروري واما غير المؤثر واما
ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي
مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى
من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على
جميع المعاني
قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم
الخ قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف
لان السطح لا يحصل من الخط كان الخط لا يحصل
من النقطة وكان الجسم لا يحصل من السطح
بل هي اعراض لها ولا تقدم العرض بالوجود
على محله القائم هو به ثم يتوهم حركة الخط
على محله بمقتل المربع واما ان حدوثه فيها
فكلا

قوله وذلك قالوا وثالثة قوى على ضلعها
اى مريم يساوى مريم (اى) اولان اذهندسين
يصطلون مريم اخط قوله قالوا وثالثة
قوى على ضلعها اى على مريم ضلعها
برادوان مريم يساوى مريمها والقريب
ارجوح مريمها حيث يكون قوة الورق فندرج
في قولهم مريم اخط قوله وهذا الكلام
يستدعى نوع وتشرح فتقول وثالثة هو اخط
الواصل بين ضلعها والمريم قد يطلن على
العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا
اذا ضرب عشرة في نفسه حصل مائة فالثاني
مريم عشرة والعشرة جذر المائة وقديسطين
على سطح يحيط به اربعة اجزاء متساوية
وهو اربعة اثمانها كالنظر والظاهر ومساوية مريم
الوتر يرمي الضلعين فيستقيم على كلا العينين
فلتصور على المعنى الاول لتصح على المعنى الثاني
ايضا فتقول اذا فرغنا كلامنا من ثلثي القائمة
عشرة اجزاء متساوية فمريم على كل ضلع مائة
منها لانها الخامسة من ضرب عشرة في
نفسها ومريم على الوتر يساوى مريم مجموع
الضلعين اى المائتين فالوتر جذر مائتين وانه
فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر
وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر
في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من
ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة

في حرف حرف او يضرب الطنور من غير ان يفكر في نعمة نعمة) اوفى نعمة نعمة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسمى ايضا خلقا واذا كانت مبدأه بعصر وتامل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القود معا كانت خلقا (وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لئليس شيئا منهما والنفس التاطقة من حيث تعلفها بالبدن وتديرها اليه تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها تجنب ما ينفع البدن ويلازمه وتسمى قوته شهوية بهيمة وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخاتمة هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والارذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اي غير الفضيلة والارذيلة (مائيل) شيئا (منهما) اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخاتمية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والارذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل النحرط كلا طريق كل الامور ذميمة (فالعقلية هي القوة الشهوية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط هذه القوة (والحمود) الذي هو نحرطها (والتجاسة هي القوة العقلية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجليل) الذي هو نحرط فيها (والحكمة هي القوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجريرة) التي هي اراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي نحرطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخاتمية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي المنص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة الحكمة النظرية حيث قبل الحكمة امانتية واماعية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجريرة والتباسة والمراد بتلك الحكمة العملية التي لا امور التي وجودها من افعالها والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد بينت انقلته ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي نسبت الى النظرية والعملية لانها بمعنى الصلي

سؤال الكافي

من ان الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لا يسمى خلقا كملكة الكتابة والمراد بافعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارية تدخل فيه وبافعال الجوارح خلافه قوله (في نعمة) ان اراد الفصل الثاني او نقره ان اراد الفصل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة قوله (اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم قوله (واذا كانت الخ) كالتعجل اذا حال والكرم قوله (فانفع الخ) اخفية ان يكون تصرفات الهييت على وفق واقتضا القوة العقلية لئلا يسلطوا يستعبد الهواء ويستعبدوا الذات والفجور الوقوع في ازدياد الذات على ما بيني ونحوه السكون عن صلب ما رخص فيه العقل والشرع من الذات والتجاسة هي اتياد السلبية العقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور والتهور الاقدام على ما بيني والحدرة ما بيني والحكمة هي ان يكون اسمها الفكر فيما بيني الجريرة استعمالها فيما بيني اولى ما بيني والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رساله الاخلاق قوله (والحمود) بالخاء من خذت النار اذا سكن اهياها لاننا نحم على وسع قوله (القوة العقلية العملية دون النظرية) لعلم كونه مبدأ لصدور الافعال قوله (بين الجريرة) في القاموس الجريرة باضم بحيث حرب كزينة ومصدر الجريرة قوله (اصول الفضائل الخاتمية) ولكل منها شبه وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست قوله مغايرة الحكمة الخ

(بالاشارة)

وعشرون فلا بد ان يكون جذرا لثنتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني ايضا فليأمل قوله مبدأ التغير في آخر الخ قال الشارح في حواشي الجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة العقلية والانفعالية اعني التي تعقل بها نحو الفعل والانفعال فلذلك اخذوا في ترميقها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بان تأثير ههنا التغير مطلقا سواء كان ثابتا او متغيرا لم يبق بعد نقل قول الكاتب القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ للتغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه جعل التغير في ترميق الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والناظر وجعل الترميق شاملا لقوة العقلية والانفعالية وفي بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اسم الان اعتبارا كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص الترميق بالقوة العقلية لان المبادر هو المغايرة بين محل مبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية مغيرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فالحاصل الترميق انها مبدأ للتغير من شيء في آخر قوله والصحيح ان العالج الخ قيل العالجة هي الطب العملي فهي لا تخص بالنفس لانها لا يكون الا بالآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالعالج بكسر اللام ليس في الحقيقة الا مجموع واما العالج بالفتح فمقتضى ان يكون هو مجموع ايضا لان النفس لما يمار تأثرها مما ارثت من قواها بان يتنفس بركات تلك الجزئيات الراسخة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يثار ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يستند اليها الفعل حقيقة وانما يستند الى الفعل قوله وانما كان هذا القديم موجبا الخ اشار الى جواب ما يقال السقول كون القيد في الالفاظ

٢ موجباً لخصوص الحدود خروج ما كان داخلًا

قوله فكيف انعكس الامر هنا واصل الجواب ان المذكور هنا ليس بقيد لما قبله في الضيق بل ازالة لقيد التوهم منه وهو وجوب الغاية الذاتية لكن في دلالة قيد الحقيقة على كفاية الشاغل الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذ لا يحمل عليه فأمثل

قوله فالاول النفس النفسية قال الشارح في حواشي الجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاقسام ولهم بنواذ على ما وجدوا ولم يدعوا في ذلك حصر اعطيا في انحصار العناصر

قوله وما في مضاهها كالصور النوعية للركبات مثل الصور الباردة التي لا يكون والاشعة التي

لغير يون وكالحرارة والبرودة على ما مر قوله بجواز تشق في المعنى بقوله سب القدرة عليه لا يتقال بدل عليه تأخر من ذلك القول وبدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر

قوله التي يجب مقارنتها لحد ام المراد فمضيق ان الارادة يجب مقارنتها للحد عند اهل الضيق فهذا الكلام لغیرهم ولله الحكماء

قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يمكن ان يكون

مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر

وسمى في باحث التكوين من الالهيات ان الصفة من شخص غير الامكان الذاتي الذي

هو الصفة في نفسه فان قلت جل الامكان على ما ذكرته ليس بمحمّل لان مقصوده

بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك

الامكان بالشيء الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورد على المعنيين ان ليس الامكان الذي يطلق

عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم

تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضاف في

سنة قوله لا القابل للفعل فأمثل قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد

الحاصل ان في بين المثالين الاسود ٢

بالاسود مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتها او لا وما يجب التنبه من الاغراض المذكورة انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية بكل كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لاجل الحكمة النظرية اذ لا يمكن اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وحوالها وبسته هذه داخله في العدالة كما يظهر بدني تأمل في مقاديرهم لمن له فطرة سليمة (والخلق غفار للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفصل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فالخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد القدرة الى اخرتين على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاصة في تفسير كليات نفسانية قريبة عامر في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (الحكمة قيل هي الارادة فحكمة الله لنا ارادته لكرامته) ومثوبنا على التأييد (ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته) وامثال اوامره ونواهيها وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية معتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستقرار ومقتضية لتوجه التام الى حضرة القدوس بلا ضرور وفراغ واما محبتنا لغيره فكيفية تزوت على تحيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة فليلا مسترا كحكمة العاشق لمشوقه والتمتع عليه لثمة والوالد لولده والمصدق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المسترلة ان الرضا هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مراد الله ايضا (وعندنا) ان الرضا هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراد الله ليس مراد الله لانه يعترض عليه (اخالف الترك) بحسب الفقهاء عدم فعل المنذور سواء كان هناك قصد من التارك او لا في حالة العقل والتموم وسواء تعرض لصدقه او لم يتعرض وامعده مالا القدرة عليه فلا يسمى تركا وانما لا يتقال ترك فلان خلق الاجسام (وهو) ان كان قصدا في عدم فعل المنذور انما يسمى تركا اذ كان حاصله بالقصد فلا يتقال ترك التام الكتابة (ولذلك يتعاقب) اي بالترك (الذم) والمدح والقبول والتعاقب قول لا ما يعترف به الفصل يمكن كذلك

في مسائل اخرى

رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتراض حركة الفصل بالحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة قوله (من الحكمة النظرية) المعرفة معرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتها واختيارنا قوله (ولست هذه داخل الخ) فان الداخلة فيها معنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما عرفت قوله (بل لا بد الخ) او سهولة صدور المعارف والضررين يقاس كل منها الى الآخر لا يتصور كليات نفسانية ولو باعتبار بعض المعنى فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من ان ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي قوله (وقد يقال الخ) قسم المحققين من الصوفية للحجة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بما يكون مناسبة بين الذاتين من غير اعتبار لثقل وصفية وهذا التفسير لا يتطابق قوله (الكمال المطلق) اي من كل وجه قوله (على الاستقرار) بقوله لصور فان التصور المستر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها قوله (بلافتور) اي بلافتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما قوله (من لذة) اي حسية او متعة منه يترتب عليه الذة بعد حصولها او مشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخباران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني لمشاكلة باعتبار الوصف قوله (لم يكن مرادنا) فالكفر والنسق واقتان من غير ارادته تعالى عندهم قوله (هو ترك الاعتراض اي) اي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضى صفة وجودية قوله (حاصلا بالتصديق) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعداء كما دل عليه الحديث المرفوع امناه

قطعا (وقيل انه) اى الترك (من افعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفصل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اى الترك (فعل الضد لانه مقدور والعلم) اى عدم الفصل (محتمر) من الاول (فلا يصلح اثار القدرة) الحادثة وقديقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيقول استمراره عدمه في هذا الجملة صلح ان يكون عدم اثار القدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا لا خراغا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السعد ولا ترك بخر كسبه الاضطرابية حر كسبه الاختيارية ولا ترك بخر كسبه الاضطرابية الصعود (اراهم) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والشغرات النفسية فان لم يترجم احد الطرفين حصل العزم وان ترجم حصل العزم (وهذا كله) اى الذى ذكرناه فى تفسير ماعدا الترك (انما يصح اذ لم يفسرها) اى الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالليل) لوما يقتضيه من اعتقاد التبع او تله اما اذا فسرها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون مجبوا ولا ضيا والعزم قديم يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان يقارنه الصفة المخصصة

❖ النوع الخامس ❖

من انواع الكيفيات النفسانية (بنية الكيفيات النفسانية فيه) اى فى هذا النوع ❖ مقصدان الاول ❖ الله والالم بدلهيان لا لكل طافل بل لكل حاسل بدر كهما من نفسو غير كل واحد منهما من صاحبه ويمبرهما معا عاها بالضرورة (فلا يران) لتفصيل ماهيتهما فان احساس الوجداني يميز بينهما قدما فالله عالم تلك الماهية على وجه لا يأتى بالتفصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على ما مر وهذا الما يضى على ذى انصاف نعم قديمه يصف المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس القلتى (وقبل هذا تدارك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المتأخر من حيث هو متأخر (والملايم

❖ سيالكوى ❖

الله كان وما لبثا لم يكن الهمم الا ان يواد منه كونه حاصلا بقصد ما يستأز به تجوزا قوله (وكف النفس عن ارتياده) اى طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لم ان شباب المكلف فى انه متوالت عدم فعل التبهات قوله (دوام استمراره) اى به استمرار ذلك العلم فى الازمنة الاتية مقدور لا بمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الا لى بل بمعنى انه يتعلق القدة بأفعل فيقول استمرار العلم فى الازمنة الاتية يحدث ذلك الفعل قوله (لا بد ان يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البذل قوله (يدبها) اى بالكنة الاجال الحاصل من حصول جزئياتهما فى الخيال وحذف مشخصاتها فى سائر المحسوسات قوله (من نفسه) اى وجدانا حاصلا من نفسه لان النظر قوله (على وجه لا يأتى الخ) لان هذه حصول ماهيتهما بانفسهما والحاصل بالتر بف حصولها بالوجه بانه على ان الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر قوله (شرح الاسم) وما له التصديق باوضع للالتباس الذى بين الامور الماهية فى الذهن لم يحصل عالم يكن حاصل قوله (ادراك الملايم الخ) اخفاء فى انه لا بد فى الاللة والالم من امور ثلاثة الادراك كونه المدركة ملايما اومسافرا فى اعتقاده وبيل نفس ذلك المدرك اما الاولان فظاهر اذا باعتبارهما تثنى الاللة والالم باعتبارهما كمالا ولا يتخلل فى ذلك التباس كان رضاك يتخلل الاللة والالم لا يتصفهما كما فى تحيل الخلاوة والمرارة ولا يتخلل فى ذلك التباس تحيل الاللة مع لذة التحيل والمدخان قيل لتفصيل الذى هو المذلل حاصل فيها فختل لذة الجاع غير لذته تحبه ولذا قال الشيخ فى الشفاء لذة ادراك وبيل لما هو كمال عند المدرك من حيث انه كمال وخبر فلا بد من اعتبار النيل فى التعريف للشهود بان يقال قيدا للحيثية يدل على ذلك فان الملايم لا يتصف

من غير تعريف ذاته يمكن ان يصير ابيض وما الهواء فانه يصير ماء اذ تغير صورته النوعية الداخلة فى قوامه فلا يمكن للهواء المركب من الهوى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اراد بالهواء هيوالا مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعدادا ان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد اما بغير التباس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتى

قوله وهذا تكرار لما ذكره (اولا) فيه بحث لان التكرار بما يلزم على ما جل نفسه كلام المصنف عليه واما لوجله قوله (اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد فى هذا المثل بالقدرة التى اطلق عليها القوة جنبها وجله قوله ثانيا وقديقال فى الرق للقدرة نفسها انها قيد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله فى الرق يأتى من جل القدرة فى كلامه الثانى على تمامها اذا طلاقا لقوة فى الرق على جنس القدرة ليس الا قلت لوسل لتكرار حيث لا فضلا لا تحل القدرة فى كلامه السابق على تمامها على جنبها وفى الثانى على جنبها فتأمل

قوله فى المباحث المشرفة) تعطيل لقوله بل الامر بالعكس بناء على ان الفهم من كلامها متنوعة القدرة لقوة قوله من خبران يفكر فى ثمة قال رحمه الله المشهور فى الكتب فى فترة فترة لانها هى الفصل الصادر واما التهمة فمحل منها

قوله بين الجزية رجل جزير بالضم بين الجزية اى خب ثيم وهو الوز ايضا وهما

قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قديناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لثمة من دليل قوله فحبة الله تعالى الخ الخ) ذكر حجة الله تعالى فى عدد الكيفيات النفسانية استطردى لانها هى التى تختص بذوات النفس من الاجسام المقصورة اذ قد سبق ان الاختصاصى المتعريفها اضافى باليس الى الذاتيات بل لان الصفات القاتبة تعالى ليس من قبيل الاعراض كاسلاف

قوله او متعة او مشاكلة فان قلت سيهى ٥

٢ ان اللذة ادراك للام فطسار ان تحيل اللذة

موجود في جميع اصور الشئ فما معنى جعل قوله او منقصة او شاككة قسمي لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناه القوي قال في شرح المقاصد لاشك ان لفظة اللذة او الامم بحسب

اللفظ انما هو المحسوس دون العقل

قوله وقد يقال دوما استمراره مقدور الخ

فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام

وفي ملاحظة حدوثه على تقدير الزلية اصل

العدم فخطه ظاهر قلت يمكن ان يقال دوما

استمراره عدم الفشل في هذا اليوم مثلا متعده

اذ لم يوجد في الامر الدوام بالنسبة الى هذا

اليوم لكن الكلام في انطبق كلام الشارح على

هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله في نفس العلم

ايضا

قوله قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين الخ

قلت قلت اذا شرط ذلك فنترك الصلوة غل

شدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدور حال

كون شدها مقدورا ولا يقولوا بذلك فان كان

الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرته واحدة

او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا ي

ان يكون مقدرا للقدرة عند تعلقه به وذلك

بفضي الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان

الثاني فالصلوة غير متزكة لغوات شرط الترك

وهو خلاف الشرع واصطلاح العلماء وهل

اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين

في الترك مقدورين به وعلى سبيل البذل وذلك

لا ينافي ما ذكر

قوله في تفسير معاداة الترك او معاداة الرضا

المفسر ترك الاعراض

قوله يدركهما من نفسه الاقرب ان من معنى

في كا في قوله تعالى ادرك ماذا خلقوا من

الارض

قوله وفي اللذة ادراك للامم

فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثالثة

من الهيات انه يشاهد ان اللذة ليست ادراك للامم

من حيث هو لامم وذكر ايضا في فصل المعاد

من المقالة الثانية ان القوى مشتركة في ان شعورها

بواقعها وملازمها هو خبر واللذة الخاصة وذكر

في الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال

الخاص بالقوة الدركة الا ان قال في هذا الفصل

من ذلك الكتاب سبب اللذة عند اشداء الخروج

هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالخلاوة ولدسومة اللذاتة واجتماع التمتع الطيبة المتناسبة للقوة

السامة (واجل) اي كماله والرفعة (والقلب القلبية) وكادركة ثني الاشياء احوالها على ما هي

عليه القوة العقلية (قولنا من حيث هو لامم لان الشئ معدلا من وجهه دون وجه كادواه انكر به اذ اعلم

ان فيه نجاة من العطب) ولهلاك فانه ملازم من حيث اشتغاله على النجاة وقهر ملازم بل منافر من حيث

اشتغاله على ما من الطيبة عنه فادراكه من حيث انه ملازم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر

فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الخبيثة في تعريف الامم قال الامام الرازي (وذلك) اي كون

اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فان ادرك) بالوجود ان عدلا لاكل والشرب والوقاع

(حالة) مخصوصة (هي لذة ونعم) ايضا (ان عده ادراكا للامم) الذي هو تلك الاشياء (واما ان اللذة

هل هي نفس ذلك الادراك او غيرهما وذلك) الادراك (سبيلها) اي اللذة (و) انه (هل يمكن

ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مفاد تلك الادراك (ام لا) وبه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون

اللذة ولا يمكن (فلم يصفى) شئ من هذه الامور دليل (فوجب التوقف فيه) اي في الكل الى قيام البرهان

وكذا الحال في تعيين الامم وادراك الشارح ان قلت كيف يأتي له هذه المناقشات وقد اختار ان يتصورهما

بدهي واجل من تصور الملازم والمتفرق قلت لمه اورد على هذا احتياجهما الى الترتيب دون

استغنائهما عنه وايضا تصور الكثرة مانع من الالتباس وبداية تصورهما على وجه يبلغ مجازة

في نفسهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زهر الطيب الرازي لانه) اي ليست اللذة احدا

محققا موجودا في الخارج بل هي امر عديم هو زوال الامم واليه اشار بقوله (وما يتصور منها) اي

من اللذة (انما هو دفع الامم) كاللاكل فانه دفع (الام الجوع والجماع) فانه دفع (الام بدخلة

التي لا وهيتها) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اثنى زوال الحالة الغير

الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا يتم) نعم (جواز ان يكون ذلك) اي دفع الامم وزله (احدا سببا)

في سلكي

باللذاتة لا يبعد الحصول للملازم والمراد غوه ادراك ثلما ادراك مجامع للثلل اورد الواو اشارة

الى كمال مدخلية الثلل في حصول اللذة فانها مجموع الادراك والثلل وهو المطابق بظاهر قوله

ادراك الملازم والثلل فانه صريح في انها من قبل الادراك او مجموع الادراك والثلل فيكون قولهم

منها على اتساع حيث جعل جزءا شئ بقوله تنبيهها على ان الادراك هو العدة قطايق الترتيبات

المشهوره في الاثبت ويكون الثاني تفصيل الاول لما له وقع في بعض عبارات الشيخ ان ادراك

الملازم سبب لذة فهو بعض البعض المتدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على الكيفية

المخصوصة التي هي الادراك وعلى المعنى المصدرى اعني الانداز وهو سبب تلك الكيفية قوله (هو

كال شئ) الكمال مصدر كل شئ بمعنى ثم والمراد به الكمال اي يخرج ما به الشئ من القوة الى

الفعل وقد يقال لا يكون شائبا ولانها ومؤثرا عنه وهو المراد هنا ولنا قال الشيخ كمال وغيره فان

الكمال من حيث انه مؤثر بانه الخير قوله (كالتكيف الخ) اي الانصاف بكيفية الخلاوة

فهو مثال للامم كما في شرح المقاصد ويؤيده طغف الجاه عليه قوله (واجتماع التمتع

اي ادراكها قوله (وادراك حقايق الخ) فاللذة فيها ادراك ذلك ادراك قوله (وابضا

تصور الخ) اي تصور الشئ ولكنه التفصيل مانع عن الالتباس بشئ آخر لغيره بالذات وتصور

اللذة والامم بالكنه الاجالي هو البين من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورهما بالكنه

التفصيلي فانها سببا محالا يلزمهما باقي حال تصورهما بالكنه الاجالي وهو حصولهما بنفسهما

قوله (وبالجملة الخ) لما كان عبارة التي موهبة ككون اللذة عديمة والام وجوديا صرّفها

الشارح بان المراد اللذة تبدل حاله غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الام تبدل حاله طبيعية الى

حالة غير طبيعية فكان هما عديان صارتان عن زوال حالة الى حالة اخرى قوله (اثنى زوال الخ)

(ثاني)

(٣١)

(مواقف)

١ الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك
ولما عرض ان كان حصول الادراك مع
الخروج من الحالة الطبيعية المستمرة عرض ان كانت
الذات مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها
وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول
الكمال لا غير فهذا هو سبب الذات هذه عبارته
ويرد عليه انه لما جعل الادراك سبب الذات وجب
كونه مغايراً للذات لان الشيء لا يكون سبباً لنفسه
فحين كلامه مدافع على ان في التعريف
الذكور نظراً لان الذات ليست مجرد ادراك الامام
بل ادراك ونيل بما هو كمال وغير عند المدرك
كما صرح به نفسه في الاشارات لايصال المراد
من الادراك معناه القوى اعني الحق والوصول
لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان
الذات والامر من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم
جعل الادراك المذكور في التعريف معناه
القوى ويمكن ان يقال المراد باللام هو الكمال
كما صرح به والحصول بالنيل متبر في الكمال
لكن بقي الكلام في الاحتياج الى قيد النيل في
التعريف الثاني هذا فان قلت التعريف الثاني
يقول على ان الذات والامر ليسا من قبيل الادراك
لان النيل المذكور في تعريفه بمعنى الاضافة
والوصول كما اشار اليه الشارح في حواشي
التعريف بالذات لا يصح تعريفها بكل من الادراك
والنيل لان صدق احدهما لا يستلزم صدق
الآخر فحين ان المرفع مجموعها ومجموع الادراك
والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب
من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون
لذات حيث لا ماهية واحدة وحيدة حقيقة قلت الواو
في التعريف بمعنى مع والشيء الذات ادراك مجامع
للنيل فالمرء هو الجامعة قال الشارح في حواشي
التعريف بان قلت قد ثبت ان الانسان يتخيل جماع
جنسه ويتخيل مشرب مشروب مر غروب فيدفنها
إلذاذ ولان قيل قلنا هناك تخيل الذات يتخيل النيل
ولعل مراده انه لا للذات ههنا بالنسبة الى القوة
الشهوانية للذات يجعل الحبيب وشرب مشروب
مر غروب فيذو الاغنية للذات بالنسبة الى القوة العقلية
لان الصورة الخيالية المنصوص صفة كمال وغير
بالنسبة الى القوة العقلية
قوله واللام هو كمال الشيء الكمال يطلق تارة
على ماهو حاصل للشيء بالنيل سواء كان متناهياً
لاشياء اولاً ويطلق تارة اخرى على التلبس

اي احدا سبب حصول الذات بالموالاة الحالة الملازمة يحصل ادراكها فالامور المستمرة لا يشعر بها
فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت زوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو الذات
(انما تارة في مقامين احدهما انه) اي الذات وتذكر الصغير لنظر الى الخبر (دفع الام) فان من العلوم
التي لا تدرك امر وراء زوال الام (وتاريخها انه لا يمكن ان يحصل) الذات (بطر بقى آخر) سوى دفع
الامر (وما ينفذ) على (انه قد تحدث) الذات بطر بقى سواه (ما يوجب الذات دفعه بالحق اليه ولا ينظر
بالبل حتى يقال انها) اي الذات التي اوجبها ذلك الشيء (دفعه لالم الشوق) اليه الا لا يمكن الشوق
بدون الشعور (وذلك) الموجب للذات دفعه (مثل انظر الى وجه ملبخ والشوق على ما لا يتقنه) والاطلاع
على سببها عليه فجاء فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له المرفعة فانها فقد تظهر ان دفع الامر
على تقدير كونه سبباً لحصول الذات ليس سبباً مساوياً لها وقد يقال انه كان مدركا لكانات هذه
الاشياء وشأنها اليها في متن جمع حريتها ومثلما يتقنه انها وان لم يكن له شعور بهذه العينات
فاذا حصلت هذه الجزئيات زل عند بعض ذلك الامر واذا حصل له جزئيات اخرى زال بعض
آخر وهكذا فلا يتحقق لذات بل زوال الم (ثم قال الحكماء الامامية) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط
(بالجزئية) وهذا مذهب جالينوس فطرا ما يروج ويؤمل لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يانبه
تفرق الاتصال لانه لشدة تكشف وجهه يوجب اشتداد الاجزاء الى ما يتكافى اليه ويانبه من ذلك
تفرقها مما يجذب عنه والاسود والحدائق المنظم يؤمل لشدة وجهه والايض البقي لشدة تفرقه ولم
والخامض من المذوقات يؤمل لفرط التفرق في النفس والضايف لفرط الضيق في المستعجب للتفرق
وكذا الحال في المشغولات فبعضها تفرق وبعضها مكشوف والاصوات القوية تؤمل بالتفرق
التام نصف الحركة الهوائية عند ملائمة الصماغ وبالجملة شق الاطباء على ان تفرق الاتصال
سبب ذاتي للوجع (وانكر الامام الرازي فان من غفر) اي جرح يده (بسبب شديدة الحدة) في القاية
(لم يحس بالام لا بد زمان ولو كان ذلك) اي تفرق الاتصال (سبباً) ذاتياً فربما (لا تمتنع الخلف
عنه) وجب تخلف الامر عن القطع والتفرق في ظاهرها ليس سبباً كذلك (بر تفرق الاتصال) الحاصل

في سبب القوى

فسر المود بذلك لدفع قوه كونه وجوداً قوله (وقد يقال الخ) والجواب ان ادراك
الكليات يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك ان من نظر الى وجه ملبخ او امره يحصل
له الذات من غير شعور بشعور بذلك لوجوه جزئية ولا يوجد على قوله (وسبب الذاتي الخ) اي
التفرق على ما في شرح المقاصد من ان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط بينه
وبين السبب قوله (تفرق الاتصال) حاصل الكلام ان الاطباء بعدما انفقوا على ان كل من تفرق
الاتصال وهو المراجع المختلف ينبغي ما لوجع في الجملة وانه لا سبب له سواء اما بالاشارة او بالاستدلال
وان كان ضيقاً وهو ان كمال الضوضى صحة وهي المراجع المعتدل والهيئة التي بها تأتي الافصال
على ما يجب قالنا في هذا الكمال يكون مبطلاً لا اعتدال المراجع وهو للزجاج والهيئة وهو تفرق
الاتصال اختلوا في ان كل منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ ان السبب بالذات وهو تفرق الاتصال
فقط وسواء المراجع سبب بواسطة تفرق الاتصال وذهب جالينوس وصحبه من الاطباء
ان السبب بالذات سواء المراجع فقط والتفرقة انما يكون سبباً بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجميع
من المتقدمين قوله (تفرق) اما من داخل كخط الحلال او محرق او مرطب او ميس صارع
او متلازم وخطلي واحسان خارج كجسم يمد وكجلب او يقطع كالديف او يحرق كالنار او يرض
كالخمر او ينقب كالسهم او يتهن كالكلب والافعى والانسان كذا في القانون قوله (لو كان ذلك
سبباً ذاتياً لا تمتنع الخ) الملازمة متنوعة لان السبب الذاتي لا يلزم ان يكون حلة موجبة حتى تمتنع
الخطف عنه بل جاز توفقه على شرط كيف والامام يقول اما سواء المراجع المختلف بسبب ذاتي

٢ بالنسبة وهو المراد ههنا فلذلك الحاصل

لشيء كالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤزله

قوله كالتكيف بخلافة الخ هذا مثال للام

كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال

الذي هو اللام فان قلت عطف قوله واستماع

النفات بانه لان الاستماع هو الادراك قلت

لا لانه لان ادراك النفات ملائم لقوة السامعة

وملاحظة النفس لذلك الادراك لانه وادراك

اللام كما ان ادراك حقائق الاشياء بلام لقوة

السامعة وادراك النفس لذلك الادراك لانه

لها

قوله لقوة النفسية اي النفس باعتبار قوتها

النفسية لان اللذة والدمع واللام انما هو النفس

وهنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل

الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب

الشفاء ان الشم والذوق واللمس يند وتعلم

بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه

يند باللون ولا يتعلم النفس يند وتعلم بذلك

وكذا الحال في الالذ وماتلم الدين بالعضو

والاذن بالصوت الشديد فليس تامم حيث

الايصار والشم بل من حيث اللمس لانه محدث

فيها لم يسمي وكذلك يحدث زوال ذلك لانه

لسية واعترض عليه بان الايصار كالعين

فكيف زعم انها لا يند به مع انه حد اللة

بانه ادراك اللام ايجابته الرازي في المباحث

الشرقية بان كال القوة الباصرة ادراك الالوان

لا نفسها لاستحالة اتصالها بها ولان

في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان

بل نفسها فلا يحصل لها اللة المنسرة

بادراك الكمال مع النيل ولما قل ان يقول يلزم

من هذا ان لا يثبت اللة الالسة فلا يند

لان كمالها ادراك الكيفيات الملوسة لانفسها

بين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا

التصديق يظهر من ما ذكره الشارح في حواشي

العرض من ان لقوة الحسية كالات مؤثرة عندها

تتألق وتدار كها من هذه الحية وتلذ بها ثم

ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها

للالوان الحية والاشكال الجملة وكال الالسة

ادراكها الكيفيات المناسبة ولها السلطوح

اللة السامعة نظر لعم الالوان ان يحصل على

السامعة فليدبر ٤

بالفعل (بعد) المصنوع (سوء المزاج) الذي هو الالم (وحده يستدعي زمانا) وان كان قليلا (فربما
يدنى العضو) المفلوج (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذي هو سيئه (ور بما احتج)
الامام على ما نكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما نكراه
ان يكون متصلا (وهو عدوى) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة
(و) احتج ايضا على ذلك (بان التقضى مدخل في الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور) هذه المسألة (الا
بغير فرق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من التقضى بالفضل بان يفرق اتصال اجزاء التقضى
و توسط بينهما ويشبهها والاعتناء حاصل لا كتر اجزائه التقضى في اكثر الاوقات فيكون التفرق
ايضا حاصل لا كتر الاجزاء في اكثر الاوقات (فيجب ان يزول) التقضى وليس كذلك لان التقضى
لا يجد الما اتصالا فلا يكون التفرق مؤثرا بالذات وكذا نقول ان الالم لا يحصل إلا بتفرق الاتصال مع
انه غير مؤثر بل نقول ان أعضاء البدن لا شك انها دائما في الفصل ولا سببه الا ان ينفصل عن العضو
ما كان متصلا به وليس هذا الفصل ممكنا بظهور العضو دون بطنه وذلك لان الفصل هو الحرارة
السارية في غشاء العضو وبطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لغاواه وانما مع انه لالم فيه
فارقيل التفرق الحاصل من التقضى والنمو والفصل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فليصغر هذا التفرق
لم يحصل الالم فلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة
جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تنفصل بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع
الاجزاء فالفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤثرا بالذات لم الالم الاعضاء بامرنا
لان تلك التفرقات مؤثرة الا ان الالم لا يستمر في جميعها كسائر الكيفيات المستمرة لاننا نقول
لانني بالالم الالمني المخصوص الذي يحمده الى من نفسه فاذا لم يحمده به منع سلامة الحس
والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مؤثر
فلنا تفرق الاتصال يستتبع سوء المزاج الذي هو الالم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق
عاد طبيعة كل منها الى انقضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالقائل للمزاج السيء هو طبعها
لا التفرق المسمى فلا يلزمنا جعل المسمى سببا للوجودي واحتج في المنص بوجه آخر الزبي وهو
ان الفلسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث
عن سبب اتمام الفيض وانما تختلف الامراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد

❦ سياتي ❦

للام مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالانغماد او شرب دواء قوله (بعد العضو) اي بهي
سوء المزاج وليس المراد به المد الاصطلاحي لاجتماعهما قوله (بان التفرق الخ) اجيب عنه
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون عديما والاولى ان يقال
التفرق عبارة عن هيئة تحصل بعد الاجزاء بعد الاتصال والحركة بدليل ان الالم يلبق بعد الحركة
ولو كان التفرق حركية لزم ان يزول الالم بزوال الحركة قوله (فلا يجوز ان يكون سببا
ذاتيا للالم الذي هو وجودي) وقيل العدوى يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك
الامر بسبب هذا الاتصال موجب الامر الوجودي وفيه انه خروج عن محل المزاج كما مر
تقريره فيجب ان يلم تقضى فيه ان التفرق الطبيعي غير مؤثر كسوء المزاج النصف ولولم فيجوز
ان يكون مشروطا بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤثر دائما بوجوب الالم ولو كان مدركا من حيث
انه متأخر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملائم لكونه متصلا بالبدن وموصلا
الى كاله ودافعا للفضلات قوله (فلنا الخ) فيه ان التفرقات وان كانت كثيرة بحسب
العدد صغيرة بل مقدار غير مؤثر كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤثرا قوله (عادية)
كل منها الخ) اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظا للرب وما ناعا انقضت طبائع العناصر

قوله كالذواد الكربة أي كشرب الدواء
الكربة فإنه الكمال الحاصل الشيء

قوله لم يثبت بالبرهان ولهذا يقال الظاهر
أن اللذة انبساط لنفس عند ادراكها للملاهي لها
أو بعض قواها

قوله وكذا الحار فيبين الألم وادراك المتأخر
ثم قال الألم والأقرب أن الألم نفس أدرك
الناظر ولا هو كافي في حصوله لأن الجوارب
الطبية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير
مؤلم مع هناك ادراكا غير طبيعي

قوله وإيضاحا لصورة لكثرة الخ هذا التوجيه
لا يخلو عن بعد فإن الظاهر من قولهم يديان
لا يرى فإن ألما يبين بالكنه

قوله وبما يبينه إلى الخ تقرير الشارح
يدل على أن قول المصنفين واجب مبتدأ وما يبينه
خير به فسر عليه والجاء محذوف من قوله
أنه مبدئ ومفعول وفاعل يحدث مستقر راجع إلى
اللذة والأقرب إلى عبارة اللق أن المبتدأ أنه
يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وما يبينه خير
مبتدأ

قوله بلاشوق إليه وإيضاحا لمحصل الخالص
من الألم من غير لذة في حصول الصحة على
التدرج وفي ورود اللذات من المصعوم
والروائح ونحوها على أنه غاية الشوق
وقد عرض الشافل من الشور والادراك

قوله وقد يقال الخ فإنه لم يقصد
المصنف من قوله بلاشوق إليه في الشوق
مطلقا أي التفصيلي والاجبالي بأن لم يقصد به
لقط لا جزئيا ولا كلياً كما ذكره شارح
المقاصد فينبذ لا بهذا النيل قلت هذا القائل
لا يلب لم انتفاء الشوق الاجبالي في شيء من
الصور فإن قلت إذا كان الاختيار إلى كليات
هذه الأمور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوتت
اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر
البطالان لأن من ملأه جبال جبل في الضاية
يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جبال آخر دونه قلت
لا يلزم ما ذكر علم تفاوت لانه الاختياري إلى
مطالعة كمال التحال وإن كان اجاليا أشد من
الاختياري إلى مطالعة الجبال أدنى من مرتبة الكمال
فموجب فاعلم

قوله فإن من غير به الخ اجبب بأن قطع
بالعضو سر بما ياله في غاية اللذة أن كان مع

فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لأن مزاجه فانه استعدادا لقبول تلك الصور والألوان
من وأهب الصور فمضى هذا يكون السبب القريب للذة والألم شيئا وانفسه هو المزاج لا الفرق
(وزاد ابن سينا) للألم (سببا آخر) فقال السبب القريب للألم أمران أحدهما هو تفرق الاتصال
على ما ذكره جالينوس (و) تأثرهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتكبر فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي
والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يزيل مزاجه الطبيعي بل يخرججه عن الاعتدال والموافق
من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولأن سوء المزاج المختلف سبب للألم (قوله لسوء المزاج
مالاتولم الإبرة) بل تلك السبعة أشد إبلا من الجراحة الكبيرة ولو كان المزاج تفرق الاتصال فقط
لم يكن الأمر كذلك (تخالف) سوء المزاج (التفق فانه لا يولم) ويدل عليه برهان إلى دلي (أما أنت
فإن حرارة المدفوق أكثر من حرارة صاحب الفب بكثير) لأن حرارة النطق مشفرة في جوهرا الأعضاء
الاصيلة ومذبة لها وحرارة الفب وأردة من مجاورة حلق صفراوى على أعضاء هي على مزاجها
الطبيعى حتى إذا نضج عنها ذلك الحلق كانت باقية على أمر جنها الاصيلة (والتاني) من المذكورين
أعني حرارة الفب (مدرك دور الأول) فإن صاحب الفب يجرد ألهايا شديدا ويضطرب واضطر لإعطيا
ذون المدفوق (وأما لحيته فإن الأحاسيس شرطه مختلفة فالكيفية الحاسية) كيفية (المحسوسات) الخ
الاتفاق بين كفتيهما (لا يحصل تأثر) الحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (إحساس) لكونه
مشروطا بالتأثر (فأذا عكس الكيفية المتأثرة في العضو وأزال) ذلك المتكبر (كيفية العضو الاصيلة)
كأنه سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس بمه كفتيان) مختلفتان فلا يكون فعل وانفعال فلا يحس به
أي بالناظر الذي هو تلك الكيفية التي لا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصيلة
باقية مع الكيفية الواردة فتصقق المتأثرة والإحساس بالتأثر الذي هو الألم (ولذلك) أي ولأن شرط
الإحساس التأثر المتوقف على مخالفة المتأثرة (فإن المحسوسات إذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها
متدرجا) انصب استمرارية مثل مخالفة ينها بين كيفية الحاس وبها يفضض التأثر والإحساس أيضا
(حتى ربما لم يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفتي الحاس والمحسوس
و يكون لها في أول الوهلة صورة ثم تفصيل (وأن شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فمن من داخل الختام)

سبب الكون

قوله (لأن مزاجه الخ) لا يخفى أن الأمر بما ذكره أن يكون كل صورة وكيفية للأجسام
العضوية بواسطة استعدادها وأما أن مزاجها فانه ذلك الاستعداد فلابد له من دليل
قوله (فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو أنما يتكبر في العضو بتدرج ولذا لا يحس به قوله
(والمختلف الخ) يعني أن للأعضاء في جوارها مزاجا يمرض عليها مزاج قريب مضاد
لذلك حتى يكون أحسن من ذلك أو يرد قصص القوة الحساسة لورود ذلك الثاني فيتألم لكن
كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالمرض والرطب بالمرض
لا يولم البتة لأن الحار والبارد كفتيان فصيلتان والرطب واليابس كفتيان فصيلتان قوامهما
ليس بأن يؤثر جسم في جسم بل بأن يتأثر جسمهما وأما اليابس فاعلم بأن المرض لانه قديم سبب
من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعني أن الرطوبة واليبوسة حقيقتهما
الاستعداد نحو القول والاقبول وليست كفتيتين ملوشتين على ما اشتهر كذا حقه في الشفة ومما قيل
أن المزاج حاصل من كثير الكيفيات الأربع فتأثر الرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية
المتوسطة لا أن لهما دخلا على ما اشتهر بهم وما ذكرنا مدخعا ما قيل أن الرطوبة قد تكون
موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للألم بالمرض
كالابس لأن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال لا يكون موجبة للاسترخاء بل مقارنه الرطوبة

٢ التفتت النفس والشعور فلان تأخر الالم وان كان يدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الارى ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كان تأمل في مسئلة عليا او خسيس كالطب بالشرائع وامثالهما وما لا يدرك الم المجرع والعطش وانت خير بان الفصل في تأخر الالم التجربة

قوله وهو عدى فلا يجوز ان يكون الخ (اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو وصل فالعدي يجوز ان ينصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصال موجباً لامي وجودي وبالجمله لمراد بالسبب الذي هو الجزء الاخير من الملة السامة والامر العدي يجوز ان يكون جزءاً اخيراً مستلزماً للعلول وان لم يكن ان يكون موجداً

قوله بان التقضى مداخله الغذاء الى الجميع (الاجزاء) الى جميع اجزاء المتخذي به فلا يتعدى قول الشارح اكثر اجزاء التقضى على ما فيه بقوله اكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من صفراً بل المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط ينفذ وبين السبب فحاج ان يكون مشروطاً بشرط يختلف عنه السبب بفقدانه

قوله ان تلك التفرقات كثيرة جدا الخ (قول التفرق في الحاصل في الاجراء بالاخذ والنماء وان كان كثيراً لكنه منصرف فلا يؤول وكذا التفرقات لاعتبارها لان حاسة عضو اذ لم يدرك الما تنصرف التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فأنزل

قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ (فان قلت العضو المقطوع المتصل وان اشغل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشغل على الشحمر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكره قلت يجوز ان يكون العناصر المتصلة بالقطع مدخل في المزاج خصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المتعدد عند البره اولاً بل انما لا يحصى بالالم لاستقرار المزاج السي فيه تأمل والقاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فأنزل

قوله هو سوء المزاج المختلف (لكن اشترط ٢

فانه عند دخوله فيه (يستحق الماء الحار بحيث يشتر منه) وتأخر به وذلك لتخالفه كقيته بدنه اكثية الماء (حتى اذابت فيه قاب سامة او فيه هو الم الم قبضن) وصار كقيته بدنه موافقة لكيفية الماء (فترد) حيثئذ (لا يدرك صفوته بل رعايته) وبسبب زيادة صفوته بدنه لاجل الهواة على صفوته الماء (الم المصنف اثنان الصحة) على ما ذكره ان سبب في الفصل الاول من القانون (ملكة او حاسة) لم يكن بذكر احد بهما نفيها على ان الصحة قد تكون راضية وقد لا تكون كصحة النافذ (يصدر عنها) اي يصدر لاجلها او بامتنانها (الافعال من الموضوع لها سلبية) غير موقوفة (وهذا) انصرف (بعمر او اعياها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يغير فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سلباً فالتبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والنفية والتوليد سلباً وجب ان يكون صحته (وروى بالتحقق) الصحة وتربتها (بالحيوان او بالانسان فيقال) كقيته (ليدن الحيوان) الى آخر ما رواه (قال كقيته (ليدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما صرحت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سامة فاطفور راس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وتغيرها على المجرى الطبيعي غير موقوفة كما لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) اي جعل الصحة (من الحاسة والملكة) اي من الكيفيات النفسانية سؤاله (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اي من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة ايضاً منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (انما حاسة) اي اوضاع التدرج تحتها يوافق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) اي هذه الامور المذكورة (امان) الكيفيات (النفسانية او من) مقولة (الوضع او عدم) فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احد الكيفيات الاربع ازيد او اقصى مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غير متوافقة والصفات البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج

في سالكوتي

بمعنى البه **قوله** (يشتر) الاستمرار والاعتراض **قوله** (قاب) اي مقدار **قوله** لم يكن بذكر احدهما الخ (الاول لم يكن بذكر احدهما لغوات انعكاس التعريف ولم يذكر ما هو امر منها اعني الكيفية النفسانية لثنيته المذكور **قوله** (على ان الصحة قد تكون الخ) فكلية او لتويع للتزبد وبعبارة اخرى الحكم بالترديد لا للتزبد في الحكم فادفع الاعتراض المشهور من ان كلاً او للتزبد وهو ينافي التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل التزبد الامر المستزك فهي لتويع والا فالتزبد كما ترى **قوله** (يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل في الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع واستناد الفعل اليه كاستناد القطع الى السكين على الجوز المشهور غير ما فيه الاظهر ان يقال على المجرى الطبيعي **قوله** (وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد ان يفسر الكيفيات النفسانية ما يسم النفس النباتية وما في شرح المقصد من ان اطلاق النفس على ما يسم النفس الحيوانية والنباتية خلافاً للاصطلاح حيث قالوا النفس ثلثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفاً على حدة **قوله** (في فاطفور راس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة **قوله** (لعدم الاعتداد بها) اي في ذلك المصنف الضمر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة **قوله** (واسطة الاق) مقام الحد فلا يردان عدم الاعتداد لانه اورد مثلاً للتضاد الذين ليس بينهم واسطة الاق **قوله** فانه قال هناك بناء على بعض افراد العرف لخصائصه فيرمووجه لانه بخل بجماعية التعريف **قوله** فانه قال هناك بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان في نفس الامر **قوله** حيث قال الخ (بناء على ان الاق بطل

٢ في سوء المزاج المختلف المؤول إن يكون حاراً او بارداً لارطاباً ولا يابساً بناء على ان الرطوبة والبسوة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس فيكون أولاً بالعرض لانه قد يذنبه لشدة التقصص تغرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولاً فخلا تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الأربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى ولهذا سميتا بالفعلين وبالجمله كما يجعل البسوة سبباً لتغرق الاتصال فليكن سبباً للوجع من غير توسط تغرق الاتصال اللهم الا ان يبين كلامه على انها ليسا بمجسوسين كامالاً انه في فصل الاطعسات من الشفاء وان كان مختلفاً للشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانياً فلان الرطوبة ايضا قد يستعمل للتغريق بواسطة التمدد اللازم لكثرة الرطوبة المتوجعة الى مكان واسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

قوله قوله لسمعة العرب الخ يمكن ان يقول العرب بسببته البردة يفرق في ثيابها غفر تفرق دخول جرم ابره ولا دليل على ان هذا التعريف الحاصل من المجموع ادنى من تفرق الابرة ولان تفرق في جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس السعة

قوله من حرارة صاحب القرب في القلب في الاصل ان ترد الابل المساء يوماً وتدمع يوماً وكذا سقى الحمى والندق ايضا تروح من الحمى وتنسبه يفهم من كلامه

قوله واما لينة فان الاحساس شرط هذا بظواهره مختلف ماض في بحث الحرارة من ان احداً جسيماً اذا كان اسرع انفعالا من الحسار مثلاً ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير فليأمل في التوفيق **قوله** كسحة النافق تغم من مرضه فقها مثل قصب قصب وكذا تغم فقوها مثل كلج كلوجا فهو نافع اذا صح وهو في قصب صلة والجمع تغم

قوله وصحة النبات ايضا قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية التي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما عرّفه هو الله

عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هي تلك الحرارة العريضة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريضة متافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن انصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او تسداد يجري بحسب الاذلة وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة متافرة من قبيل المضاف وانصاف البدن بها من بقوله ان يتعمل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوه التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهراً امر عدنى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مساحبة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير متعددة تابعة للامور المذكورة ومختلفة بالانفعال (ولا شئ منها) اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا تكون الصحة منها ايضا لانه تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها من صوابي المزاج الملازم والهوية الملازمة والاتصال الملازم واما عن امور صدمية هي عدم تلك الاشياء السالبة للمرض وعلى التقدير لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر متافرة تلك الوجوديات وهن المديمات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يشر عليه شبهة فضلاً عن صحة (وورد) الامام الرازي في المباحث الشرقية (على هذا الحد الذي ذكر) للصحة (ذكرنا) واجاب عنها ايضا (الاول لم قدم للملكة) على الحالة في الذكر (واما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة (ولا) حالة ثم نصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فاقبل هي صحة وقيل واسطة قدمت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والملكة الثانية متقدمة في الذهن وان كانت تأخرة في الوجود (الثاني فيه) اي في الحد اضطراب اذا سدد فيه (لعل) وصددوه (الى الموضوع) الى الصحة (فان قوله) يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة

﴿ سيا لكوني ﴾

الطبي لا يباحث عن احوال بدن الانسان **قوله** عن كون تلك الكيفية غريبة متافرة (اي عن متافرة الكيفية واما قلنا ذلك لان المذكور امر اعتباري ليس من باب المضاف **قوله** (من هذه الاقسام الاولى من هذه المختلات لانها ليست اقسام المرض **قوله** (فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس ان الحكم يكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصار بمثل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قبله انه ترك المختلات لظاهرة البطلان فظاهر البطلان سوء التركيب له اقسام خمسة والجواب لانفسل ان الاقتصار بمثل لانه يكتفي لعدم كون المرض مطلقاً كيفية نفسانية ان لا يكون قسم من الاقسام داخلاً فيها **قوله** (عن مقدار الشمس المفرط) او عدد كزيادة اصبع او شكل كقطع الرأس او وضع كزوال عضو عن موضعه او تسداد يجري كالسداد يجري الروح الحيواني **قوله** (محل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة **قوله** (واقتصر المصنف الخ) لكتابتها في توجيه السؤال **قوله** (والمقصود الخ) يدل على ذلك ما في القانون من ان اجناس الامراض المفردة ثلثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يشر عليه شبهة فضلاً عن جهة والمثال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجي **قوله** (ثم نصير ملكة) فقدم الحالة اول توافق الطب **قوله** (الملكة اتفق على كونها) صحة (والتفق ذكره اسم فلذا قدمه **قوله** (والملكة الثانية) لا يخفى ان الملكة ليست حلة غاية الحالة وان كانت غاية له بمعنى يترتب عليها فلا بد من التقريب والالوجه ان يقال الملكة غاية

٢. ان يراد بالملكة والحال الراشح وغير الراشح من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والبشرية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارع في اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تميم الانفس والقد اعمل قوله فاطيقور باس. اي المقلولات العشر قوله حيث قال الصحة هيئة الخ. قيل ليس مراد تعريف مطلق الصحة بل الصحة بالمحسوس صحتها في الطب وهي صحة الانسان

قوله وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة النكم والشكل من الكيفيات المتخصصة بالكليات كاصرح به نفسه في المباحث الشرعية والوضع مقولة رأسه والاسناد من مقولة الوضع كاصرح به الاخير

قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار (الوضع) واعتذر الاخير بانه لم يورد الامور المختصة في كل قسم منها لظهور بطلانها وردين قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمستلزمات بل للاقسام

قوله فظاسرها عدى قيل الظاهر انما اراد بفرق الاتصال المعنى المصديري فهو اتصال وان اراد الحاصل بالمصدر فهو امر عدى

قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آتية وقد يجاب بان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولا فاعل من في قوله من الموضوع له معنى في كافي قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض فاللهي كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع له

قوله والصحة في البدن غير محسوسة لو قال يدل قوله في البدن في الموضوع على ان النيات امكن انساب التعريف المذكور

قوله والظاهر ان يقال انما كان الظاهر لان الظهور من كلام الامام ان ان سنا جازم بمقتضى الآفة الوجودية ومبدئها في وقت المرض وليس

بمعين

والملكة وفوه من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) السند اليه الفعل بحسب الواقع (الا حدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) لفعل السليم (والصحة آتية) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشارنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا وامامنا قال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان يؤول بما ذكرنا (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) اي تحديد الشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلت) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة) ففرق غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلي فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرنا من جد الصحة وما يتعلق به (المرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع غير سليمة) بل ما وقع وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم ادراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة فقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة فاطيقور باس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عديم لست اقول من حيث هو من اج اوالموهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث الشرعية لامتناضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة واثابها بمبدأ للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفي بصدمة الصحة المتضمنة للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

سبيل الكون

الصالاة اي كمال البها في البها فيكون اشرف فلذا قدمه قوله (على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى ان صدور الافعال التسمية عن الكيفيات المدخلة موضوعاتها فقيه انه يصح استناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كل من ومن في الموضوعين قوله (وامامنا قال الخ) هذا مذكور في شرح المفصّل وقد نفعه الشارع في حواشي حكمة الدين من غير جرح وههنا قال ليس بشيء ولعل وجهه ان السلامة ليست امر او جوديا حتى يكون لها فاعل فانه اذا مر من كون الافعال على الجبري الطبيعى الصادر هو الافعال الموصوفة بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة قوله (ان يؤول بما ذكرنا) من ان المراد بكونها فاعلا للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الاكية قوله (اي تحديد الشيء بنفسه) فالمراد بالصور لازم الدور وفيه انه لا حاجة الى هذا لا يكون المأخوذة في التعريف لفظ السلامة وعمرتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يتحقق ما فيه قوله (معلومة الخ) اي الراد انهما محسوسة بالذات موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يتحقق ما فيه قوله (معلومة الخ) اي الراد انهما محسوسة بالذات قوله قلنا الخ) وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة القوية فلا دور والمآل واحد قوله (مثل ذلك) حيث قال المرض حالة او ملكة مقابل تلك التي للصحة ولا يكون اضافها من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل قوله (لما تناقضه الخ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التضابل التضاد في الشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ في الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع عن شارح حكمة الدين قوله (والاظهر ان يقال) انما كان هذا الظاهر لان في ثبوت مبدأ للافعال المتضاد مع الموضوع خطأ انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه لا يوجب النزاع حينئذ لا تغير لفظ المرض قوله (فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان التدويم لا يكون

تقتضيها فكان ابن سينا كان مؤددا في ذلك (فلا واسطة بينهما) أى بين الصحة والمرض المرفقين
بهذين التعريفين (إذا لا خروج عن التثنية والاثبات) فالحقيقة التى بها تصدر الأفعال عن موضوعها
أما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالأولى هى الصحة والثانية هى المرض (وأثبت جالينوس)
بينهما واسطة وبما حاله الثالثة (فقال النافق ومن بعض أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالثمة
(ويصح مدة) كالصيف (لا صحيح ولا مريض) وأنت تعلم أن ذلك (أى اثبات الواسطة بينهما) إنما
هو (لأعمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة) و (تعلم) أنه إذا روى شروط التقابل
بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلا لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة
لا يتخلو من أن يكون فضله سليما أو غير سليم فلا تصور واسطة بين الصحة والمرض المرفقين معاً
إذا روى الشرائط المتغيرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فأنما هو) أى
امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فإنه إذا اعمل شيء من شرائطه جاز أن يقع
وما حيث ثبتت الواسطة بينهما قال ابن عينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطاً فهو لا صحة ولا مرض
فقد نسى الشرائط التى يجب أن تراعى فيها وسط وما ليس هو وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع
واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحيث أن جاز أن يتخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والأقلا وإذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد
فلا بد أن يكون أمامه المراتج سوى التركيب بحيث يكون فضله سليماً وأما أن لا يكون كذلك فلا
واسطة إلا أن يحسد الصحة والمرض بحسب آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها يعنى
أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الأفعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان
بعض أعضائه ماؤفاً في كل وقت فيخرج من يصح مدة ويعرض مدة وأن لا يكون هناك استناد
بفضى سهولة الزوال فيخرج النافق والنشيج والطفيل ويشترط في حد المرض آفة جميع الأفعال
من جميع الأعضاء في جميع الأوقات فيخرج الأمور المذكورة من حده أيضاً وثبتت الواسطة قطعاً
إلا أن التراجع حيث يكون لفظياً

قوله فلا واسطة بينهما قيل قدّم الواسطة
مبنى على أن يجعل لفظ الأفعال في تعريف الصحة
للاستغراق وفي تعريف المرض الجنس و يلزم
أن عضواً واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً
إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير
سليم

❦ سياتى ❦

قاعدة للآفة الوجودية قوله (مؤددا في ذلك) لا تردده في كون المرض في التحقيق صديماً
كما ينبغي على من نظر في كلامه في الفصل الثالث قوله (أما أن يكون أفعاله سليمة) فيه أنه يجوز
أن لا يكون أفعالها كلها سليمة ولا غير سليمة بل يكون بعضها غير سليمة والآخر سليماً
سليمة ليكون المراد دأراً بين التثنية والاثبات وصريحاً في عدم الواسطة قبل عدمه إنما يظهر
إذا عرف بحالة أملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة لا بما عرف به المصنف فإنه إن اراد به
بلفظ الأفعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وإن اراد به الجنس يلزم كونه عضو واحد
صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم وإرادة الاستغراق في تعريف الجنس
في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب أن المراد الاستغراق لكن ليس المراد قوله
يصدر عنها الأفعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال موصوفة بالسلامة أو بعدمها
والإذن أن لا يصنف عضو بالصحة والمرض إلا بد صدور كل فعل عنه بل المراد أن كل فعل يصدر
عن يكون سليماً إذا لا يكون كل ما يصدر عنه سليماً بطل بقى رفع الإيجاب الكلى الشامل للسلب
الكلى والسلب من البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بل يشترع عموم الأفعال بعد نسبة الصدور
إليها وإن كان الظاهر مقدّمه عليه كونه مدخول الصدور كما ❦ فإن الله لا يحب كل كفار أثيم ❦
وأن يكون لفظ الغير في غير سليمة لسلب أى لاسلية وإلى ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله اذ لم يعتبر
فيه الأكون القل الصادر عن الموضوع سليماً لكن أظهر وأسلم ولوعرف الصحة بأنها حالة أملكة
كل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكن أظهر وأسلم قوله (يكون لفظاً) أى راجعاً

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المتفصلة بالكيميات وقبسه مقصودان * الاول انها)
 اى الكيفيات المتفصلة بالكيميات (عارضة لكم اما وحدها فلامتفصلة كالزوجية والفردية)
 العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد) وللمتفصلة
 الثلاث والاربعة اى كالتثنية والتربيع فانها عارضتان للثلاث والاربعة وكذلك الخمس
 والسادس وغيرهما من الهيات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (وامام غيرهما
 كالخلفه فانها مجموع شكل وهو عارض لكم) المتصل من حيث انه يحاط به واحد او اكثر (مع
 اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا وبالذات
 للكيميات وتوسطها لغيرها و بدخل في ذلك ما يكون كذلك اما نفسه كاشكل العارض
 للفساد اما جزئه كحلقه فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل
 الحلقه عارضة للجسم الطبيعى اذلوله لم يكن خلقه قلنا العارض للكيمية اما ان يعرض لها
 من حيث انها كيمية او من حيث انها كيمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكيمية ثم ان اللون
 حمله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى يتوسط الجسم العلوى ومعنى كون الجسم
 ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئي الخلقه حمله الاول هو الفساد فالحلقه عارضة بالذات لكم
 قال وبتوسطه على هذا ان يكون اللون والضوء داخليين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما
 الاول هو السطح اذلولون ولاضوه في معنى الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم
 وكذلك الضوء في المعنى بالذات كالشمس فلا يفتحصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكذا زاوية)
 ان الزاوية كالحلقه فانها مركبة من الكيفية المتفصلة بالكيميات مع غيرها وليست كذلك كايديل عليه
 قوله (فانها هيئة احاطة الضالدين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا يستقامه) فالزاوية هي تلك الهيئة

في مسائل الكون

الى تفسير لفظي الصحة والمرض قوله (عارضة لكم) اى بالذات قوله (اما وحدها) اى
 منفردة من غير انضمام امره فيكون طالما اى ما ذكره الامام بقوله اما نفسه قوله (وامام
 غيرها) اى عارضة لكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء ليعم كون الخلقه مثلا ويصح
 كونها قسمية لقوله وحدها فانها لواجبة على ظاهره ورد عليه انه كاهو عارض لكم وحدها عارضه
 مع كل ما يقارنه وما كاهما قال الامام اما جزئه قوله (مع اعتبار لون) اى لون متبرعه قوله
 (اذلوله الخ) اى لا ينصير عروض الخلقه الى الجسم طبيعى بخلاف الكيفية المتفصلة بالكم
 فانها لما افتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعى والربانى
 والا الهى من حيث انها كيمية لشيء مخصوص كالحلقه قوله (ثم ان اللون) اى بعد ما عرفت حال
 الخلقه باعتبار جزئيه مع غيرها غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافي ذلك التبر ايضا كيفية مخصصة
 بالكم قوله (داخليين في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح الفريد وشرح حكمة العين من
 انه لا ينافي بين كون الكيفية مخصصة بالكم ففيه انه يلزم ان يكون لحقيقة واحدة جنسان
 في مرتبة واحدة وهو محال الا ان يقال ان الاقسام الاربعة ليست اجناسا بتوسطه اذ الكيف
 ليس جنسا عاليا وبذلك يخل كثير من مطالبهم قوله (وقد يقال الخ) عدل لقوله ثم ان اللون
 حمله الاول الخ فعلى هذا القول بجنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المتفصلة بالكم مطلقا قوله
 (والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالحلقه فيكون مثلا الحركة وليس كذلك بل هي من
 قبيل الكيفية المتفصلة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما
 ماهية احاطة المقدار بالقدار فقوله كالزاوية يعطف على قوله للثلاث والاربعة اللاحقة من موضعه
 لاحتياجه الى التفصيل قوله (في ملتقاهما) اى احاطة في ملتقاهما قوله (لا يستقامه)

قوله (مع اعتبار لون) اى مع لون متبرع اورد
 على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات
 المتفصلة بالكيميات الا ان اللون من الكيفيات
 المخصوصة فكيف يكون الخلقه المركبة منهما
 من قبيل الكيفيات المتفصلة بالكيميات والمركب
 من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في
 احدهما واجب بان هذا مبنى على ان اللون
 من خواص السطح فلي هذا يكون اللون ايضا
 من الكيفيات المتفصلة بالكيميات ولا ينافي بين كون
 الكيفية مخصصة وكونها مخصصة بالكم واما
 ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف بعد الخلقه
 المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسبحي جوابه
 وانت خير بان هذا التوجيه لا يلائم قولنا
 واما مع غيرها كالحلقه فانه لم يشر في الخلقه
 على هذا التوجيه غير الكيفية المتفصلة بالكيميات
 لان كلا جزئيهما حينئذ منها فالانسان لكلام
 المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من
 الكيفيات المتفصلة بالكيميات فتعوزه في الاعاق
 الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل
 انه كيفية مخصصة بها كالاضنى واما ان كلامهم
 مقدر في ان الخلقه مجموع الشكل واللون
 او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة
 من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا
 على حدة
 قوله كالحلقه ذهاب الخ) التبر على زعم القوم
 والا فيذكر الآن ان كلا من جزئيهما حمله
 الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات لكم
 فتأمل
 قوله اذلولون ولاضوه في معنى الجسم) وظل
 هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض
 اللون لا للسطوح اما هو اولا وبالذات ولغيرها
 بواسطتها
 قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس في
 هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا
 انفصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة
 اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرج
 اذ لا يطلق الضلع على شئ من تلك القوسين
 فتأمل

لا امر المركب من تلك الهيئة والضلعيين والسطح كما نوههم وأشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف
 الزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المحسنة وتلخصه ان الزاوية المسطحة هيئة
 عارضة لسطح عند ملقي خطين يحيطان به من غير ان يتعدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان
 على نقطة في سطح من غير ان يتعدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة اتحد اية
 فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل
 على الشكل وليس يعتبر في تحقيقها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل بما امتنع احاطتهما به
 كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يتغير ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا
 ان يكون ذلك الخطان متاهين او غير متاهين قصير او طويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه
 من الاحاطة التامة فالشكل المارض لذلك يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
 تتوقف على ضلعيين فقط فقولا من غير ان يتعدا احزانها اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا
 قوسا واحدة واما قوله بالاستقامة فتعني حسنة اذا احاطة اتصال الاستقامة ثم ان الزاوية
 على التعريف المذكور من مقولة الكيف (وشبه من جعل الزاوية من باب الكم له والها التفاوت
 والتساوي (وانها) اى ولانها (توصف بالاصغر والاكبر) يكونها نصفاً وثلاثاً) زاوية اخرى ولا شك
 ان هذه الصفات اعراض ذاتية لكم فتكون الزاوية كما لو ذلك حرف المسطحة بانها سطح احاط به
 خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتعدا خطا واحدا (والجواب انه) اى هذا الاستدلال (انما يتم
 ان لو كان مروض ذلك) التفاوت والقياس (لها) اى للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كالا (وانها مجموع
 بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اى لان هذا المروض الذي هو الزاوية (عارض لكم) كافي
 الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة مروضه الذي هو الكم (وبطله) اى يبطل كون الزاوية من الكم
 (انها تبطل بالتضعيف وتضعف) اما القائمة فانها كما تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى
 هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف
 الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة والحادة المذكورة من مقولة الكم
 فلا يكون حقائق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لتشمل البطلان الزاوية
 كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف
 فقد لا يبطل المتفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبق هناك
 زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر فم يلزم من تضعيف المتفرجة بطلان بعضها وكذا الحال
 في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقديكت في بطل في الاستدلال لان الكم اذا ضعفت لم يبطل منه
 شئ بل يزداد ابدا ويميل على ان الزاوية ليست سطحها انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر
 فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدي زواياه كما يشهد به التقبيل الصحيح
 واتفاق الهندسين عليه فاطبة ونهزم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي خمس خطيين

❦ سياتى ❦

متعلق بملتحما قوله (من غير ان يتعدا الخ) بل يكون الحد المشترك باقيا به قوله (اى لان هذا
 المروض) اى تذكر الضمير الرابع الى الزاوية بما ويلها بالمروض قوله (بحيث لا تبقى هناك زاوية) لان
 تبطل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية قوله (كذلك) اى بحيث لا تبقى
 زاوية قوله (ولو ابدل الخ) لا يبقى ان حاصلة الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم
 كذلك اما الكبرى فلان التضعيف باقى الكم لا يبطله واما الصغرى فلان الحادة اى حادة كانت تنهض
 بالتضعيف فامر ارا الى قائمة او متفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلا تتقاء الخطيين
 على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المتفرجة فتأدية تضعيفها الى الابدانة مع زيادة لانه لا بد
 في تضعيف المتفرجة من زيادة المقدار الذي يكون اتصال الخطيين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة

قوله وتلخصه ان الزاوية المسطحة الخ
 وعلى هذا فالزاوية المحسنة هيئة عارضة
 للجسم عند ملقي سطحين يحيطان به من غير ان
 يتعدا
قوله بالتضعيف مرتين (اراد به ان يضعف
 مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا
 ان يزداد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي
 هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا
 الوجه ثلث مرات كالاتى
قوله اذا ضعفت مرارا (كانه اراد به ما فوق
 الواحد اذ الحادة التي هي اكبر من نصف القائمة
 اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كالاتى على
 التمام

من غير ان يحدوا ويطلونه ظاهر فان التمس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهت السطح عند نقطة مشتركة بين خطين محيطان به فهذه اقوال خمسة او ردها بعضهم في رسالة صنفها التحقيق الزاوية وما قيل فيها في المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط قطع النقط القروضة فيجعلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا ثبتت دائرة على شكل (وادير) انقط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) اي شكل (محيطه خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي من تلك النقطه الى ذلك الخط (سواء) فذلك النقطه هي مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصفها

(ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيطه سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي الى ذلك السطح (سواء) فذلك النقطه هي مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا ثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا ثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيطه دائرة) متوازيان (من طرفيهما قاعدته يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع الثابت والسطح الواصل بين القاعدتين انما يرسم من الضلع الآخر الموازي للثابت كما ان القاصدين ارسمنا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيين (واذا ثبت الضلع المحيط بالثلاثة) اي احد ضلعي الثلاثة (من الثلث وادير الثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم احده طرفه دائرة) هي قاعدته (والاخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيم) واحتمل ان مانته عنهما نماذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لالان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط مستقيم عرض حال في السطح الحال في وجودها فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا التعليل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا ثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل الثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح

❦ سالكوني ❦

عن زيادة مثله وانما الحديث للزاوية في الجانب الآخر فلا يتناق ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية بمثل لها لانها باطل لما حدث تضعيفها ايضا بل يطولها تضعيفها فادفع ما ذكره الشارح **قوله** (والعبارة الظاهرة) فان عبارة التي يوهي ان المربع ضلعين وانه قد يكون متوازي الاضلاع **قوله** (من الضلعين الباقيين) انما كانا ثابتين لان احد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثاني متصل بالآخر كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة جاليسر ولذا احدثت النعامة **قوله** (حصل المخروط المستدير) اي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموما على قاعدته واما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالثلاثة الى وضع الاستقامة بل يصير المتحرك مع الضلع الثابت خطا واحدا

قوله والعبارة الظاهرة ان يقال الخ واما كانت ظاهرة دون عبارة للمصنف لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوده من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتعديده متوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتعويض الضلعين بالذكر فماله اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح بتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغي ان يفيد الاضلاع بالاربعة

والجسمان (كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبنى عليهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان لم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الاترى ان العدد المركب من الوحدتين التي هي امور اعتبارية بقاها احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في الباحث الهندسية بعلمها من زاولها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لذلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة في نفسه على ما ريد على جعل الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (واو اعتبر المركبات) في المقولات (واو اعلمها) (حصلت مقولات غير متناهية) اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجيات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير متحصرة في ذكره من انواعها بحسب التركيب الممكن فباين تلك الانواع تركب مثلا الاقسام الاربعة التي لا كلف يعضها مع بعض على هذا كان ينبغي ان لا تصد الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين مختلفين (و) لكنهم قالوا (الخلق اما اعتبارت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار واحدة) عرضت لجميع الشكل والون (بمجهتها) اي بضم تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقيح) يعني ان الشكل اذا قلن الون حصلت منهما كمية وحدانية باعتبارها بهما ان يقال للشيء انه حسن الصورة اوضح الصورة (وهما) اي الحسن والقيح يتصب الصورة (غير) الحسن والقيح (العارضين للشكل وحده او الون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل والون وحدة حقيقة متعاضا وان اكثروا بالوحدة الاستيعابية جاز اعتبارها في كل امرين بتجهمان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في عوارف الناس حيث عبر عنهما بالخلق ووصف الشخص بمجهتها بحسن الصورة وقبحها فلذلك عدتهما كمية واحدة وادرجنا فيما يندرج فيه جزوها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك تاكتفينا بها (الفصل الرابع) من فصول الكيف (في الكيفيات الاستيعادية) وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والامثال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالمراضة (واما) استعداد (نحو الدفع والاقبول) ويسمى قوة ولا ضعفا (كالصحاح) (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليس منها) اي من الكيفيات الاستيعادية كائنه تقوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهمة الصنعة) (وصلاية الاعضاء ثلاثا بتأثير بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وتشئ منها) اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستيعادية لان العلم والقدرة من الكيفيات التفسيرية وصلاية الاعضاء من الكيفيات الملوثة على ما مر

في المرصد الرابع

من مرصد الموقف الثالث (في القبول) اي المقولات السببية (وفيه مقدمة) ليسان انها

في سيات الكون

قوله (لا يعلم وجودها خارجا) ثبوته على كون الجسم متصلا في نفسه فانه اذا كان مركبا من اجزاء لا يتغير فلا مقدار الا في الوهم قوله (فان قيل الخ) يعني ليس مقصود المصنف ان ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العلم باحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصود انه لا كمال للنفس في علمها وان كان يقينا لان الكمال معرفة اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة قوله (ببراهين علم الهيئة) فانه يعلم بها احوال الاجرام العلوية قوله (كالمراضية) رجل مريض كثير القبول للرض والمراضية كونه كثيرا قبول المرض وكذا المصحاحية قوله (وفيه مقدمة)

قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات التفسيرية قبل هذا مبنى على ان الكيفية المستوعبة المسماة بالانفعالات والانفعالات والكيفيات التفسيرية المسماة بالملكة والاحمال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستيعادية اقسام من الكيف متباينة بالذات بمنتهى صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والافلا يتبع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات النفس من الكيفيات التفسيرية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستيعادية كما ذكرنا ان الون والاستقامة والاعتناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الابن تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء في المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسيية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجوده ماعدا منها (لوجوده الاول لوجوده)
 الاعراض النسيية (زعم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولا فلان) هذه الاعراض لا بد لها من محل ولاشك ان (محلها تصنف بها فله ايها نسبة) بالخلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (و يعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل ينصف بها فله ايها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها المسمى (الهانسية) هي انصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلو وجودها ايها نسبة ثالثة وهكذا وهنا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجراءه الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موضوعهما ومما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فالتقدم متقدم آخر وهكذا فالتأخر متأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه (الثاني لوجوده) النسب (اوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها هانسية منكورة (وهي لا تنحفي الوجود المتكسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد التقدم والتأخر) من اجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا الوجه (الثالث لوجوده) النسب في الخارج (زعم انصاف اباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه) له (فله) اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والتقدم لا يزول (وايضا) اي الاعراض النسيية (ضرار) والصواب كافي المحصل معر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يبعد دفعا للتسلسلات المذكورة (الزعم التسلسل ومن ثم اثبت امر اضيق منها) يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من رهاق التطبيق (واحجب الحكماء) على وجود الامور النسيية (بان كون السعد فوق الارض ومقابلته الشمس لوجه الارض) واما لهما من النسب (بما لعله ضرورة) اي نسبي بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فاضر واعتبار منبر اوله يوجد ولقال ان يقول ان ادعيته ان القوقية مثلا من الموجودات الخارجية معناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السعد موصوفة بالقوقية في الخارج فذلك

في سياتلوي

المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها قوله (لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) اي مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها او من عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التي الفصل الثاني مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست بيان عندهم لكنها قد تقدم في الابن فلما بحث نوع تعلقه به قوله (زعم التسلسل في الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت امورا اعتبارية ثابتة في نفس الامر لان اللازم حيث يكون مبدأ انتزاعها موجودا فيه لا وجودها منفصلة فان وجودها التفصيلي بحسب اعتبار العقل فانهم فانه قد نزل فيه بعض الاقدام قوله (المسمى) من ان وجوده للمكانات زائد على ماهيتها قوله (بل رابع ايضا) وهو تسلسل التأخرات قوله (مجتمعين) لمرورها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر قوله (حادثة) اي على تقدير وجودها في الخارج قوله (والتقدم) لما ثبت من ان ما ثبت قديمه اتمتع عدمه قوله (واما لهما الخ) زاده لدفع ما يترامى من المقتضى استدل على الحكم البكلى بالجزئي ولا يتوهم انه استدل بالاشتراف الناقص بل استدل بالحدث الحاصل من

قوله زعم التسلسل في الامور الموجودة قوله لا شك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقة لها تحقق في محالها بمعنى انصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقة وانه باطل كالتسلسل في الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف و برهان التطبيق اما يجري في الموجودات باشتاق الفرضين انما لتلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولادليل آخر يجري وهنا والاقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعلم بجران الإبطال في كل منها والدفع قاض بطلانه
 قوله تسلسل ثالث بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والزمان بالنظر الى الآخر
 قوله بما نلته ضرورة ان حل الضرورة على الباهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسيية من حيث هي نسبة وجود القوقية والمقابلة من حيث خصوصيتها فدعوى الضرورة حيث لا يشأ القول بالاحتياج للاختلاف في العنوان

لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان ز بدأ اعنى في الخارج وليس العنى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقيا بمصر فوقا للفوقية التي حصلت بعد المدم لا تكون عدمية والا كان في الشيء نفا وهو محال ويحسب عنه بان حصول الفوقية بعد ما تمكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها اعترضني كون جميع النسب موجودة في الخارج) اى هذه الدلالة تدل على سلب الموجبة الكلية (ومحتمل نقول به فان من الإضافات) والنسب (امورا موجودة في الخارج حقيقة انها اضافية) كالشوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها الإضافات) لا تخفى لها في الخارج بل (بمقتضاها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (في القسم الاول) من هذين (ينتهي عند حد) اى يجب انهاء الى حد لا يجوز (دون الثاني) ان لا يفتقد عند حد لا يمكن العقل ان يجاوزه وبفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد اتجهت تلك الدلالة والادفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في لاهية لا يقتضى اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الالهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الدلالة بكونه متفوضا بالان

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الالكون وفيه مقاصد سبعة في الاول المتكلمون وانكروا سائر الدولات السببية فقد اعترضوا بالان وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان مقتضى الحصول في الجوهر وذاات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيئ ذات الجوهر والحصول في الخير المسمى عندهم بالكون (ويعم قوم منهم) اعنى شئ الخال (ان حصول الجوهر في الخير مطل بصفة قائمة بالجوهر قسموا الحصول في الخير للكائنة والصفة التي هي علة الحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الخير وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين ههنا عندنا مابل اذ (حصول الصفة للشيء) متناه محصورها ثانيا لصيرته (فاذا فرض ان حصول الجوهر في الخير مطل بصفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر) فيان الدور والجواب ما فقدره (في المرصد الاول من هذا الموقف وهو اننا لنسلم ان معنى التام ماذكر به هو الاختصاص اتاحت (مع انه) ان سلم ان معنى التام ذلك فلان سلم لزوم الدور لانه (فد تكون ذات الصفة) لاقامها بالجوهر (علة

سبيل الكون

تبع الجريبات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بدهاء ونظر باختلاف الدواعي قوله (لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفا لنفسه توهم ان يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعى يستدعي وجود الذات عنده في الخارج لا وجود للانتزاع قوله (حقيقتها انها اضافية) لم يظهر قائمة هذه المقدمة قوله (بمقتضاها العقل) اى يعتبره ينتزع عن امور موجودة في الخارج ولولا الانتزاع لم تكن تلك الإضافات موجودة بل مبدأ انتزاعها كمية الواجب وقبلته وبعبئته وكالحلول والاتصاف قوله (عن بعض تلك الدلالة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقص انه لو وجد الان زعم التسلسل اما اولا فانه لا بد من محل يتصف به نسبة البياضلية وبمعد الكلام وامانها فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان اجابتم بانه لا وجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط قوله (لان تلك الصفة) اى قام تلك الصفة بتأيد عليه قوله لا قيامها لى ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبنى على ما ذكره الشارح في سابق (الحصول)

قوله ونحن نقول به فان من الإضافات الخ) اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير مجامع بدل على وجود تلك النسب ايضا اذ قل اتصاف اتصال بها وكذا معية الباري وقبلته وبعبئته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار متغير فخصيصه بما ذكره باعتراق الخلف والله يوجب البطان قوله حقيقتها انها اضافية) الظاهر انه لا دخل له في المقصود

قوله وقد يجاب عن بعض تلك الدلالة الخ) وذلك البص هو الوجه الاول وتقرير النقص انه ان كان الان موجودا وجب ان يحصل في غير وان كان بالتح فلا ين ابن آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيان التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الان ان يكون له اى آخر اذ الان انما هو الجوهر المضمرة وديان بين الثالث للجواهر هو الان اصالة واما الان التي فيان ثبوته لا يراض عند المتكلمين بناء على ان قيام المرض بطل عندهم بمعنى النتيجة في الصير وفي بحث لان الموجود من الان عند المتكلمين هو الان اصالة اعنى حصول الجوهر في الخير لا مطلق الان والالزم قياس المرض بالمرض وهم لا يقولون به وتوافق الاثنين في الماهية على تقدير تسليح لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسلسل ولا نقص فليأمل

قوله انه لا قد يكون ذات الصفة علة الحصول) فيه بحث لانه ان اردت ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة فلا وجه لانهما معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فانتزاعها حصول هذا للموصوف في المكان دون آخر ترجيح بالمرجح وان اردت انهما مع قيامها به علة وهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون لكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقيده الدور واجتنب الى الجواب الآخر

الحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (مطلابه) أي بالحصول (ملاذرو) قوله (و بمقابل)
 إشارة إلى ما وجد في نسخة أخرى من الأبرميين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة الحصول (ان
 توقف على التحيز) أي الحصول في التحيز (لزم الدور) لانه لا يمكن حصول الجوهر في حيزه بلك
 الصفة القائمة به سكان الحصول متوقفا على قيامها والمفروض ان قيامها متوقف على ذلك
 الحصول وهو الدور وورد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم
 من هذا ان توقف الحصول على قيامها بالجواهر (والا) أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول
 في التحيز (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجواهر (عن الملل) الذي هو الحصول
 في التحيز لانه لما لم يتوقف قيامها على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك
 الصفة قائمة بالجواهر خالية عن ملولها التي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز
 الانفكاك لا يوجب دورا ممتصا) وترى على ما في كتاب الأبرميين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر
 الوقوف عن الوقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون الملل وان عني بعدم
 جواز وجوده بدون الوقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والملل
 متلازمين مع كون الملل محتاجا الى ملته بالعرض كال مصنف (وهو) أي ما ذكره هذا القائل
 (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذ تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع
 الانفكاك من الجانبين وان لم يلزم دورا ممتصا الان ههنا امر آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام
 بان قيام الصفة بالشئ معادان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له
 فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولاً فلان لا يصح بذلك المعنى في هذه الصفة بل فيها ان قيام
 الصفة بالذات كونه بالجواهر اما ان يتوقف على حصوله في التحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق
 بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانياً فلان اتمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى
 فلا وجه لجملة جزأ لدليل آخر واما ثالثاً فلان هذا التوجيه اختيار للشي الاول وهو قوله ان عني
 بالتوقف وجوب تأخر الوقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقدا بطله

﴿ مسائل كوتى ﴾

من ان وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالوضوح يدلل قولهم وجد السواد فقام بالاسم
 فيجوز ان يكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول وان لم يكن لقيام مدخل في العلية واما
 اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يقتضي هذا الجواب لان وجود تلك الصفة
 مما يتوقف عليها وجود قيامها بالملل فيكون حصول الجوهر في التحيز لان التحيز التبعي موقوف
 على التحيز الاصل فيلزم الدور قوله (ولا يلزم الخ) وان حال القيام قوله (ان لم يتوقف)
 كان الظاهر من الشئ الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكنى المص
 بذلك واختار الشئ الاول ومنع بطلان التال لان اللازم صدور معنى استلزام كل منهما لآخر
 وليس بممتنع واما صاحب لب الأبرميين فقد اورد الاحتمالين وهى بطلان الملازمة على احتمال
 وبطلان التال على احتمال آخر حسماً لمادة الشبهة قوله (وهذا مردود الخ) يمكن ان يقال
 مقصود الوجه ان التزبد في التوقف مبني على التزبد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف
 على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص
 الناهية بالجواهر من غير حصول في التحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون التزم علة مستلزمة ويجتد
 يكون ما لا يستلزم واحد الا انه ترك في النصين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور
 من معنى القيام وذكر في الاخرى استفساراً او حجتاً اندفع ارد باوجه الثلاثة اما الاول فلان
 التصريح غير لازم لكونه مشهوراً واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت
 من ان المراد به توقف تأخر والتزبد مبني على تفسير القيام واما الثاني فلاته لم يجعل التمسك بمعنى

قوله وهو غير وارد اذا تأملت قول معناه
 ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى
 الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية
 ذات الصفة لا قيامها كما مر وانت خير بانه
 نصف ظاهر ومختلف لتوجيه تليذه الذي هو
 اعلم بمراده
 قوله اختيار للشي الاول الخ اراد بالشئين
 طرفي التزبد الذي قلناه رجحناه من كتاب الأبرميين
 واراد بالشئ الثاني المذكور ماذكرة المص بقوله
 وقد يقال الخ

قوله **فحينئذ لا نسلم أن حصوله (الخ) كيف وكما**
 أن نسبة المكان إلى الكائنات سواء تلك نسبتها
 إلى الأسكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في
 اختصاصه بكنة مخصوصة إلى اختصاصه
 كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص
 وما يقيد الثاني بقيد الأول فليتل
قوله أن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
 فسكون وإن كان مسبوقا (الخ) أراد بالسبق في
 المومنين السابق بالانصال والافلاجسم اذا تحرك
 من حيز إلى حيز ثم مثله إلى الحيز الأول يصدق على
 الحصول الثاني أنه حصول مسبوق بحصول
 في ذلك الحيز مع أنه حركة لاسكون وإذا سكن
 الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي
 هو سكون أنه حصول مسبوق بالحصول في
 حيز آخر وإن كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز
 ايضا أو قل أن أقصد بحصول سابق في حيز آخر
 غير ذلك والافسكون لكان أظهر
قوله فالحسكون حصول ثان في حيز أول
 والحركة (الخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم
 أن يكون تحصيله في الحيز قد يكون تقدير بإحدى الساكن
 الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان
 وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن يتقدم
 للحرك في أن انقطاع الحركة فلا يفتقر له
 بحصول ثان وإذ إن بعض المتكلمين قالوا بالحركة
 مجموع كونين في آئين في مكان واحد ورد عليه
 بأنه يلزم أن يكون الكون الأول في المكان الثاني
 بمرام الحركة والسكون معا ولا يتجزأان بالذات
 على أفهم اتفقوا على وجود الكون باتواء
 الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا
 القول عند من لا يقول ببقاء الأعراض مطلقا
 فاختارنا لأنكون ما ذكره المصنف من أن الحركة
 حصول أول في حيز ثان والسكون حصول
 ثان في حيز أول واعترض عليه على القول ببقاء
 الأسكوان بأنه يلزم أن يكون كون واحد بعينه
 حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما
 كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلزم ذلك
 لشيء على أفهامهم على أن اختلاف أنواع
 الكون بالاعراض الاعتبارية لا انفصولة
 المصنفة
قوله فهو لا يمتنعوا في السكون (الثالث الخ)
 وعلى هذا لا يلزم ما ذكره في طريق المحصر
 بل طريقه أن يقال إنه إن كان مسبوقا بحصوله
 في حيز آخر غير ذلك والافسكون ٥

هذا القائل بان عدمه لا يستلزم إمكان وجود الله بدون الملوك كإعتقاده عنه لالتصاق الثاني المذكور
 في الكتاب **في حيزه** على ما عتق به من أثبت الكون له الكائنة مع الجواب عنه أما التمسك فهو
 أنهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمختص) الذي هو الجوهر (نسبتها إليه سواء) فإن ذات
 الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما (حيز سكان) وإنما تقتضي حصوله في حيز (ما) مخصوص
 (بحسب ما يقارن من شرط بعينه) أي بعين ذلك الحيز الخاص وحصوله فيه فهناك أمران
 أحدهما الكائنة أعني الحصول في الحيز الخاص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو بعينه) أي
 المتعنى قسبته (إلى الحيز الخاص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو المتعنى وبين
 الحصول في الحيز أعني الكائنة المتعنى (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أي نحن نسلم أن
 نسبة الجوهر إلى الاحياز الممكنة على السوية وأنه لا يد حصوله في حيز معين من مقتضى خارج
 عن ذاته لكن (الكلام) في ثبوت ذلك المتعنى) وأنه ما إذا قلنا لا نسلم أن حصوله في الحيز ملل بصفة
 أخرى قائمة به معاملة بالكون كما يزعمون (فإن الحصول في الحيز الخاص) إنما ثبت له (عندنا
 بخلق الله تعالى) فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له (فالمقدد الثاني) أنواع الكون أربعة
 هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لأن حصوله) أي حصول الجوهر (في الحيز)
 أمانا يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا والثاني (وهو ما لا يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر) فمعنا لانه
 (إن كان) ذلك الحصول (مسبوفا بحصوله في ذلك الحيز) فسكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز
 آخر (غيره) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان
 ويرد على المحصر) أي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في أول الحدوث) أي
 حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا في ذلك الحيز
 ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب أبو الهذيل إلى بطلان المحصر وقال الجوهر في أول
 زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) وإباحه (أنه) أي الكون في أول الحدوث
 (سكون) لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما مثالان لأن كل واحد منهما موجب اختصاص
 الجوهر بذلك الحيز وهو خاص صفاتهما فإذا كان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو لا يلزم بينهما
 في السكون البت والمسبوقية يكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكناات اذ ليس فيها إلا لا كون
 الأول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) الزعم ذلك و (قال الحركة مجموع سكناات) في تلك الاحياز

في مسالكه

القيام خيرا لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسيره القيام فهو في الحقيقة تحمك معنى القيام كما في
 الصفحة الأخرى وأما الثالث فلأن ما ذكره من الوجه بأن المراد الإمام بحيث لا يرد عليه ما ذكره القائل
 لا أنه اختيار للشيء الأول وإثبات لللازمة إذ حاصل التوجيه أن التزويد في التوقف ومدحه مبنى
 على تفسير القيام والملازمة في الصين بينة **قوله** (لا يلتصق الثاني الخ) يعني مقتضى عبارة المتن
 أن يوجه عدم الورد باختيار ما هو مذكور في الكتاب وهو الشق الثاني في الباب بإعتار ما
 هو مذكور فيه أعني الشق الأول في الباب **قوله** (يعينه) إنما قال ذلك لكونه قريب الفهم
 اخذوا وإطلا **قوله** (في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو اليتبادر سواء كان
 سابقا على حيز آخر أو لا كالجسم الذي حصل في مكانه ولم يتصل عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق
 بحصول آخر سواء كان سابقا على حصول آخر كما إذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولا
قوله (فهو لا يمتنعوا الخ) فاقصم عند هم أن الكون في الحيز أن كان مسبوقا بالكون في حيز آخر
 بلا واسطة فحركه كذا ولا فسكون سواء لا يكون مسبوقا بكون أصلا أو مسبوقا بكون في ذلك الحيز في السكون
 لا يعتبر المسبوقية فالكون الواحد يجوز أن يكون سكونا وحركة باعتبارين كما يصيرح بذلك
 وهو معنى قوله فيلزمهم تركب الحركة أي المتعد من السكناات لا الحركة بمعنى الكون المتخصص

٢ قوله فيلزمهم ترك الحركة من السكتات

فان قلت يلزم من عدم اعتبار الباء والمبوقية
بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار
اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتعريف
لزم ترك الحركة المتعددة من السكتات على
عدم اعتبارها فيه ليس كافياً فيمت ما ذكره
الشارح يمتي على قولهم بمثل الحصول الاول
واشأن في الحيز الاول فكذلك في الحيز الثاني فيصح
انتزاع المذكور كاللافتي

قوله فان احد الضدين لا يكون جزءاً للآخر
قبل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل
آخر عليه صكيف والبلغة عند السواد
والباض مع انها بمقوماتها وقدم سبق ما فيها
فتذكر

قوله وذلك لان الخروج من الحيز السابق
عليه عين الدخول فيه) فالرجح الله هذا عند
التكليف لانهم لا يشتطون في الحركة ان يكون
في مسافة اذ اذا انتقل جزء من مكان الى جزء
آخر يلاقيه فيصنع الحركة فان قلت كلامه
ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون
وقوله سابقاً فيلزمهم ترك الحركة من السكتات
يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة
خساً للفتي قلت قد ذكر في شرح المقاصد
ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطة والتكليف بالنظر الى الاول
قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول
في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات
متعاقبة في احوال متلاصقة وبهذا ظهر وجهاً
جسطهم الحركة نارة بمجوع : والسكتات ولاء نفس
السكون والزام في هاشم وابعاه تركب الحركة
من السكتات نارة وكون الكون الثاني حركة
اخرى

قوله وايضاً يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل
الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين
في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان
الثاني والكون الاخر في المكان الاول يكون
توجيه هذا الاعتراض انه لو تمثل الحصول
الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول
الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي
كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يبق له
احد

قوله الا ان يعتبر في الحركة الخ) قبل فكذلك
فيصير الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر ؟

(قال قيل) و : ايصال ما انترمه هذا القليل (الحركة) لساك انها (ضد السكون فكيف تكون)
الحركة (مر كيه مند) فان احد الضدين لا يكون جزءاً للآخر (قلنا) فرد هذا الايصال ليست الحركة
والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما
اذا لا (وما طرح الى الحيز فلا يتناقض فيهما) اي الحركة الى الحيز (نفس السكون) الاول
(فيه) وذلك لان الخروج من الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اي الكون الاول فيه
(مما لا يكون اثني فيه) لما من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اي الكون الثاني فيه
(سكون) بانفاق (فكذلك هذا) اي الكون الاول لان المتكلمين لا ينفقان قال الامدي ذلك الاشتراك
لا يوجب التمسك لان التمسك ليس قد يشتركان في بعض الصفات ولا ينسب ان ما ذكره اخص صفاتها حساً
(و) ايضاً يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة من الكون الاول وهو حركة) بانفاق (وكذا الثاني
قال الامدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند فقهي جوابه وادار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان
يعتبر) اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول
في ذلك الحيز) ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني
حركة لانه مسبوقة بكون آخر في ذلك الحيز) ويكون الكون الاول حركة من الكون السابق مع كونه
سكوناً في هذا المكان والحاصل ان لا يعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول
زمان الحديث سكوناً وتلزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكتات لكننا نعتبر في الحركة علم
المسبوقية بالكون في ذلك الحيز) ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا
ان يكون الكون الثاني حركة وانما جعلنا عبارة الكون على اعتبار الامر في معاني الحركة اذ لو جلت
على اعتبار الاول فقط لظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحديث حركة ولا فائدة له
ثم ارد على (واه اشكالاً بقوله (حينئذ اي حين اعتبر في الحركة ما ذكره انتدفع ذلك الاشكال لكن
لا تكون الحركة بمجوع سكتات) لان الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة

❦ سياتي ❦

فانه لاجز له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء قوله
(فان احد الضدين الخ) لان للضدين لا يد ان يتعاقبا على محل واحد فان كان احدهما جزءاً محمولا
على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه احدهما والحصول على الشيء محمول عليه ذلك الشيء
اذ كل الجس متعارفا وان كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحصل عليه الجزء
حينئذ غير ما يحصل عليه الكل وبما حررنا تدفع ما قيل انه لم يتم على استصحابه دليل بل هو متحرك
استبعاد وانه يستقصي بالية فانها ضد السواد والباض مع تقدمها فالبيض الذي هو جزء
وهو المنسوب الى الحيز الذي هو ضد الغلبة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد قوله (ان يكون
الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق قوله (الا ان يعتبر
الخ) فالسعة على هذا الكون في الحيز ان كان كونا اول في مكان ثان فحركة وان السكون فالكون
الاول في المكان الثاني من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكوناً
وليس مماثلان من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال
الثاني والى ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ) وبما حررنا
ظاهر ان ما قيل ان الكلام الزماني لم يقل بمثل الحصولين وان الكون الثاني سكون كما يستلزم
كون الاول سكوناً كذلك كون الاول حركة فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشيء كاللافتي قوله
حتى يكون الكون الخ) غايته لئلا يلاقي قوله (ولا نكتفي الخ) نمتير في الحركة بمجوع
الامر ونقول الحركة الكون الاول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الاول
في المكان الاول قوله (حتى لا يلزم الخ) غاية لقوله نمتير في الحركة لقوله ولا نكتفي كما توهم

٢ معبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني

في الخير الاول دون الحصول الاول واصاحه
ان الكلام الزايم ان يقول بمثل الحصولين
تو بان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول
بذلك فلا يتبعه حيث لا جواب المذكور

قوله ولا يتكفى بغير من كونها مسبقة
(الخ) فيه بحث ان قد سبق ان مرادهم بالسبق
السبق بالانفصال فيكون بغير من عدم لزوم كون
الكون الثاني حركة

قوله وهو مردود بانهم يدعون (الخ) فيه
بحث لان هذا اعبار لو كان وجه قول المصنف
وحيث لا يكون الحركة مجموع سكتات ان الكون
الثاني سكونا وليس جزاء الحركة والظاهر ان
معنى قوله وحيث لا يكون الحركة مجموع سكتات
ان لزوم كون الحركة مجموع لسكتات والتمسك
بما كان مبني على لزوم ذلك لقولهم بمثل
الحصولين بان كون الثاني سكونا يستلزم كون
الاول كذلك على ما تحققت في عالم قولوا
يكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا فيها
عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الخير مع امثال
الكون الاول وهو حركة بالانفصال اعترفوا بطلان
ذلك اما بطلان التثايل كما نقله من الاعدى
او بعدم وجوب اشتراك المتأين فلا يلزمهم على

هذا ان يكون الحركة مجموع السكتات مع اعترافهم
بهذا الزوم وبالجمله خلاصة الاشكال الذي
اورد ان الجواب المذكور لا يتأني من جانبهم
وهذا كلام حتى لا يرد عليه قوله وهو مردود
الخ غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى
مساعدة فندبر

قوله وليس جزاء حركة اصلا الظاهر ان
هذا انما هو اذا انعدم السكتان في الآن الثاني
والا فاذا حدث جوهر في جزء ثم اتصل منه
الى حيز يليه وانعدم فيه الحركة مجموع الحصولين
عند من يقول بتركيب الحركة من الاكوان
فانهم

قوله متضاوت في مراتب البعد يجوز تعلق
التفاوت بالتقرب ايضا وان خصصه الشارح
للبعد التقرب لافراد العبارة وان جاز توجيهه
للبعد لكل منهما

قوله ويصحح ان المجاورة عين الاجتماع
تقد بمثل المجاورة التي ذكرت ببدار بينها معنى
زائفر غير الذي ارد بها ههنا ولذا فسرها ٢

وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكتات لان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة
وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكونا عندهم وليس جزءا للحركة اصلا (والتمسك) في ان الكون
في اول زمان الحدوث سكونا اوليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا
كان ذلك الكون سكونا وزم تركيب الحركة من السكتات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز
كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق يكون آخر في ذلك الخير لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة
بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السكتات فان الكون الاول في المكان الثاني
اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذلك الدخول
فيه (واما الاول) وهو ان ينبر حصول الجوهر في الخير بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن
ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والاقتران) واما فلما استبان
التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلا (اي كان خال عن الخير) (عند التمكنين)
فانهم يجوزونه (فالاتحاد واحد) لا يتصور الاعلى وجه واحد هو ان لا يمكن لتخلل ثالث بينهما
(والافتراق يختلف) على وجوه متوقعة (فخرق و) منه (بعدم تفاوت) في مراتب البعد (و) منه
(بمجاورة) جعلها من اقسام الافتراق ويصحح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل
(جزء) اي جوهر بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) بما فانه غير جزاء عندهم لما
من ان العرض الواحد لا يقوم بشئين لادنى ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم به حاسما
والا لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اي لان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر
فانهم اي المتكلمين (لا يشئونه) اي الوضع وبشيون الاجتماع (فالجوهران) التمتك (كل) منهما
(لما اجتماع بالآخر) قائم به فهد ك اجتماعان متحدان بالمادية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي
ذكرناه (قائه بما ذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلاعية منهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم

٣ مباحث الكون

فان قائمه ما ذكره بقوله اذ دللنا على اعتبار الاول فقط **قوله** (وهو مردود الخ) قيل
الظاهر ان معنى قوله وحيث لا تكون الحركة مجموع سكتات لزوم كون الحركة مجموع سكتات
والتمسك لما كان مبني على قولهم بمثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول
قائم بقولوا يكون الكون الثاني حركة بان يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الخير مع انه
مثل الكون الاول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا بطلان ذلك المعنى اما بطلان التثايل
كما نقله من الاعدى اولعدم وجود الاشتراك في المتأين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع
سكتات مع اعترافهم بهذا لزوم وبالجمله خلاصة الاشكال الذي اورد ان الجواب الثاني لا يتأني
من جانبهم لتفاوت لقولهم بتركيب الحركة من السكتات وهذا كلام حتى لا يرد عليه قوله
وهو مردود انتهى ولا يخفى الدفاع عما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول والثاني من حيث
الاجزاء الاختصاص بالخير الثاني لا يستلزم تماثله من حيث ايجابه الخروج من الخير الاول حتى يلزم
ان لا يكون الحركة مركبة من السكتات **قوله** (وليس جزاء حركة اصلا) اي اذابق ذلك
الجوهر في ذلك المكان او لعدم في الآن الثاني بخلاف ما اذا اتصل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع
الكونيين حركة عند من يقول بتركيب الحركة من السكتات **قوله** (اي لا يتصور الخ) ليس المراد
انه واحد شخصي وهو ظن ولاه واحد نوعي لمسيحي ان الاكوان كلها نوع واحد **قوله**
(في مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف واشارة الى ان التفاوت في البعد
عين التفاوت في التقرب **قوله** (جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون
اجتماعا في تقسيم المجاورة فيوسا في المقصد الخامس بقوله اي الاجتماع اشارة الى ان هذا غير ما
سبق **قوله** (والا لم يكن واحدا حقيقة) لما تقرر عندهم من ان انقسام لكل يستلزم انقسام

بتعريف ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **﴿ المقصد الثالث الكون ﴾** اى الحصول في الخبر (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعه) على رأى المتكلمين موجودة (اذا حاصلها كما علمت) من وجهه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد في الحقيقة (والمبررات) التى بها تميز تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (نحو كونه مسوقا بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على رأى (او غير مسوق به) اى بكون آخر على معنى انه لا يميز بكونه مسوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخطئ ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولاشبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما يشانه ان يكون متحركا) فالجولات لا توصف بالسكون الذى هو امر عديم عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (نتيجه * اذا قلنا ليس في الخارج الالكون والافصول المبررة المذكورة (امور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (كان تسميها) انواعا مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات مختلفة لا توجد اختلاف في الماهية (بل) وبما لا يجب ايضا اختلاف في الهويية الشخصية (اذ الالكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يصف باجماع ولا افتراق مادام منفردا (واذا خلق) الله له في بعد ذلك (معه غيره عرضة له والكون) الثابت له اولا بقى (بحاله) لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته **﴿ المقصد الرابع ﴾** فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم (من مكان الى آخر) فاعترفوا لهي حركة الجوهر الفاعلة منه (لانها قد فاوت احيازها) واختلوا في (الجواهر (المتوسط الباطن) منه (قيل متحرك) والا كان ساكنا اذا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس يساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانكسار) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحموس خلافه (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في جزء الكل وهو) داخل (في جزء الكل) فيكون متحركا به ايضا (وعند تخرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى من جزء الكل (الى) جزء آخر (اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن جزءه) فيكون هو ايضا متحركا (وقول) الجوهر المتوسط (غير متحرك) جزءه الجوهر المحيطة به) وانما لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستمر في جزءه فلا يكون متحركا (والا لاون) القائلون بكونه متحركا (حملوا) اى جعلوا جزء الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط هو بعض من جزء الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فلا اختلاف راجع الى تفسير الجزء كما صرح به (وكذلك اختلف في المستمر في السقينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجواهر المتوسط

﴿ سياتى ﴾

الحال بناء على نفي حلول الطرباى كما مر قوله (بشهادة الحس) اى العقل بحكم وجوده بشهادة الحس سواء كان محسوسا بالذات كما هو رأى البعض اولا كما هو الصحيح قوله (على معنى انه لا يميز الخ) لانه معنى انه يعتبر فيه عدم السبقية والالم يكن الكون الثانى سكونا قوله (لانها قد فارت احيازها) لما فارقها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التى هي بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها قوله (ولانه) اى الجوهر المتوسط الخ (ليس من قبيل قياس المسواة كازى من ظاهره حتى يتقرر عليه بان الدخول للسطح في المحيط بل ماله الى الشكل الاول وهو ان الجوهر المتوسط داخل في الثنى) الحاصل في الجزء وكل ما هو داخل في الثنى الحاصل في الجزء حاصل في ذلك الجزء فالجواهر المتوسط حاصل في ذلك الجزء قوله (فلا اختلاف راجع الى تفسير الجزء) لانه لا يلائق له بعد ما تقرر ان الجزء عند المتكلمين هو البعد المفروض لاسيما لهذا الاختلاف المهم الا ان يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف قوله (وكذلك اختلف في الخ) اى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما محيط به بخلاف

٢ بقوله اى الاجتماع على ان الجسورة بمعنى الاجتماع مقول من كلام الشيخ الاشعرى والمعتزلة
قوله والالم يكن داخل حقيقة قد سبق في بحث الجواهر فلهذا لم يعرض له
قوله وجوده ضرورى بشهادة الحس شهادة الحس البصرى بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يخلل حصره في الالوان والاضواء على المشهور
قوله على معنى الخ اى لانه على معنى انه يشتر فيه عدم السبقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والالوان ان لا يكون الكون الثانى في المكان الاول سكونا مع انه باطل بالانفاق
قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الفاعلة اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان الجواهر السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجواهر في السفينة المتحركة بناء على ان الجزء ما اعتد عليه نقل الجوهر فالتلون بسكون الجواهر الفاعلة ايضا كما لا يخفى
قوله فلا يكون متحركا وحديث لزم الانكسار على هذا التوجيه بين البطان ولذا لم يعرض له

وقيل محرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيطة) اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئا من السطح المحيطة به (والحق أنه نزاع لفظي يعود الى تعريف الحيز كانه تلك التي) أنه فان فسر بالمد المفروض كان المستقر في الهيئة المحركة مخرجا كالجوهر المتوسط المخرج كل منهما حينئذ من حيز الى غير آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مقارنا لغيره أصلا * وإما المستقر المذكر فإنه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز باعتد عليه نقل الجوهر كالجواهر المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مقارنا لكانه أصلا * الصورة (الثانية) فإن الاستاذ ابواسحق (اذا كان الجوهر مستترا في مكانه ونحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة في جهة (بحيث تبدل المتحاذة بينهما) (فالمتحرك في مكانه) (متحرك والم) على هذا القول (ما زادحرك عليه ، أي على الجوهر المستقر (جوهر كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) متخالفتين (في حادثة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالتزام الحركة قسمين قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يتم في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول به المكان عنه) كافي الصورة التي فرضتموها (وشهدا التكرار عليه) أي على قول الاستاذ (ولا معنى له) أي الانكار وتشريده (لأنه نزاع في التسمية) فإن الاستاذ أطلق اسم الحركة على الاختلاف المتحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالزمه أن كان جماعة أطراف اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكتات بل كون الحركة من المثل الأدل عين السكون في المكان الثاني فالزمهموا والتخالفون له بطلان قوله على القسم الاول ولا شاحة في الاسطلاحات * المقصد الخامس * اتفق القائلون بالاكون أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة حواهر) ملائمة له (من جهة الست الاما نقل عن بعض المتكلمين) (من أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذروا من لزوم

﴿ سياكوني ﴾

الصورة السابقة فإن الجواهر الظاهرة قد خرج من احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق في حركتها **قوله** (كالجواهر المتعارف عند الجمهور) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان **قوله** (أطلق اسم الحركة الخ) لأنه اصطلاح على ذلك بل لأن الماهية التي وضع لفظ الحركة بانزائها هي تبدل المتحاذات سواء كان مبدأ التبدل فيه أو في غيره فلا ريد ما في شرح المقاصد من أن كونه نزاعا في التسمية ليس على ما ينبغي لأن ما ذكره الاستاذ في بيان الحيز أو الحركة أنه هذا أو ذلك ليس اصطلاحا منهم على أن نتيجة اسم ذلك والآن كان نتيجة من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع الصفات بأرائها وثبات ذاتياتها بعد تصورهما بالحقيقة حين الحكم بأن هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن **قوله** حذروا من لزوم تجزيه (وقد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لكأنه اذا ملاقات كل منهما الآخر ببعضه لكأنه انما انطبق احدهما على الآخر بحيث انصبا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منه ذلك البعض والزم الثاني

قوله فإنه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة (الخ) يعني هو متحرك لأن مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر فإما ما في الباب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو اعتد عليه فيكون مخرجا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومخرجا بالعرض ان اشترط كما يجب تفصيله في اخر ما بحث الابن على رأي الحكماء

قوله فإن الاستاذ ابواسحق اذا كان الجوهر مستترا في مكانه (اراد بالكان البعد الموهوم أو المعتد عليه بشرط ان لا يصيرك **قوله** وقسم لا يزول به عنه (الخ) فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

قوله لأنه نزاع في التسمية) قال في شرح التماس وما ذكر في الوافق من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لأن ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة أنه هذا أو ذلك ليس اصطلاحا منهم على انما نتيجة اسم ذلك الحيز والامكان لجملة من المسائل العلمية والاعتدال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع الصفات بأرائها وثبات ذاتياتها بعد تصورهما بالحقيقة حين الحكم بأن هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

قوله حذروا من لزوم تجزيه (وقد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لكأنه اذا ملاقات كل منهما الآخر ببعضه لكأنه انما انطبق احدهما على الآخر بحيث انصبا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منه ذلك البعض والزم الثاني

بحر: به وهو مكاره (و انكار (المحسوس) فان الحس يشهد بالتلاق بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يكن التلاق من جميع الجوانب كيف يتصل منها الجسم الطويل الرقيق لا يكون هناك الاجزاء مبنوثة على ملائقة ولا يمكنه التلاق (و انفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المتصلة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاخرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللها ثالث كامر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بجزءه بل هو امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) معاده من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده من غيره فينفران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسه غير المجاورة بل امران) زائدان على المجاورة (بقدر المجاورة) ويحدان حق بينهما (و) قالوا ايضا (البائنه اى الاتزان) القسر بمقتدم (ضد المجاورة) التى هى شرط للتأليف (ولذلك تنافى) المايه (التأليف) لان ضد الشرط تنافى الشرط (لانه ضد) اى لان المايه تنافى ويل (الاختراق ضد التأليف) ثم قال الشيخ (وحده (المجاورة) الفاعه بالجواهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاورة (واما المماسه والتأليف فيعبد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤلف معه والمماس (فهنا) اى فيما اذا احاط بالجواهر الفرده من الجواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) اى المماسات الست (تحده من كون سابع يخصه بجزءه) وقالت المعتزلة المجاورة بين (الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس) تولد تأليفاً) واحدا بينهما (فاما بينهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر ممسمة من الجواهر فقبل يقوم بالجواهر الستة تأليف واحد فانه لما لم يندقيهما بجوهر فلم يندقيهما

سؤال كوتى

ملافة من غير التقسيم على ملافة التقسيم فتدبر فانه قد قيل (و انكار) اشارة الى ان تدبيرة المكاره باللام بشعنين معنى الانكار **قوله** (فان الحس الخ) اى العقل يبدئون الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاق واما قلنا ان الحاكم هو العقل بناء على ان التلاق ليس من المحسوسات بالذات **قوله** (وهو مانع) اى عدم التلاق المفهوم من قوله من ذلك مانع من تأليف الاجسام **قوله** (كيف يتحصل الخ) ان اراد عدم حصول الطول والرض والعرق في نفس الامر فلم يكن على القول بالملافة ايضا يلزم ذلك بوجود الفواصل بين الجواهر وان كانت متلافة ولذا انكر التكلون المقدار وان اراد عدم الحصول في الحس ثم فانه اذا كانت مشروطة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استنزاع حركة الآخر فقيه انه يتصور ان يكون ذلك لارادة الفاعل المتخاض من غير ملافة بينهما **قوله** (بل هما امران زائدان الخ) يعنى ان هناك امور ثلثة احدها المجاورة والاجتماع وهو من قبل الكون وثانيهما ماسة احدها الآخر وهو الاضافة المتربة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منهما بحيث يستلزم حركة احدهما حركة الآخر وهو مقرب على المماسه **قوله** (حقيها) عقيباً ذائياً لازماً **قوله** (ضد المجاورة) لكونهما وجوديين يتبع اجتماعهما لذاتهما كالحركة والسكون **قوله** (واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع الثلاثين بخلاف المماسات واثايفات فانها من قبل الاضافة تعدد الاطراف وبخلاف الكون التخصيص للجوهر بجزءه حال الانفراد فانه بخلاف الاجتماع لكونه سكوناً لا يمكن اجتماعه معه **قوله** (اى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من الثايفات لا الى الالفات لانه مختص للجوهر بجزءه دون التأليف **قوله** (كون سابع) اشار بهذا الوصف الى ان الكلام في جوهر خلق محاطاً بالجواهر الستة لاقى جوهر خلق منفرداً عنه احاط الجواهر الستة فلن الكون التخصيص له مقدم على الاطالة فلا يكون المايه مختصه بجزءه **قوله** (فيما اذا تألف الجوهر) اى الرطب

قوله فان الحس يشهد الخ (اى الحس الحاصل بالحاصل بواسطة احساس التلاق بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لانه احس بملافة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

قوله التأليف والمماسه غير المجاورة (فيه بحث) اذ لا دليل على كون المماسه غير المجاورة وفاته لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قال الاستاذ ابو اسحاق (وبمثل هذا صبر الى ان الامر بالشيء ففى) من اضداده وان انتهى عن الشيء امر راجعه عنداده

قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحداً الخ (فيه بحث) لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة بجواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو عامر ولا فرق بين المجاورة والمماسه في ان كلاهما يبنى بعد استيفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسه محكم

قوله اى المماسات الست تحده الخ (ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن الالفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسه لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مقترناً بتخصيصه بجزءه الى كون تخصسه به وهو بعد الانضمام مختص به فكان مقترناً الى كون تخصسه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسه مخالفة للكون التخصيص بالغير فحالة الانفراد كما عايناه من الحكم الذى يوجب عرضاً لا وجهه خلافة ولهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والمعلول واحد منها في حكم الآخر لمخالفته حتى ان القدرة لا توجب كون ممتلئها عللاً ولا امر بها وكذلك العلم لا يوجب كون محبة قادراً ولا امر بها كما في ابتكار الافكار

قوله اى فيما اذا احاط الخ (لم يبدل ههنا) اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن قبل هذا لان قوله وقبل ههناست تأليفات مانع عنه ولا نه يلفو هذا التفرع حيث دعى قوله فهنا تأليف واحد لانه عامر حياً ولا

يا كثر إليه اشار بقوله (فهنا) أي فيما إذا اساط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد
 وادحاز قامة بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل) هنا (ست تأليفات لاسبع حذر من أفراد
 كل جزء) من الجواهر البنية (تأليف) على حدة (وايطلوا) أي اطل على هؤلاء (وحدة التأليف) التي
 ذهبت إليها الطائفة الأولى (بأنه) قد صرح أن البنية مضادة لشرط التأليف أعني الجواهر تكون متوافقة
 ولا شك أنه (يؤول بمبينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (منه) أي مع الجواهر الساط بها
 (وتأليف الحسنة منه) بقوله (غفله) التقدير انما يطل غير ما يطل منسورة (لإستحالة ان يطل
 التأليف الواحد من وجد دون وجه (وقال الأستاذ) أبو إسحاق (الماسة) بين الجواهر (نفس الجواهر)
 بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور للماس (منسورة فللبنية) على رأيه (ضد لها حقيقة)
 وذلك لأنها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة تعين الماسة والتأليف على أصله فتكون البنية عند
 الماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (إذا ضح جوهر بغير) أي إذا حصل فيه (توارد
 عليه بمسامات ومجاورات) من جواهر (آخر ثم زلت) تلك الماسات والمجاورات منه فالكون) الحاصل
 لذلك الجوهر (قبل وبعد) أي قبل الماسات وبعدها (واحد لم يغير) ذاته ولم تعدد (وأما تعددت
 الأسماء بحسب اعتبارات) فإن الكون الحاصل له قبل انفعال الجواهر إليه يسمى سكوتا والكون
 المتجدد له حال الانفعال وإن كان مثلاً للكون الأول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة وماسة والكون
 المتجدد بعد زوال الانفعال يسمى مبينة والاكون المختلفة على أصله ليست غير الاكون الواجبة
 لاختصاص الجواهر بالأحياز المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضي (أقرب إلى الحق) بل على) أصول
 اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) الخصوصية لتقيام عرض من الأمراض بجمعه ومن اشتراح أن يكون
 الجواهر ومقامه مؤثراً في حكم جوهر آخر لأن حكم الجواهر يتمتع ان يستغاد مالمس فأما به سواء كان
 مبيناً له أو غير مبين وانقص المصنف على حكاية هذه المذاهب والنتيجة على أن قول القاضي أقرب إلى
 الصواب بل تعرض للموارد الأمدى من تيقظاتها لا يهمل مادة تنضيق الارتاقات (فروغ) على أصول
 اصحابنا في الاجتماع والافتراق (الأول الجوهر الفرد) المفرد عن غيره يتصور (لهت مسامات معينة)
 لأن ما ماسة لا يكون الامتصاص (وضدها) أي ضد تلك الماسات معينة (ست مبينات غير معينة)
 لأن ما مبينة من الجواهر غير معين فإن ضم إليه جوهر واحد كان فيه خمس مبينات غير معينة مضادة
 لخمس مسامات معينة وعلى هذا الصواب ضم إليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا) إذا كانت المبينة (قبل
 الماسة وأما) إذا كانت (بمدها فقال) الشيخ (في قول بضاده) أي بضاد الماسات الست المعنية (ست
 مبينات غير معينة) كما في القسم الأول (و) قال (في قول) آخر بضاده (ست) من المبينات (معينة هي)
 المبينات (الطائفة على الماسات) المعنية قال الأمدى (هذه مبينات) من الشيخ (على أن الماسة) وكذا
 المبينة عرض (غير الكون) الخصص الجواهر بجمعة كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لا يجوز أن يكون

❦ مباحث الكون ❦

قوله (أي فيما إذا اساط الخ) يعني ليس المشار إليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من
 القرب لأنه حيث يتكون الحكم يكون التأليف واحداً مكرراً قوله (وإذا حاز قبله الخ) مستدرك
 قوله (حذر من أفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما قوله (ضد لهما) أي المجاورات والتأليف
 كما يدل عليه جواب السارح للمجاورة والماسة كما هو مهمه بظاهر العبارة والمجاورة عند الاستاذين
 الماسة قوله (والكون المتجدد) أي يجب بتعدد الاعتباران قديماً له الاكون أو بحسب الذات
 أن قلنا بسم شأنه قوله (من عدم اشتراط البنية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة
 والماسة حال أفراد الجواهر وإن لم يحصل له الاعتبار الذي يطلق عليه تلك الأسماء قوله (ومن
 اشتراح الخ) فلا يمكن أن يكون الجوهر الماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بمصولي
 وصف الاجتماع والماسة والتأليف بجوهر آخر ماس به قوله (هذا بله الخ) لأنه جعل

قوله والكون المتجدد بعد زوال الانفعال يسمى
 مبينة (أطلاق التجدد وإن كان مذهب القاضي
 أن الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد الماسة
 هو الكون الحاصل له قبلها بينه باعتبار
 تعدد الاعتبار المقارن الصحيح لتسمية مبينة
 أو باعتبار تعدد الأشكال ولا يتأق الواحد تعصب
 العرف وبهذا ظهر وجهه أخلاقي التجدد
 والمبينة في الكون الحاصل حال الانفعال
 وإن كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين الكون
 الأول

قوله من عدم اشتراط البنية الخصوصية)
 لا يميل على قرب مذهب القاضي من الحق
 بناء على أن الأصل عدم تعدد الاستسكان
 فإلما يدع ضرورة إلى القول بعدم لإبصار
 إليه لم البنية الخصوصية إذا اشتطت وهي
 تختلف في تلك الأحوال تعددت الاكون أيضاً
 ضرورة وأما إذا لم يشطط لم يلزم التعدد لأن
 أي عرض قائم به كسبها قيامه بجوهر فرد
 قوله (ومن اشتراح أن يكون الجوهر الخ)
 فلا يطل الجواهر التوارد ولا ماساتها ومجاورتها
 بحكم الجوهر الأول أعني كونه الأول المعنى
 سكوتا

قوله قال الأمدى هذا بناء على الشيخ على
 أن الماسة عرض غير الكون) فيه بحث لأن
 التفصيل المذكور منه الأمدى في الفصل
 الثامن الذي عهده لبيان بقية أحكام الاجتماع
 والافتراق على أصول اصحابنا من الأستاذ
 أبي إسحاق فقول السارح قال الأمدى هذا
 بناء على الشيخ محل نظر وتأمل إذ المتبادر من
 الإطلاق هو الشيخ الأشعري اللهم إلا أن قال
 هذا بناء على أن الأستاذ ينظر من الشيخ
 وإن لم يكن هذا التعليل كورا في ابتكار الأفكار
 أو بناء على اعتناء مذهبه بما ذكره فها هو معنى
 للكلام أحدهم ما هو معنى الكلام الآخر ولا يخفى ما فيه
 من التعسف

مألوه من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائداً الى السميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثاني)
 الجوهر (التوسط بين الجوهرين) انكائين في حيز بينهما حياز (فما يقرب من احدهما بعد عن الآخر)
 بلا شبهة (فقال الاصحاب يقرب من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد
 يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بل يحرك الآخر الى جهة حركته بمقدار حركته فيقال
 ما ظاهراً الاصحاب (الله ان يراد) اي يكون مرادهم بما ظاهراً (ان الكون واحد) اي الكون الموصوف
 بالقرب من الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس غداً) على الكون (هي المبانيّة
 والمجاورة فيكون النزاع اقل) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما يختلف هو الاعتبارات
 ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآدمي اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين
 الجوهرين فلا شك انه قريب من التضمين ويبعد من الآخر فقال الاصحاب يقرب من واحد هما
 عين يبعد من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد
 الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل يقرب من القريب قال وما ذكره الاستاذ من
 على ان البعد هو المبانيّة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مبانيات لست جواهر
 فاذا جاور جوهراً فمستدزالت مبانيّة واحدة وبقيت خمس مبانيات على ما هو اصله والحق ما ذكره
 الاصحاب فانه من على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف السميات كما ذكره القاضي * الفرع
 (ثالث الجوهر) الفرد (اذا ما ضم) جوهراً آخر (من جهة فهل يقال انه مباني) لذلك الجوهر الآخر
 (من الجهة الأخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (المسلم) حصول (المبانيّة) في تلك الجهة الأخرى (حيث قد
 لا) بل قال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمبانيّة (من تلك الجهة) الأخرى (حيث قد
 اي حين هو ماس له من الجهة الأولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المبانيّة امكان المماس في تلك
 الحالة فخلق هو الثاني وان لم يمتزق فخلق هو الأول * الفرع (الرابع يجوز المبانيّة والافتراق في جهة
 جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبطلت وزالت تركيبتها بالكلية (وقول
 لا) يجوز (اذ لا يجوز المجاورة) بين الكل ولا بد في المبانيّة من امكان المجاورة قال المصنف (ويكنى) يعني
 في الوصف بالمبانيّة (جوارها) اي جوار المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز انما المتبع
 هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذي حداني) وبني (على ايراد هذه الابحاث امر ان)

❖ سياتكون ❖

المماسات الست ضد المبانيات الست والتضاد انما يكون في الامور للوجود ولو حمل التضاد
 على الثاني ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جارياً على تقدير ان يكون الاختلاف عائداً الى السميات
 وانما زاد الشايع قوله من الشيخ مع ان الآدمي نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء
 على ان المبانيّة والمبانيّة عرضان غير الكون فالظاهر ان يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ
 ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآدمي الفصل المشتمل على ذلك التفصيل
 ببيعة احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا لا على الاستاذ وان كون المبانيّة والمبانيّة عرضين
 غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيأتي من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما قلناه سابقاً بقوله ثم
 الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع اي غير الكون الاصول على الافراد دونها قوله (عائداً الى
 سميات) اي الاعتبارات التي ترجع اليها السميات قوله (قال الآدمي الخ) يعني ان ما ذكره المص
 مخالف لما ذكره الآدمي في تصوير الفرع الثاني حيث صور الآدمي في الجوهر الثالث التضمين الى احد
 الجوهرين لاقى الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفي كون المبانيّة
 والمجاورة زائداً على مذهب الاستاذ فان الآدمي نقل ان الاستاذ قال يست مبانيات زائداً عن جعل النزاع
 لفظاً فان بيان الآدمي يدل على انه منى على وحدة الكون ونفي كون المبانيّة وانضمامها وجعل
 ما ذكره الاصحاب حقاً قوله (كما اذا تبطلت) الصواب انما استدبرت اذ لا مدخل للتبديل في حصول

قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى
 القريب الخ) بان يشتمل البعيد الى ان يشتمل
 هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المتضم اليه بحيث
 لم ينضلاً

أحدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبها اليه في حقيقة الاكوان تسلسلا تمثيل لتحقيق (اليها) اي الى حقيقة الاكوان (بماذا اواجه من اوزامها) واحوالها يعني انه اذا صرف الاصطلاح لم يقع الخط في المسائل النبية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها لم يتوصل اليها معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابتها هذا اعوازها) اي لهذه البحوث (قصور) فيه (والا فلا يجدى) الباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما يتوقف هي عليها (زيادة طائل) فائدة (ولولا هاتان الفاتتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأب الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالابحاز الفطاطلها ومقتضى المقام (وادكر) اي احفظ وتذكر (هذا العذر) الذي مهدت له ههنا (لدى ما عسى يترعرع عليه) من قبيل هذه البحوث (في غير هذا الموضوع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عني لا تملك) اي لولمك (المقصد السادس) من يجعل الماسة كونا قائما بالجواهر كالغاضي واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المتضمنين فرضا (اما ان يوجبا تخصيص الجواهر بغير واحد او بجزئين والاول اجتماع الثنتين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان متضادان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجواهر الاعلى ميل التعاصيف كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتضدد في زمان الثنائي يمثل للكون الموجود في الزمان الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجواهر بذلك الحيز (واثاني يوجب حصول الجواهر في آن واحد في حيزين) فاستبح اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اي الماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجواهر وجزء قيام الماسات المتعددة بالجواهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلا يحملها) اي الاكوان (تضادا ولا تماثلا بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد فالاعلى الاعدى والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والماسة والباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية (المقصد السابع) في اختلافات المعركة (في احكام الاكوان) بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فتفاء الجباب واكثر المستقلة اذ لو بقيت (الحركة) كانت سكونا والثاني باطل اما الملازمة فاذا لمعنى السكون الاكوان المستقر في حيز واحد (والحركة هي السكون في الحيز) الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمان الثاني كونا مستقرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون (واما بطلان الثاني فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالخامس) اي فالكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل في الآن الثاني (كونا آخر) متبجدا (لا لاكون الاول) الذي هو حركة (والا فلا سكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفي كيف والحركة) التي هي الكون الاول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اي الحيز الاول (دون السكون) الذي ذكرناه

❖ سياتي الكون ❖

الافتراق وله تصحيح من الكتاب قوله (تسلسلا) باتفاق بدو اربدار مدن على ما في الصراح والتاج وهو متعدد بنفسه يقال تسلسل الخائط فتعدته بالي بنصن معنى الترتيب اشارة الى السابق على حقيقة الاكوان من الموازن اما يحصل بالتدرج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطباب ولدى طرف لا ذكر وما كافي قوله (لم يجعل الماسة الخ) بل جعلها اعتبارا ماضيا للكون للجواهر بالحيز قوله (اطلق القول الخ) اي قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادون لم يجعل الاكوان على ثلاثة اقسام كما ينبغي قوله (مثل الآخر لاشترائهما) في تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون قوله (متضادان بالمعنى العام) اي الامر بين الذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين ولا قوله (كونا مخصوصا) غير الكون المخصوص بالحيز قوله (تضادا) لم يجعل الاكوان مطلقا تضادا ولا تماثلا بل جعلها متخالفة كالماثلة والباينة فان

قوله (والمثلان متضادان) اي كضدين في عدم الاجتماع والطلاق الضدين على الثالين واقع في كلام الامدى ايضا

قوله فاذا لمعنى السكون الا الكون المستقر في حيز واحد (واخذ) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستقر في حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستقر فيهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم مما ذكر اولاً ان السكون هو الكون المستقر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستقر ضرورة اورد قوله وبالجملة انه الكون الثاني حاصل ما ذكر اولاً بل اثبات الملازمة المذكورة يوجه آخر

وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فإنه لا يوجب ذلك الخروج فينفار ان قطعاً (ويمكن الجواب) بمن بطلان
 التالى (بما مر من ان الثاني للكون) والمضادة (وهو الحركة من الحيز) فإنها لا تنجم السكون فيه (لا)
 الحركة (اليه) فإنها لا تنافي السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم
 (الحركة) توجب الخروج من الحيز الاول ليس بصحيح لأنها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة
 (هو الخروج) من الحيز الاول (واته نفس الحصول في الحيز الثاني هو السكون) فان قلت لا ينفى
 ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج من الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الحيز
 الثاني ليس عين الخروج من الاول فهما منفاران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز
 الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج من الحيز الاول (و به قال ابو هاشم)
 اى ان قال بقاء الحركة و بان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذى في الزمن
 الثاني السعوى بالسكون (ثانيهما) اى ثاني الاختلافات (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون)
 من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا بقاء السكون الا فى صورتين (الاولى)
 ما اذا هو جسم ثقيل عاقبه من الاعتمادات) المجردة (فما عاكسه تعالى في الجو) من ضر ان يكون تحت
 ما يقه فلا يد ههنا من تجدد السكون فيه واعاد الى ذلك (لان من اصله ان الطارىء الحادث أقوى
 من الباقي فلو كان السكون باقياً لا يتجدد (لهوى) ذلك الجسم (الثقل لا يتجدد فيه من الاعتمادات)
 الصورة (الثانية السكون المقدور للشيء) فإنه لا بد ان يكون متجدداً (اذ لو بقي لم يكن مقدوراً) لان تأثير
 القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فصيب) حيث (لواهم) الحى (بالحركة
 ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأثم) اذ لا يثم على اصلهم الا على امر مقدور
 والسكون المضاد للحركة اذا كان لا يقابل يمكن مقدور افعلا يكون تأمله (وهو خلاف الاجاج) متخالف ما اذا
 كان السكون متجدداً (و لرب هذا) الذى ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم) فليست هذه
 محبسا (والزعم) التامم (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على شدة السكون لعدم
 اذ ليس هناك شيء يتصور صدور عتق سوى هذا الضد الذى هو السكون (فلقب بالذمى) اما لا ترجع

❦ سالكونى ❦

فان الاكوان مختلفة لاجتماعها في الجوهر المتصوف بالجواهر الست قوله (وهو الكون الثاني)
 اى الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافى ما سبق من ان السكون هو الكون الاول المستقر في الآن الثاني
 قوله (بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند التكميل لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة
 هى كون يوجب الخروج من الحيز قوله (واته نفس الحصول) اى الخروج نفس الحصول
 فيه ان الخروج من الحيز الاول في الحيز الثاني واما عتقها فغير صحيح اذا الاضافة لا تكون عين الحصول
 في الحيز الذى هو الآن قوله (و به قال ابو الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركا
 وسكانا مع ان ذلك الكون في الآن الاول حركة وفي الآن الثاني سكون والا تمان لا يتبعان
 نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متعدينا ذاتا ولا حيز فيه قوله (اى قالوا بقاء السكون الخ)
 حل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولوجل على معنى الاخراج لم يتنجح الى ذلك
 التفسير قوله (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدد من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعيا او محليا
 قوله (ما يقه من الافلال) بمعنى الجمل والزرع قوله (والسكون المضاد للحركة) وكذا
 عدم الحركة لانه اولى لا يتعلق به القدرة قوله (والزعم التامم والعقاب بعدم الفعل) اى بعدم
 الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على شدة السكون لعدم الحركة اعني السكون
 قوله (اذ ليس هناك الخ) تعليل لانتفاء القدرة على الضد اى لا يتصور منه هناك اى فيها اذ لم يتحرك
 الا صدور السكون وقد غرض اى غير مقدور لانه باقى والثنى حالة البقاء غير مقدور قوله (اما لا يه
 رجح الخ) لانه الزعم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم ان يقول باحساس جميع المعاني الجزئية التى

قوله لهوى ذلك الجسم والا كان السكون
 الباقى اقوى من الاضلال المتجدد وهو خلاف
 اصله واما استدلالا مانع من امكان بقاء السكون
 ان يتعالى الله تعالى في الجسم الثقيل الهساوى
 سكونا فإيا يكون له في الهواء كلبه بالسكنات
 المتجددة

عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعتب انما يتحققان بما يصدر عن المكلف بقدرته وسوء مذهبه في الذهن وانما لانه اثبت الثائم والعتاب باصر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اسلا (ناشأ قال الجبائي المرسكة والسكون مدركان بحاسة البصر وليس فان من نظر الى الجوهر اولسه سمعنا لهينه وهو) اي ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالخاستين (الترفة بين الحالتين) اي سائق السكون والحركة وعلى انه اما ساكن او متحرك ضرورية (ومنه ابو هاشم) واحتج (بن) الحركة عين الكون في الخير بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بينه في الزمن الثاني كما هو مذهبهم فان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصه اذا ادركه عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية الدرك والازم باطل فان) خصوصية الكون في الاختيار المعينة غير مدركة الا يرى ان (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطر بذهابه فان راكبها لا يدرك ترقة بين خصوصيات اكونها في الاختيار والهوائية للتبدل عليها بغيرها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في التوهم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حلقته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاديا في الجوهر بدلا احياء عليه فلو قلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في تومه الى حيز آخر ثم احتيقظ فانه لا يجد ترقة بين كونيه في حيزيه (بخلاف مالولون) في تومه (تفسير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ووابهها قال الجبائي التاليف ملوس وبصر) اي مدركا بالحواس واللامسة والبالصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) وغير بعضها من بعض (وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة) اولسه فالايدان تكون تلك التاليفات محسوسة بيهاتين الحاستين (ومنه انه في احد قوليه فقال ذلك) الفرق (ففيكون بالنظر الى الاكوان) اي المهورات المختلفة المولدة للتاليفات المختلفة (او المصادفات) المقتضية (او غيرها) من الامور المتعلقة بالحواس سوى التاليف (واحتج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بما لوروي التاليف وهو) امر واحد (قام بالصفتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤي الصفتان) معا وذلك لان تاليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفتين فاذا روي قائما بالصفة العليا فقد روي قائما بالصفة التي تحتها ضرورية اتصده (واما يصح) هذا الاحتجاج على ايه (لولا نقل ان المدرك جواهر الصفة العليا وتاليف جواهرها بعضها مع بعض لتاليف الصفتين) يعني انه لا يقول ان تاليف جواهر الصفة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان للرؤي تاليف جواهر الصفة العليا فيما بينها على ان نقول ان يقول اذا جازل عندك فيما تاليف واحد يجوز ان لا يجوز انقسامه

❦ سياتي الكوني ❦

يدرك العقل التفرقة بينهما بواسطة الاحساس كالحنس والتعب والمساواة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانه اسفل عندنا في الحواس الباطنة موهومة عند مدتها قوله (وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن فلا يراد الاحتجاج المذكور انما يدل على ان الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والذبحي ان الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافا للاشارة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود قوله (بمطلق الوجود) الصواب ان يقال بمطلق الكون في الخير اذ الكلام فيه لا في الوجود قوله (بل ربما توهم الخ) اي يحكم باطلا بخلاف ما في نفس الامر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة قوله لا يدرك التفرقة بين خصوصيات اكونها اشار بذلك الى دفع مناقشة وهي ان التوهم المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وبسكون الشط الذي هو الذبحي ووجه الدفع انه اراد بعدم ادراك خصوصيات اكونها قوله (فلا يجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التاليف لانه يستلزم انتفاء

قوله التفرقة بين الحالتين قال في ابطال الافكار ليقض ان يقول على جهة الجبائي ما المانع ان يكون على أصله ما يصده الناظر من التفرقة راجعا الى اعراف السماع الخارج من العين ونحوه عن جهة اذهانه بسبب ترشح الجوهر عن غيره فانه لا يبعد على أصله ان يختلف احوال الشيء المدرك باختلاف احوال السماع ولهذا فلا من يسود ذهنه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء للمدرك لا يختلف فيه اوان يكون ما يصده من التفرقة بالنظر وليس راجعا الى اختلاف جهة ذلك الجوهر المدرك بالنظر وليس قال وهذا قاطع عن اصول المعتزلة ولا يحصى

قوله ومنه ابو هاشم واحتج الخ قال الا ترى جهة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فبلازمة على اصول الجواز ان يدرك المدرك

قوله فليكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ ينهض منه ان الاكوان مبصرة وهو خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الاكوان او يقال انه ذهب الى ان الكون الشخصي غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المصادرات كاشف بالشارح قوله (رؤي الصفتان معا) وليس كذلك الا لتدرك الصفة السفلى

بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية المصنعتين معا (خامسا هائل الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال للنسب) من انما تفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالظن ان التأليفات المختلفة فاته لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنه ابنة) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بحيلين شاعلي اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اي في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفت التأليفات عام يشهد ان الممكن التأليفات مختلفة فالقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسا هائل الجبائي التأليف قد يقع مباشرة) بالقدرة (كن يضم اصبعه وضعه ابنة اذ يجتمع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان التولد من السبب لا يكون مباشرة بالقدرة المولدة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعا هائل الجبائي اكثر المعتزلة ان المجاورة الجوهر (الربط و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينها كما (فلبست) المجاورة المذكورة (شرطها لانها لو كانت شرطا للابتداء) اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (في الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والضروري (الصم الصلاب) وتحوها فانها الارطو بدفعها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تلقفها بالمقدور (صدهم) شرط لوجوده ابتداء لادواما (ومنهم من قال انها) اي المجاورة بين الربط واليابس شرط (للدوام) قال التأليف الذي يصعب معه ذلك والهيئة لا يتحقق بدون الارطو وبه يتحقق معها فهذا التأليف دافع المجاورة المذكورة وجودا ومعاني شرطها (ومع ضيقه) اي منصف الدوران وعدم دلالة على ان المدار شرط للمدار (فقل ذلك) اي الاختلاف بين التجاورات في صعوبة التشكك والهيئة (عائد الى اختلاف اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لاني رطوبه بعض الجواهر المجاورة وينوسة بعضها

الفصل الثاني

في مباحث الابن على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر (الاول قال الحكماء) الجسم اما ان يكون ضرعا ولا يكون وانما هو الساكن لان السكون عندهم كما عديم الحركة عما من شانه ان يضرك (الحركة) صرفها الرضول ومن ثابته بانها (كال اول لما بالقوة) اي لعل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة) بيان (ذلك ان كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجوه الا قدم بعض) اذ يكون

سلكون

التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بحيلين قوله (باختلاف الاشكال) اليه للابسة اي حال تلبيها باختلاف الاشكال لالسيبة اذ السبيبة بالعكس يدل عليه بيان التلريح قوله (في مباحث الابن الخ) اي المباحث التي لها نوع تعلق بالابن لانها مباحث الحركة التي تقع فيه وتخصيص التعاقب بالابن مع ان لها تعلقا بالقوات الاخر ايضا لكون وقوعها فيه بدعيها متفقا عليه اعم ان الحركة معلومة ولكنه الاجمالي بدعيها بخلاف المتخصصات من جزئياتها المعلومة باعانة الحس فلا يمكن تميزها الخفي فالترصفات التي ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجا وكال اول بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين البدأ والتمهي وقطع المسافة والتوجه والتأدي كلها امر صفات لفظية بالاورام ولا يزيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الانتفاق على صحة تلك الترميمات اختلفوا في انها مقولة برأيها اوداخلة في واجد من القولات وانها من مقولة الانفعال او الاضافة او الكيف او انها من مقولة وقت فيه فلا استدلال بشئ من تلك الترميمات على دخولها في مقولة توهم نفس من توهم سكون ذلك التريف حدا قوله (من كل وجه)

قوله مختلف باختلاف الاشكال اليه بمعنى اي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والبراد يندل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى اعلم قوله في مباحث الابن على رأي الحكماء (ظاهر كلامه بشرعان الحركة من مقولة الابن على رأي الحكماء وليس يتعين نعم هي عند المتكلمين القائمين بانها الكونان في اثنين في مكانين او الكون الاول في الجبر الثاني من مقولة الابن واما عند الحكماء قبل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرته بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج من مقولة الانفعال وان فسرته بالتوسط من مقولة الاضافة وان فسرته بقطع المسافة من مقولة الفعل واما تفسيرها بانها كال اول الخ فلا يظهر منها انها من اي القولات عند هذا التفسير ويمكن ان يكون قوله على رأي الحكماء متعلقا بالباحث لا بالابن فلا يثبت حيث على رأينا والباحث على رأي التلاستقل لكن لا يتلوه بعدلان المباحث فهم الحركة في الكم والكيف وليس شئ منهما يتألفي رأى المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما في هذا واعلم ان البحث في الاصطلاح الجائز التمول للوضوح فالترريف ليس منها بل هو من المبادئ التصورية الا ان يعتبر الحكماء الضمني

حقيقته بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف وينبغي ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولوق كونه موجودا وتصفا بالقوة لاقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لان فرضنا كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالقول على رأيهم او بالفعل في بعضها بالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب الشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور في لان جميع ما يمكن ان يكون فيه هو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تفرقه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المهرلك) اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اي الحركة (الامر) حصل له بعد ان يمكن حاصلا له عند استمراره في مكانه اوصلى حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعد ما يمكن (كاله) اي للمحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارته الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوقة بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما معنى الحاصل بالفعل كالاتي في القوة نصفا بالفعل تام بالتقياس اليها وهذا التسمية لا تقتضي شيئا القبول بكتبتها تصور ما هو فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا تقابلا حصل فيه لكنه ليس يعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لا نقه يصاحبها (وانه) اي ذلك الامر الذي هو الحركة (يؤدى) المحرك (ان حصوله ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذه) الممكن الآخر (كان ثانيا) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كالحال اول) بالتقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثانيا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اي المحرك (مادام متحركا) بالفعل (فتشبه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة) فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني التوجب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوحيده ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كالاتي فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه مقدم على الحصول للاحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فمستد في منه شيء بالقوة فالحركة متفارق سائر الكمالات بخصوصيتين احدهما انها من حيث

في مسائل اخرى

اي وجه مشترك في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار بمحض يتزعمه العقل من ملاحظة اتصاف الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر اوصه او بعده فانها اعتبارات يتزعمها العقل من ملاحظة حصول الشئيين بالتقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل وان دفع التشكك التي عرضت لبعض الظواهر **قوله** (لان جميع ما يمكن الخ) اي جميع ما يمكن ان يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضا **قوله** (اي الموصوف الخ) اشار به الى دفع شائكة وهو انه ان اراد المحرك بالفعل فالحكم لقوان اراد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع ان المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والقول ولا شك ان الموصوف بالحركة لا يد ان تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة العدومية **قوله** (وقد يعتبر في مفهوم الخ) كما في تعريف اللذة بما ادراكه وتبيل ما هو كمال وخبر عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا بعد الحصول **قوله** (وتوضيحه الخ) زاد في التوضيح تصوير الكمال الاول والثاني في صورة جزئية وبين كونه تعريفا للحركة بالخاصة وبين احترازات

قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيان التسلسل وايضا لا بد لكل شيء من التصافه بصفات اضافية لم يكن متصافا بها قبل اقباسها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول ان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني ان الكلام في الامور الحقيقية صكفا في حوشى حكمة العين باشارح وفيه بحث اما اول فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا فحيث لا يتم قولهم بهلاك الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة الخ وكذا قول التسلسل ههنا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقت على ما هو للبحث باعتبار فهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى القبول بالفعل مفهوم الامور الحقيقية بخلاف القول واما ثانيا فلان الاضافات لما جاوز ان تكون للقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استعجالة الحركة عليها فأنال

قوله اي الموصوف بالحركة) فسر المحرك به حذرا عن القوة في قوله له حركة بالفعل **قوله** في مكانه اوصلى حاله) الاول في الحركة الاضية والثاني في غيرها **قوله** اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام وليس عندهم كمالات قطعيا بخلاف صورها الجمعية والنوعية لم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجمعية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف تصور بالنظر الى الهيولي وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة) فإن قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون القبول غير حاصل معه بالفعل فإن التحقيق ان الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون ذلك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون ذلك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للطلب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها تؤدي الى النير وطلبه بالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها تؤدي فليتام

قوله وثانيهما انها تقتضي الخ) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لبحث اما في الاول فلان الحركة تتعدى ان الوصول لا لاشبهه وذلك الا ان طرف زمان الحركة في زمان الحركة كالجسم متحرك مع لاقوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان عام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد ان الانصاف بالمجموع في وقت ما كما شرفه في المقصد الثاني وان اورد

بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يجبه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالاقوة لكان المتحرك حاصلا في التهي وحينئذ لا حركة كما يظهر بادي نأمل واما في الثاني فاشوقها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كالا الجسم اذ ليس صفته لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لا لخال الحبيبة المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا فيخرج زمان اذ ليس حقيقتها تؤدي الى الغير لا نقول لاجابة لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالاقوة فلا دخل للحبيبة المذكورة في هذا لاختصاصه لغير يمكن ان يجاب بان الذي عد خاصية الحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لوسم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير الفارة وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال لاختصاصه الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها ٢

ان حقيقة تهاهي التادي الى التبر والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب يمكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالاقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا وصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته واما ما لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالاقوة فهو في الحركة كمن استلزم ان لا يكون محلها حال انصافها بها مشغلا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتكة بلانته وتبين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى المتوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واسلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال انصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والغدر في ذات شيء واحد والحركة بمعنى المتوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بشيئها الى حدود المسافة وتلك التسب خارجة عن ذاتها عارضا لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور الجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال ويقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية ويقيد الحبيبة المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لاتواع الاجسام والصور الحسية للجسم المعلق فانها كالات اول للمالقة لكن لا من هذه الحبيبة بل مطلقا لان تحصل هذه الاتواع والجسم المعلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحبيبة فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والحبيبة واما انصاف بالاولية لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالاقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالاقوة معها لاطلاقا (وكونه) اي كون المتحرك (بالقوة) انما هو باعتبار عارض للمحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالاقوة باعتبار هذين

في سائر الكمالات

النير قوله (ان حقيقتها اتادي) اي لا تمل لها ذلك كما تنفس حقيقتها **قوله** (تستلزم الخ) بخلاف الاسكال الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستلضي له وان كان يرتب عليه **قوله** (تقتضي ان يكون شيء منها) اي بجملها بالاقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شيء منه بالاقوة يستلزم ان يكون الزمان الذي هو مقدارها ان يكون شيء منه ايضا بالاقوة لكن ذلك الزمان ليس كالات لال زمان الاول بل الحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول ولا في بل المقتضي هي الحركة وما قبل ان الحركة تقدم الان الموصل بلاشبهة وذلك لان طرف زمان حركة الجسم المتحرك مع لاقوة بذلك زمان بالنظر الى اجزاء الحركة زمان تمام الحركة قد هو مع باك ان اردت ان الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات مطلق وان اردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا يتناقض بعض اجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالاقوة تمام صل الى المنتهى **قوله** (فهو بالمحرك) اي ما عدا الشخص الموصوف بالاقوة في الخارج واما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها **قوله** (في ذلك الكل الخ) اجري بالقوة على الاطلاق كما هو المتبادر فيخرج الركون فان الصورة الاولى كمال اول بالاقوة على خلافه كما هو المتبادر فيخرج الركون فان الصورة الاولى كمال اول بالاقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كالا فيما هو بالاقوة في تلك الصورة وبهنا ظهر ان تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما في شرح النير يدكوه شخصه صان غير شخصه محل لتعريف **قوله** (تخرج الكمالات الثانية) اي من حيث انها كالات ثانية **قوله** (انما هو بهذه الصور) هذه كالات ذاتية تم بها ذات الجسم والاتوع بعد كرها ما قصه بدون اعتبار تلك الصور ولبست الهولي كالاتها بها وهو ظاهر ولا ذات

الارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الحسية والتوعية فلا يصح ان يقال لا بالقوة
و يراد ان في محل الحركة يا قوة في ذاته لانه اذا كان القوة في ذاته لا يتصور ان تصاف بالحركة فقولها بالقوة
مما لا ما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته (والا) اي وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اي المتحرك
(كأن) اي بحسب ذاته وصورته (بضا) كما كان لا بحسب حركته والمقصود انه لم يرد به كونه بالقوة
في عارضه بل اراد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل (فذلك) اي فلان
كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحية) اذ لو اراد كونه بالقوة في ذاته كما يبادر من العبارة
لم يكن الاعتبار الحية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحية يفيد ان القوة بحسب العارض
دون الذات وذلك لا ينافي كونه احرازاً عما ذكرناه قال المصنف (وفي المطابق هذا الحد على الحركة
المستندة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا انتهى لها الا بالوهم فليس هناك كالان اول) هو
الحركة (وثان) هو الوصول الى التمهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده
كانت الحركة السابقة كالاول بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا انتهى بحسب الوهم دون الواقع
فيكون بمثابة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في شئ من صفاته الحركة ويجعل ذلك متمهي للحركة
السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كالاول بحسب نفس الامر
لا بمجرد التوهم فقط وفي المخلص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف قال غافل يدرك
التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً واما الامور المذكورة في تعريفها فخلاصتها
الا لا يذكر من التمس وقد اجاب عنه بان ما ورد يدل على تصور ما يوجه ما راها الصديق بمصولةها
للاجسام اعلى تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره العالم الاول واتباعه في تحديد الحركة (قريب
من قوله قدماؤهم) من (فما خرج من القوة الى الفعل بالتدرج) فانهم قالوا الخروج من القوة
الى الفعل اما ان يكون دفعة اول دفعة وثاني هو التمس بالحركة حقيقة الحركة كما هو الحدوث
والحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما بسرا يسيراً او دفعة او بالترتيب وكل واحدة من هذه
البيانات صالحة لقاعدة تصور الحركة (لكن) ما خروهم (عدوا من ذلك لا ان يرجع هو وقوع
الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آت فية فقد تصور التدرج على تصور

سيا لكوتى

الجسم وال انواع الا لا يتصور وجود شيء منها بدون الهيولى لا باعتبار ثبوتها ولا باعتبار جزئها
فتدبر طانه انازل فيه الاقدام **قوله** (نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض في الحركة المستندة
كالحد المفروض في الحركة لا تية فكما ان الحد المفروض لا يصير متمهي الحركة الا تية المتصلة
مالم يرض ان لا تكون الحركة في بده كذلك الوضع فلذا قلنا واعتبر ما قبله دون ما بعده اي
اعتبروا الحركة التي قبله **قوله** (ولاشبهة في ان المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر
بان الاولوية ما يهد للقوة فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا خيار على التعريف
قوله (بان ما اورد الخ) اي التفرقة التي اوردتها تدل على تصور ما يوجه بالوجه الذي يتوقف تلك
انقذف الصديق يوردها الاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها واما الامور المذكورة في التعريف
بتصور حقيقتها وتصور الحقيقة ليس اجلي منها حتى يكون تعريف التي بما هو اخفى منها وجهان
وجهه اجلي لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي اخفى من تلك الامور يمكن تعريفه او بما
حررنا ظهران ما في الشرح الجديد للتجريد من ان هذا الجواب لا يشي الاليل اذ لا يدفع المحذور الذي
هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اخفى وقد ورد فيما يحصل
تصوره بالوجه الخفى اموره هي اخفى من المعروف بالوجه الجلي لكنها اجلي من المعروف بهذا الوجه
الخفى انتهى ناش من قوة التدبر لما عرفت ان حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله ويمكن
ان يقال الخ افراد والحال قبول الثاني ليس شيء **قوله** (لان وقوعه الخ) ليس المراد ما هو

محلهما بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهو قوة
الحركة مستندة الخ وهذا لا يتحقق في الزمان
لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم
بها والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله
الحركة الاولى لانها تنقضي بانقضاء الزمان
بل حركة اخرى قبلها بل
قوله وقد اجاب عنه بان ما اورد الخ) قيل هذا
الجواب لا يثبت العلل اذ لا يدفع المحذور الذي
هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال
قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلي وبعضها
اخفى وقد يورد في يحصل به تصوره بالوجه
الخفى اموره هي اخفى من المعروف بالوجه الجلي
لكن اجلي من المعروف بهذا الوجه الخفى وانت
خير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور
كثرة الحركة اسهل مما ذكر في التعريف
وبين ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ
لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يخفى تصور ما يوجه
فقبول لمعتز لا يدفع المحذور الذي هو التعريف
بالاخفى في غير المنع واما الجواب الذي ذكره
نفسه فلا يخفى ما فيه من النقص

قوله فيلزم الدور قديقال التدريج الوقع

في تعريف الزمان هو التدريج القوي المفسر بالزمان القوي الاعم بمعرفته ارسطو فلا يتصور بانث شي بانه قريب بمذاكره الامام

قوله وصفة اشار بزيادةها الى انها المرادة بالكنيسة فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوجه عبارة المتن

قوله الذين للمسافة اشار الى دفع الاعتراض بان البدأ والمنتهى ليس الابدأ الحركة ومنتهىها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى

التوسط الا في الحركة الانثوية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلقا موقع فيه الحركة بجائزا والاقر بان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان البدأ والمنتهى ان اراد بهما: اللذان بافضل خرجت

الحركة المستمرة العقلية وان اراد بهما اللذان باقوة خرج من تعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى بافضل وان اراد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فاشكال ذلك في

اجتنبه في التعريفات ولك ان تخار الشك وتنع لزوم اجتناب ذلك في التعريفات لان التدريج الاشتراك المنطقي لا يلحق بان التبادر هو البدأ والمنتهى بافضل كما اشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها

في بحث زمان في اراد الاطلاع عليها فلي نظر فيه

قوله مردود بان هذه الامور الخ لعل المراد بقوله كما اشار اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه

اذ المذكور في تقدم ان تصور الدفعة والادفقة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لان تصورا لان الثقبلة واليسبة امور جليلة فالمراد

ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقديجب ايضا بان اللازم مما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة

في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توفضا لشي على نفسه ولا مستلزما لها فالحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورهما على تصورهما فلا دور اصلا تأمل

الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتدريج دورى والى هذا

اشار بقوله (وقع في تعريفه) اي تعريف التدريج (زمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام ان اري اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة والادفقة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا حاجة الى حصولها واما الآن و زمان فهما شيان له هذه الامور في الوجود لافي التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم يجعل الحركة

معرفة للآن والزمان الذين هما شيان هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (وقوله) بالتدريج (وما في معناه) وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة التاريخية بالهوائية فانه (انتقال دفعي) ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا (في المقصد الثاني) ذهب ارسطو الى (ان الحركة عمال) بالاشتراك المنطقي (لحين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ايدا متوسط بين البدأ والمنتهى) للذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الازمان الواقعة في بين البدأ والمنتهى

(اثنين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد بصر عنها بانها كون الجسم بحيث اى جدم من حدود المسافة عرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فليد بانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والثقبلة واليسبة يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جليلة غير محتاجة الى تعريف كما اشترنا اليه

(وهم) اي الحركة وهذا المعنى (امر) موجود في الخارج فانما لم يعاونه الحس اذ المتحرك حالة

في سبيل الكون

الخصم المبادر من العبارة اذ يقع الشيء مرتين معناه ليس يتدرج بل المراد ان الشيء المنصل في تغييره الطائي **قوله** (على تصور الزمان) فاذ فرغ من العقل فاستمع الى الحيزين المحدثين مع الكل في الحقيقة والاسم مقدما على الآخر بحسب زمان ذلك الشيء واقع بالتدريج اى لا يكون وجوده بحيث يكون اجزؤه المقترضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القطع واما في الحركة بمعنى التوسط فوقعه

بالتدريج وهو وقوعه في آن بانسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدريج بما يعتسار في النسب العارضة لها اى لا يمكن حصوله في حدود المسافة واما باعتبار ذاته فدفعى وبما حررنا من معنى التدريج فمع الشبهة التي اوردناها الامام في الباحث الشرقية حيث قال في التدريج شك

لان التدريج يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شيء او زوال شيء لشيء سادس آتى وان لم يحصل ابتداء وجوده ان حصل بمادة فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث وان لم يحصل تمامه فذلك البدئ في غير الذي حصل لامتداد كون الشيء او حده وحواله ومدة ما دفعة وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك اذن متالفة فالحاصل ان الشيء الواحد الذي يتجمع ان يكون له

حصول الادفقة نعم الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر واما على التحقيق فقل ما حدث فغلبه دفعة فمالم يحدث فغلبه هدموم **قوله** (وصفة) اي المراد ايا كيفية المعنى القوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت **قوله** (الذين للمسافة) تخصيصا للمسافة بالذكر لان وقوع

الحركة في ما نحن عليه وتصويره فيها سهل فان وجود البدأ والمنتهى فيه والتوسط بمحقق **قوله** (لا يكون قبل آن الوصول اليه) لاحقا في انه لا يمكن الحصول في حديق ان الوصول اليه فلا حاجة في تعيينه الا ان قال انما كان عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد آن الوصول في استماع الحصول فيه كما له قبل ان الوصول **قوله** (كما اشترنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

مخصوصة ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة و باعتبار نسبها الى تلك الحدود متغيرة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال امر متدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما عرفت قبل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي والوجود للكليات في الخارج فالحركة الموجودة هي الموصول في حد معين وذلك الموصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغاير له فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متساوية ويلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تجري وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آني يفرض في ذلك الزمان كالتيض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع وزمان وماهية فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعدد وصول المتحرك الى واحد منها يفيض لذلك التوسط أن صار حصولا في ذلك التوسط ووصول الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فاض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منه لا يتوسط الا بنقل النقط في المسافة واذا استمع هذا استمع تنافي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستمرار) اي استمرار التعلق في حيز واحد سواء كان متوقفا عنه او متوقفا عليه امامنا فانه للاول فظاهرة واما متوقفا عليه في فلاة او مستقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (فنقول) الحركة (ضد السكون في الحيز المتصل عنه) السكون في الحيز المتصل (باله) ايضا (بخلاف من جعلها) اي الحركة (السكون في الحيز) ثاني فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المتصل عنه دون السكون في المتصل اليه كما هي (واعلم ان سبيل) اي مني ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصاله حيز) في نفسها (وعدم تقاضها)

الى امور لا تنقسم (اصلا بنا على نفي الجزء الذي لا يجري ومنكم عليه ونستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذا سلك من مكان من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومهركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد

سالك في

قوله (قال هذه الحدة توجد الخ) قالها يوجد في أن هو متتهى زمان السكون في الحيز الاول وهو أن الخروج من ذلك الحيز فاندفع اشبهة التي عرضت لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحس في أن في ذلك الآن لا دان ويكن الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وله محال لان كونه في المكان الاول سكون واما المكان الثاني وانه محال لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان ويكون مسبو في توسطه **قوله** (والذي يليه الخ) اي الموصول الذي يليه يكون مغاير الموصول الاول فتقار الخ **قوله** (متتالية) اذ لا يتتالي لغير انقطاع للحركة **قوله** (قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصلة ان الحركة الباقية من اول المسافة الى المنتهى واحدة بالتحض لا تعد في ذاتها وانما هو في عوارضها فانقول بان الموصول في حد معين غير الموصول في حد آخر ان اعتبر بالانظر الى ذاتها فانه صحيح وان اعتبر بالانظر الى عوارضها الزائدة متتالية فاندفع السؤال **قوله** (على معنى الخ) لاعلى معنى انه يطبق عليه الحركة بمعنى القطع **قوله** (كالتياض الخ) يعني انه آني الوجود وما لبثا كالتياض وسائر الكيفيات اشارة **قوله** (ومنكرات الخ) اعتبار تعدد المتركات مما يتوقف عليه بان

قوله (مستمر من اول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لا لالفهم من كلامه هنا وما يذكروه في ان تعدد المتحرك لا يندفع في شخصية الحركة هو ان يحرك اذا حرك جميعا ما حركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد متشخص اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسلوه قبل حلة الحركة هناك هي القاسر اوقوه مستفادة من القاسر كما يصرح به او العقل الفعالي معها يلزم ثوارد العلين التامتين على مالمول واحدا بالانظر الى نفس التوسط او بالانظر الى القوة المستفادة من القاسر فليأمل في التأمل

قوله (وذلك الموصول امر آني غير منقسم) قبل الآن عند الفلاسفة ليس بوجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون مطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم قائل

قوله وليس هناك توسط) بهذا الثمر

يلم أن المراد من بقاء الحركة بمعنى التوسط على انتهاء الحركة أنه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلاً لأنه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً على تقدير ثبوت الحركة يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن تصور عدة أجزاء مسافة ويعتبرها مبدءاً ومنتهى وجزء الفرد يتحرك من المبدء إلى المنتهى

قوله والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير التجزئية ليس باعتبار اشتغال التتالي على ثبوت النقطة مثلاً اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجواهر الفردة إنما يلزم ذلك ان لو كان حاولها حلولا لاسر بائيل ذلك الزم من خصوصية اشتغال كما اشترنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان الحركة من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلاً اذا وصل الى ثالثة قطع بمر كنه نقطة فلا بد ان تقطع من الجواهر اجزاء غير متقسم دفعا لانهم فيلزم الجزء هذا وقد قيل يلزم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان انفصال شريذ المقدار عنه لا يكون الا بالانطلاق بالكلية والايلازم كونه ذات مقدار يوجد ما كائن عليه الرئيس فليتل

قوله فلا يوجد هناك امر متحد الخ) اذ لو وجد لوجد نتيته في زمان وجوده **قوله** وبعبارة اخرى الخ) قد تناقض بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤداها هو . وفي قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما رد على العبارة السابقة دون الاول اذ قد صرح فيه بان نسبة التحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعنى القطع بوحدة في زمان يحده آتان . ان الحصول في المبدء . وان الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لا تنصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آغازا ولا يبدىه . ومن ظاهر قلنا ان اردت يقولك قبل الوصول الى المنتهى آتا قبل ان الوصول الى المنتهى فان تريد غير حاصل وان اردت ان يكون آنا او زمانا تخلفا عنها يتصف بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وانت خير بان قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد دفعة

و ذلك كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهر واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعاً وليس هناك توسط بين المبدء والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعاً والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة للفرقة بالكون الاول في الجزء الثاني . واما اذا قيل باستتاع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد متقسم في جهة الحركة هو المسافة فلذلك الاول مبدء تلك المسافة والمكان الثاني منتهىها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متقسمة في امتداد الحركة والمسافة تقسم كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والاصكات المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالحرك فيها له فثابتين مبدئياً ومنتهىها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الاتاك المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آتين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آتاك اخر . العني (الثاني) للبركة هو (الامر المتعدد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع . ولا وجود لها الا في الزمان) لانهما وجودها في الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) اي نسبة الحركة والظاهر ان يقال بطل نسبتها اي نسبة التحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر متضمن مبدءاً الى منتهىها وبعبارة اخرى التحرك على بصل الى المنتهى لم يوجد الحركة فيها . واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلاً فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لافي شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون متساوياً للحاصل في الجزء الثاني لامتتاع ان يكون الموجود

و سياتى كونه

المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلاً واحداً **قوله** (انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعة في غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من ان انتهاء التوسط في صورة انتقال الجواهر الفردة ظاهر **قوله** (فلا بد ان يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون يزول انطباع طرفه على حد من المسافة والحد ان لا يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التي ادورها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهي انها تحدث في آن في ذلك الا ان لا بد ان يكون الجسم في مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون واما المكان الثاني وانه محال ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا قطعاً ليحصل الا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور منوع لان الجسم متوسط في تلك الحالة بين الكائنين حاصل في المسافة التوسطة بينهما **قوله** (والظاهر الخ) انما كان اظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالظاهر اعتبار نسبة التحرك منوع فاندفع ما يتوهم من ان الحركة تنسب الى المسافة كالتحرك الى نسبة اعتبار الحركة فظاهر بانه اعتبار نسبة التحرك منوع **قوله** (وبعبارة اخرى الخ) اشار بذلك الى انما ك الوجهين واحد وهو انه غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها **قوله** (فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول ايضا ياتي تغير بان يقال اللازم من ذلك الوجه ان لا يكون موجودة بين الحصول في الجزء الاول والثاني لان يكون موجوداً متصلاً لجواز ان يكون موجودة حين الحصولين حصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما اذا كان مركباً من اجزاء واحد باعتبار فاته باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدرج وان كان في الحقيقة حصول اشياء متعددة **قوله** (لان الحاصل في الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان الزمان اجزاء خارجية فعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلاً واحداً فذلك حصول واحد غير قابل بالتتابع والزمان اذا فرض العقل

حين المدوم فيكون هناك اشياء متغارة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لا يحتاج
ان يتصل المدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها اتصالاً دفعة لا تدوم بمجال ولا حول الحركة بمعنى
القيام في الخارج (نعم) لها وجود في ذهن قائم (لما رسم نسبته) أي نسبة الحركة (الى الجزء الثاني)
الذي ادره (في الخيال قبل ان تقول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي تركه (عنه) أي عن الخيال (يتقبل)
امر بمقتضى) يعني ان الحركة نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادره كما اذا ارسمت
في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقيل زوالها عن الخيال ارسمت فيه صورة كونه في المكان
الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال ففسر ذهن بصورتين معاً على انهما شيء واحد عند
(كما يحصل من القطرة النازلة والمسئلة الدائرة) امر بمقتضى (في الحس المشترك فبرى) لذلك (حطاً ودائرة)
كأمر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة بينهما لان
اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق
الحركة بمعنى القطع وتصورها (ان قولها للزيادة والنقصان والتقدير والاتساع لا يتبع ان يكون) هي
امراً (وهي) لان قولها لهذا الامر وانما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعاً

(فلا يتبع دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان المدة في اشيائها قبوله لان زيادة والنقصان والتقدير والاتساع
كأمر ويجوز ان يكون قبولها في التوهم فقط وذلك لا يتبع كونه امراً وهي واما لان الزمان مقدار
الحركة بمعنى القطع على المذهب المتأخر عندهم فاذ لم يكن له هذه الحركة وجود لم يكن لها مقدارها ايضا
وجود فيكون هذا مارضاً لأدلة وجوده فلا يترب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف
منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا يتشتمل في امتداد المسافة وانهما
برسمان في الخيال الحركة والزمان التفسيرين في ذلك الامتداد فارجع اليه هو المقصد الثالث فيهما
يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك
المقولة مع بقائها ببيتها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي الموضوع
الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موضوع تلك الحركة
بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتدلان
ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً وان يقو لم تحدث فيه صفة زائدة
فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا يتبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل
في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس
لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما عاقر ومنه ما عاقر سيال وكذلك الحال في الكم والكيف
والوضع فاليال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس
وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا لتغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير

في سبيل الكون

اتساعه حصل حصولاً يحكم العقل باشتراح اجماعاً لوجودها في الخارج كما في الزمان قوله
فيشر ذهن الخ) بحسب اتصال احدى الصورتين بالاشياء في الخارج ويكون حصول الصورة
الثابتة دون زوال عند التغير انما هو بتفصيل واحد في نفسه قوله (الذي هو الموضوع الحقيقي) أي
المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كافي في قولهم السواد في الجسم نظرية الحمل الحلال
قوله (لان ذلك السواد الخ) أي السواد الذي مخر كاسوله كان الحركة في نوع الى نوع او من صنف
الى صنف او من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواديات هو يشتد والمدوم نوعه والتوابع التي هو يشتد
والمدوم فرد فوهم لا متاع بقائه حصته الجنس او النوع مع انعدام الفرد قوله (بل في
صفته الخ) أي بل في التبدل في صفته بان حدثت بعد ما لم تكن حادثاً فيه او حدثت صفة ما لم يكن
ليس حركة قوله (ان تلك المقولة) فالتقدير طريقة العلم بالناس

قوله فانه لما ارسم نسبته الخ) قال الشارح
في حواشي حكمة الدين يتصور حصول امر
عند من اول الساقفة الى آخرها في ذهن
بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين
انصلت بالاشياء فيحصل امر عند جنسها يشبه
اتصال الله باله وصيرورتهما امر اعتماداً واحداً
والثاني ان يقال حصولهما مما صار معداً للذهن
بحصول امر عند جنسها

قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه
اشتداد قطعاً) قيل عليه الاشتداد في جنس السواد
وهو موجود والمدوم نوعه السابق فلا يحذور
وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه
كأشياء من قوله بنيتها وقوله متغير من حال
الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع
ببنيتها في الخالين في جميع الحركات بقاء
جنس الموضوع وتبدل انواعه متخالفه قطعاً
قوله والمفروض خلافه) قيل لا تم لزوم
خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على
الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة
باقية ببيتها ومتغيرة من حال الى حال وهذا
الذي تحقق في الصورة الثالثة فليس فيها
خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض
هو الحركة في الكيف اذ معناه التدرج منه على
قياس الحركة في الين هو الاتساع من كيف
الى كيف فبقائه الكيف وتغير حاله يتناقض هذا
الفرض

ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جسدا للتبدل الواقع فيها والصلوب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها ومن متنفذ الى صنف اخر فرد الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (١) الاولى لكم (وهو اي وقوع الحركة فيه) على اربعة اوجه (لان الحركة في الكم اما بطريق الزيادة او الانقاص والاول امان يكون بالضماد شيء اول والثاني امان يكون بانفصال شيء اول (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان يضم اليه جسم آخر ويثبت) اي يدل على ثبوته (ان المساء اذا جمعت صفر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اي ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصال عنه جزء) حين صفر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صفر حجمه بلا انفصال ثم ازدياد بالضماد فيحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضاً فانقارورة) الضيقة الرأس (تتكب على الماء فلا يدخلها) اصلاً (فاذا صحت مصافوياً) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هو ان يخرج خارج (ثم كتب عليه دخلها) وبهذا الطريق يؤولون الإشادات الطولية الاعناق الضيقة المأخذ جدا عام الورد (وما ذاك) الدخول (فلا حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء يبقى مكان ذلك البعض الخارج غالباً (لا متاعه) على رأيهم (بأن لا المص) اخرج بعض الهواء (أحدث في الهواء) الباقي (تخلخل كبير حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضاً (ثم اوجد فيه) اي في ذلك الهواء التخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثر فصغر حجمه) او عاد بطبيعته الى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) اي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة استيعاب الخلط) ثبتت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضاً (فهذا) الذي ذكرته في آيات التخلخل (يعطي) ويثبت (ثبته) وتختصه لا يفيد العلم بعبته (واما آياته) اي لبيان مكانه وصحته كما ستعرف (فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار) وما لا يقدره في حد ذاته كان نسبتاً الى المقادير كما هو على سواء (فقد تكون) الهوى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلية) للمقادير المختلفة تنوارد تلك المقادير (عليها بحسب ما يملؤها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل (واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف) ولا يلزم من كون الهوى لا مقدار لها في ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اي ان يكون كل الاجسام بحيث تنوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز ان يخص البعض من الاجسام مقدار معين) لا يعتمد الى غيره (لاسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (او) يخص البعض مقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مختلفة من الحقيقة لمادة الاخر وكل مادة منها لا تقبل الامتدادا مخصوصا عند بعضهم والممكن القول بان مادة الافلاك لا تقبل الامتدادا معيناً يتلقى القول بان الهوى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كما هو عدل عن ذلك قوله (وبالمجمله فهذا) الذي ذكرنا من حال الهوى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من صحته)

❖ سياتي ❖

قوله (ان المراد من الخ) فالقوله مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية قوله (ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ما تقرر في محله ان الهوى في نفسها ليس متصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال بالجوهري اعني الصورة الحسية في نفسها ليس له مقدار اصلاً خافيل يانه يجوز ان لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا يتلقى ان يخص بدرجة من المقادير واجب بانه لا يضر لان الهوى اذا لم يقدر شخصاً يكون نسبته الى اشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هوى الفلك مع بطلان عندهم كانه ناشئ من عدم الاطلاع على مقالهم ان مادة الفلك لا تقبل الامتدادا معيناً بناء على انها لا تقبل الا صورة توعية معينة وتلك الصورة معينة تقتضي مقدراً معيناً فلا نفاذات

قوله والصلوب ان معنى وقوعها الخ) سياتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الابن وسنكتفي عليه هنا ان شاء الله تعالى

قوله وايضاً فانقارورة الخ) وايضاً غالاتية اذا ملئت وسد رأسها او غطيت فشد الغليان تصدرع الآية وما ذلك الا لان الغليان يغيد لتخلخل في الماء وازدياد في حجمه بحيث لو كتب على الماء الحار لم يدخلها لعد البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله او عاد بطبيعته الخ قدما للسؤال عن اصل السلا

قوله تساوت نسبته الى المقادير كما هو الخ) ان قيل مرادهم بان الهوى لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار لها شخصياً في نفسها فلا يتلقى ان يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهوى اذا لم يقدر شخصاً مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبته الى اشخاص تلك الدرجة المتعينة مساوية فيلزم جواز تبدلها على هوى الفلك مع بطلان عندهم فيضطر الى القول بان صورته التوعية مائنة

قوله فنجبه عليهم الخ ولا يدفعه ما يفسد بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم من مقداره يكون لا لمحالة ان يفسد فيجوز ان يكون للفسد حده من لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجوز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كفاية الجسم استعظام الانقسامها بالفعل بذلك التمداد ولا يفسد في هذه القابلية التي ادعى بطلانها وجود المنافع عن نفس الانقسام هذا وقد يقال في الجواب يجوز ان يكون لكل مادة حظ من التمداد لا يتجاوز وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشار اليه آتيا

قوله اذ لا يزداد به الطول رد هذا بان السنين قديم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء الحسية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا ينجم النمو مع الهرال مع ان الهرال يمتد في الزيادة في الاجزاء الحسية وحيث يمتد يخرج السنين شيئا لا يزداد به في السنين لزيادة الاجزاء في الطول ايضا ام لا لا ليس الزيادة به في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فامل

اي من تحقق الصحيح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت الخلط والكثاف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع الصحيح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور التوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولائها واختصاصها بمقدار معين وكالجزيئة في الاجسام العنصرية فان اجزاء مادام جزأ يتغير ان يكون مقداره مساويا لمقدار كاه اما اذا انفصل امكن ان ينصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك حذرهم بخلاف العناصر فنجبه عليهم تجوز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلية لمقدار كلية البحر * الوجه (الثاني ان كثافتها وهو ضد الخلط) يعني انه انما يصح جميع الجسم من غير ان يفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انبثه ولبثه (واعلم انهما) اي الخلط والكثاف المذكورين في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان يتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (و يداخلها الهواء) او جسم آخر غريب كاطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضد) فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما يداخلها من الجسم الغريب كالقطن المعروف بعد فشه (وان كان يطابق عليهما الاسم) اي يطلق اسم الخلط على الانفشاش واسم الكثاف على الاندماج (باستزك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الايجابية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الي بعض (وقد يطلق) اسم الخلط (على الرقة) اي رقة القوام (و) اسم الكثاف (على الغلظة) وهو اي المذكور اعني الخلط والكثاف يعني الرقة والغلظة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منهما من قولنا الكيف والوضوء واحد منهما رقة في مقولة الحكم * الوجه (الثالث) وهو ان يزداد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية يختلف السنين واليوم) اما السنين فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما اليوم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اي عكس النمو فهو انتفاض حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد شبه النمو والذبول بالسن والهرال والرق ان الواقف في النمو قد يمتد حتى كان ان التزايد في النمو قد يهرل وتحققه ان الزيادة اذا احدثت التساقد في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سميا فان اجزاء الاصلية قد صفت وصليت فلا تقوى الغذاء على تغريتها والنمو فيها فذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى زيادة فلا يكون ثاميا لكن جسمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نوا في اللحم الاناسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو يبعد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المنفذ باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم لم يتحرك كل واحد منها في ذاته او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس

﴿ سياتي الكون ﴾

بين القولين **قوله** (قابلية لمقدار كلية البحر) قالوا استحالة في ذلك او اخذوا به البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لا ينع **قوله** (على ما قيل اشارة) الى ان الزيادة في الطول محققة لانها غير محسوسة **قوله** (لا يزداد به الطول) اي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعرض والا فليس يزيد في جانب الرأس والقدم قابلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة في جميع اقطار الاجزاء الاصلية والسنن لا يزيد في اقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النوع من الزوال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قديما لجمع اذ السنين لا يزداد في قطر اقطار الاجزاء الاصلية **قوله** (ان الزيادة) اي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يتخلل **قوله** (اذا حدثت المنفذ) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة **قوله** (في ابنة او وضعه او كيفه) فان الحركة الابنية يستلزم تبدل اوفيه لان الاجزاء القوامية تشبه بطبيعة الاجزاء الاصلية في القوام واللون

حركة في الكم وقد اجاب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النوع على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد الملائكة بالاصلية على وجه يصير به التبرج سلسلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله الحبيب والا فاعقول ما قاله الامام واعلم انه اذا حدد النوع والذبول من كمالات الكمية فالجواب ان بعد العن والهزل منها ايضا في الثانية كم من المقولات التي تقع فيها الحركة (التي هي الحركة في) بحسب الاصطلاح (استحالة كذا ودون العن وبسحق الماء) عند انتقال الجسم من كمية الى اخرى على سبيل التدرج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كمية الى اخرى وتأثيرهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجيا (بمعنى ان من ذلك) اي انتقال الجسم من كمية الى اخرى فالحار شديد لا يصير باردا ولا البارد باردا (ورغم ان ذلك) الذي يدرك من انقلاب احد ما الى الاخر بهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكمية بل هو (كون) واستمرار (لجزء) كانت متصلا به (الاولى) كالبرودة مثلا (وروز وظهور لاجزاء ثابت متصلة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وبما ان هذان القسمان من الاجزاء متصليان بصفة واحدة الاولى والتدعية بالصفة الاخرى (موردان فيه) اي في ذلك الجسم (دائما الان ما يبرز منها) اي تلك الاجزاء (حسب ما يبرز منها) متصلا بالصفة (وبكيفيةها) وهؤلاء اي اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاتصال لا يفسد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم قائم محتاط من جميع الطيف لم يختلفا لكنه يعني باسم الله نائب الظاهر فاذا قلبه ما يكون الثقال عليه من جنس ما كان مثله باقية فانه يبرز ذلك الثقل من الكمون ويحاول مقاومة اغالب حتى يظهر رتوبه بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكمون ونقصاد (وهذا) القول (باطل) واللاكتات الاستواء اشارة كاشفة في الماء البارد (جدا بل وفي الجسم) ايضا (وانه ضروري البطلان مع ذلك) فذلك على دلائله ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فمن ادخل به فيه كان يجب ان يحس بخره) اي بخر يائنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد تفاوت وهو باطل اذ بما يجد باطنه ابرد من ظهريه (وايضاً فان شربا اذا صادف جبلا من كبريت صير صككه دارا) مشاهدة (وانما بالضرورة ان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كذلك لم يكن كاشفا فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاحزاء اتارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من الفلاسطين لطريق

❖ سالكوني ❖

تحركت في السيف ايضا فكلية اوضح الحق قوله (فالصواب ما قاله الحبيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجيا والمضرك في باقي الحائث يشخص بناء على ان الاجزاء الغذائية غير متعبر في الشخص والازم انعدام الشخص آتافا فاما فليس هنا من قبل انضمام ماء بماء وصبرورتها متصلا واحدا مع عدم الحركة في الكم على ما وهم بخلاف ما اذا لم يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء باجرام مع رطوبة المفصل قوله (خالوچه ان بعد الخ) فمده العلامة في شرح القانون منها لو جازية التجزئة ايضا تشير الى ذلك ولعل القدر انما ذكرهما لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحس العقلي في الكمية لاتعداد افرادها قوله (لان كون واستمرار) اشار بالطف الى ان معنى الكمون انحصار اجزاء في الطين الجسم لامتداده لان تدخل الجواهر في باطل قوله (ان الاجسام) اي العنصرية قوله (من جميع الطيف المختلفة) اي الطيف الاربعة قوله (وذهب جماعة الخ) ووجه الضغط ان ما ترى خارجا بعد ان لم يكن اما لمحافظة اجزاء نارية والخطا لظنها فذلك التلوية اما ان يرد عليه من خارج ظانا ان حدثت الا ان او كانت موجودة كاشفة فظهرت والاستحالة مذهب

قوله فالصواب ما قاله الحبيب (فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين اولي ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر قائما يصير ان شيئا واحدا مع انهما متقدران بالتدوين في الحائث فلا يمكن هناك حركة المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار اصلا قوله اوبقيل برده) في بعض السخ يتصل على صيغة المضارع ويرده فاعله وابطاط الخبر بالبتدأ محذوف اي عند وفي بعضها يقتل على ان القتل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومطوف على بخره ثم ان ما ذكره ثبته على حكم ضروري فلا يفتح ما يفسد بجوز ان يكون الاجزاء الحارة كاشفة في الباردة التي قلبت على الحارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فمجرد ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المختلفة مائل الى الحرارة

الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد عارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء تارية فيه من خارج ومنهم من قال يتقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة متفقون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال ايضا باطلة كما لا يشبهة على ذي فطنة وحسب فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى وامان ذلك الانتقال بالتدرج مكانهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى الحوضنة يسمى اسيرا في الثالثة من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته انسية (و لكن) يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الغلو ابى قال في هـيون المسائل حركات الافلاك دورية وبوضعية (وفي حركة كل جزء منه) اي من الفلك حركة مكائبة (نظر) وتأمل (ختم من قال لاجزائه بالفضل) بل الفرض (كيف يصيرك) في التدرج والوجوده فيه (بل ذلك) اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (امر موهوم ومنهم من قال بتبادل التصفين الاصل والاضل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية) الحاوية او المحوية (عدم صحت حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم تلك الاجزاء لافلازم الخارجية عنها (فما يكمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكائبة على القول

الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكائبة فان قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكانها وانها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة انسية على القول بان المثل هو البعد واطلاق الاستدراء على حركتها في نطاق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكائبة يتبدل بها امكانها بلا شبهة في الرابطة من تلك المقولات (الابن وهو) اي الحركة في الابن (التسمية التي يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا طلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الابنية السميكة بالفعلة وهي التبادلية في استمالات اهل الفقه ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال الحركة في الابن ان كان له مبدأ المسافة الى متنهاها ابن واحد فليس متحركا في الابن بل هو ساكن مستمر على ابن واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستمر على واحد من تلك الابون في اكثر من آن واحد فقد انقضت حركته وامان ان لا يستمر فلا يكون في كل ابن الآنا واحدا ولا شك ان تلك الابون الاكيدة متعاقبة متتالية ذلوكات متفاضلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الابون لزم انقطاع تلك الحركة الابنية واذا كانت تلك الابون متعاقبة كانت الآلات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا يخص منها الابان يقال المتحرك في الابن من مبدأ المسافة الى متنهاها ابن واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والنشئ لكنه غير مستمر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتدد بحسب تعددها وكان

في سلكوني

جمهور الحكماء وبقي الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من اصحاب الخليط اى الفالانين بار كل جسم مختلط من جميع الصواعق الاربعة وليس المراد ان ههنا ما يحيى وهو الخليط من كل شيء جسم وحيد وغير ذلك قوله (الى ان الحار مثلا اذا صار باردا الخ) وكذلك انما يصير باردا بدخول اجزاء باردة فيه من خارج قوله (وهذه الأقوال ايضا باطلة) اما الاول فانه يلزم من ذلك ان لا يصير الجسم الذي صار باردا بعد ذلك حارا لان الاجزاء التارية قد عارقه سابقا واما الثاني فلان شررا اذا صادف جبلا من كبريت يصير باردا عدم دخول الاجزاء التارية على قدره واما الثالث فلان اجزاء الكل اطلاق عليه تسامحا والاولى مافي عبارة النفاة اختصاص اجزاء الغروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيمسياتي صريحة في اثبات الخبر الخير

(حدود)

قوله (وهذه الأقوال ايضا باطلة) يطال الاول تشاهد الماء على حاله والثاني يلزم اطلاقا على تلك الاجزاء التارية والثالث يلزم الاطرافه ببرد الماء ورطوبته او عارقه التارية صاعدة يبدلها على الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هوا كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحديثه يصعد

بطريق البخار

قوله اما حاوية واما محوية (على سبيل منع غلو

قوله فليك بانأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذات في نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في تصادفها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان في الفلك مبدأ لم يستدبرها بان اجزائه الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاصا ببعض بغير اولى من السكس فيبتدل احيازها وذلك بالحركة المستدرة كما سيأتي تفصيلة

قوله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكائبة على القول الثاني لا تراخ في ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاستدراء لشهره امرها

قوله واما الكواكب وكذا افلاك التدويرات قوله وان كان له ايون متعددة فاما ان يستمر (آ) وايضا تلك الابون اما غير متناهية ويطوله الاختصاص بين الحصرين واما متناهية ويطوله لزوم تدهي اجزاء المسافة مع انها باطل عندهم

قوله وكذا تقول المتحرك في الكيف في

واحدة غير ثابتة) فيه بحث لأن المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة الوعية لم يقدّر لأن التشبيه بالنظر الى الكيفيات الشخصية بمجالها وان اراد الواحد الشخصية كما قل منته رجاء الله على غير ما يدعى العقل اذ القوة بان المتحرك في الالوان لو كان واحدا من اول الحركة الى آخرها بما يراه الضرورة الحسية الا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلة الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالخصص بل بالترتيب في بل ضروري وايضا كيف يدعى هذا في الحركة في المبادئ التي هي من باب الحركة في الكيفيات الشخصية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية قالوا بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير ثابتة كافي سائر الكيفيات بما لا يعقل اصلا اللهم الا ان يقال الاختلاف الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسية من باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تجنب العقل عن قبول هذا الكلام **قوله** في كل آن يفرض يكون فيه كيفية اخرى مفروضة) اى نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل الوعيات ولو فرضنا لان اختلاف نسب الشخص لا يجعله مختلفا وطا واما على لابن من هذا التبدل الا ان يكون كونا وقسدا لانها حصول صورة جوهرية وزال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر **قوله** وهذا ايضا مقدم على قوله وهذا لكن معناه ظاهرا اى كان اختصاص الكل بجزء بجزء لصورته كذلك اختصاص كل جزء بجزء لصورته وهكذا الى ما لانهاية له (وجواب الاول بجزء لصورته وهذا لما يتصور اذا كان الصورة حادثة وعلى تقدير آخرها كان المعنى كان الكون والفساد يستلزم جهة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت **قوله** لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لانهاية له (وجواب الاول على قياس هذه الصورة)

حدود المسافة تعدد بالفرض كذلك تعدد باليون بحسب الفرض وكلامه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان مثلا فليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الا ان المستر انسان متصلان بل كل اثنين مفروضين في ذلك الا ان المستر يمكن ان يفرض بينهما باليون اخر كان تقطين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم شمال الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا تقول المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير ثابتة في كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير الثابتة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخرى كان كل آتئين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آتات اخرى فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورة) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كاسي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنه) اى منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسئل الاستحالة وهو) اى ذلك البعض (من قال ان الصور واحد) وذلك الواحد (اما النار والبقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالكثافة) اعني غلظتها وانما هي مراتب متفاوتة فان الهواء كشف بالقياس الى النار واما كيف منه الارض وكيف منه الماء (او الارض والبقية) تكونت منها (بالخلل) اى رقة الغوام (او هو) اى ذلك الواحد (متوسط) بين النضر بن المذكورين وهذا المتوسط اما الماء والهواء (والباقي) تكونت منه (بالكثافة والخلل) مما كان فرض انه الله كان حصول الارض بالكثافة وحصول الباقي بالخلل وان فرض انه الهواء فكان حصول النار بالخلل وحصول الباقي بالكثافة (والطبيعة) النضرية لذلك النضر الذي هو الاصل (محتوية) ثالثة (في الاحوال كلها) اى في جميع مراتب الكثافة والخلل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات (وبطلان) اى قول ذلك البعض (اى سينا ووجه الاول) انه (مبرهن) فيبعد كما مطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعني تبدل الصورة بصورة اخرى (نصح عليه الحركة المستقيمة) القضية لخروج الجسم عن مكانه (وتتمسك) هذه الموجة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة) مع عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطلان قول بكونه محلا الوجه (الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم) المتصري كالماء مثلا (بجزء طما) اى بجزء معين من اجزاء الجزء اطلبي لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اى صورة ذلك الجزء (وهذا) اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة صالحة في اجزاء متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الجزء الاول فدرنا عدم التناقل لكانت اجزاء النضر حاصلة في احيائها ولا بد لحصولها فيها حيث من سبب ولا يصح سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في جزء مخصوص به حدوثه من الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقضاء صورته واما كان في ابتداء الكون حاصلا في ذلك الجزء لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لانهاية له (وجواب الاول

❦ سئل الكون ❦

لذا ان لفظ الجوهر هنا تصحيف لفظ الجزء **قوله** (وهذا ايضا الخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظه ايضا متداعيا لقوله وهذا لكان متاها ظاهرا اى كان اختصاص الكل بجزء لصورته كذلك اختصاص كل جزء بجزء لصورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كان الكون والفساد يستلزم جهة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت

ان الاصل) ان اخذ خارجيا متنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس
(وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اي حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا
(صدقه خارجيا لانه) اي الموجب الجزئي الخارجي (اخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق
الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يقيد الوجود) اي فلا يقيد البيان المذكوران في الخارج جمعا
موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية
الخارجية التي تدعيها (و) جواب (اتاني منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون متخذا من الاجزاء
باعتبارها متنا وتساوي نسبتها الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون الفاسد متنا دألي وجه
يشتمل ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد صلي شيء من اذن الوجهين (بل المتحد)
في ايمان اني الكون والفساد هو (التجربة والتأمل على المشاهدة) لدلائلها على ان العناصر
يتقلب بعضها الى بعض (كاسياني) في الموقف الرابع (ثم نقول) ان بيان ان تبدل الصورة باخرى
لا يجوز ان يكون تدريعا فلا يكون حركة بل كوننا وفسادا (السور لا تقبل الانتداد) بان يتحرك
مثل الدرة الى صورة اقوى شيئا (ولا تنتقص) بان يتحرك خطها الى صورة ينصف منها على
قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مما سبق بان ينقل محل
الصورة الى صورة اخرى يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان في الوسط)
اي في وسط الانتداد او الانتصاف بل في وسط الانتقال التدريجي (ان يتي نوعه) اي نوع الجواهر النقلة
منه (لم يكن التغير في الصورة) اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في اوزانها وصفاتها
ولو قبل ان يتي شخصه لكان اشمل وان لم يتي نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة

❦ سياتي ❦

الصورة حادثة قوله (ان اخذ خارجيا) اي يكون الحكم على الافراد المحققة في الخارج قوله
(عندنا) هم اصل الكون والفساد قوله (واخذ حقيقيا) اي يكون الحكم على
الافراد المقدرة سواء كانت محققة في الخارج اولا قوله (فلا يقيد البيان الخ) فيه ان
المطلوب امكان الكون والفساد وانما صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحكم في القضايا
الحقيقية على الافراد الممكنة والام يصدق حقيقة كلية على بين في محله قوله (لجواز ان تصدق
الموجبة الخ) اي بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستتعية موجودة وهي العناصر
فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية اعني لاشي مما يصدق عليه الحركة المستتعية يصح الكون
والفساد ثم ان عبارة الشفا هكذا ان الاسماء التي في طباعها ان يقبل الكون والفساد في طباعها
ان تتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن احسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة
تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى
على من له لطف قريحة انه لا معنى للتزديد المذكور في المتن على هذا البيان وامرئ انه يطلب
التفسير بتغير عبارته ومفاسده اكثر من انه يحصى قوله (هو التجربة الخ) اي بعد اثبات تعدد
الصور الوتعية بناء على ان لا يدللنا لكار التخصه لكل منها من مبدأ موجوده مختص به والا فالتجربة
والمشاهدة لا يثبت ان يكون جوهرا واحدا ايقا على صورة نوعية تستعمل في الكيفيات قوله
اي شخصه (واه كان مختلفا بالواقع للمستقبل اليه او موقفا فيشمل ابطال الحركة
من فرد الى فرد ايضا قوله (لكان اشمل) اي لكان البيان اشمل ولعل وجه الاقتضاء على النوع
ان الانتقال التدريجي انما يتصور في الصور الوتعية وهو انتقال من نوع الى نوع لان الصورة
الوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرداها في الصورة الحسية بناء على انها طبيعة وعية وذلك
الاستعمال دفعي لانه لا يكون الا بالفضل والوصل وهما بيان قوله (ان يتي نوعه) الضمير راجع
الى الصورة تأويل الجواهر اي يتي النوع الذي حصل تلك الصورة قوله (لم يكن التغير في الصورة
لان تغير الصورة يغير تغير النوع قوله (وان لم يتي نوعه) ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة

٢ الجسم متدورا بصورة ماثلة على هذه الصورة
متارة لذلك الجزء من الجزء بسبب ما كان الجاورة
والجداة وتلخصه ان هذا الجزء من الجزء
انما اخص بهذا الجزء من الجزء لانه فان قيل
هذه الصورة متصورة بصورة ماثلة وشبهه في
جزء من حيز المتنا هذا الجزء من حيز الهوى
مثلا فكيف تبدل صورة الماثلة صورة الماثلة
انتقل الى ذلك الجزء المتخاضى من حيز الهوى
فان مثل ما اذا كان في ذلك الجزء من حيز السواد
حال كونه متصورا بصورة ماثلة اجيب بان قبل
ذلك متصور بصورة اخرى مناسبة لذلك الجزء
على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم
صدق العكس لاسيما ان يتي نوعه عدم صدق
عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم

الصادق

قوله يتقلب بعضها الى بعض) بان يتي صورة
بعضها او يوجد بذاتها صورة اخرى
قوله بحسب ذاتها بل في اوزانها) المقروض
في كلام المصنف بقا النوع لا يشاء الشخص
فان الذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات
الشخصية وبالاوزان ما يميز الشخصيات كما
لا يخفى

قوله لكان اشمل) لان بقا الشخص يستلزم
بقاء النوع وبسببه وايضا لو قيل ذلك
لم يحتاج في ترتيب الجواهر الى التمييز كما احتج كلام
المصنف
قوله وان لم يتي نوعه او شخصه الخ) فيه
بحث لانه ان كان المراد بالانتداد زوال الصورة
الكلي وقبول صورة اخرى اشده منها قدم
الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة ممكنة
بكنية اشد من انما تستعمل في التحقيق ولم يستعمل قوله
في شق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها
بل في اوزانها والجواب ان المراد بالانتقال الاول
ومتاخر عدم الصورة بظهور بلا حلافة قوله لا يد
ان يحصل الخ

لاشدها ولا تنقصها ولا الحركة فيها ان لا يد ان يحصل عندها حركة اخرى فتقول تلك الصورة المتأقية ان كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والإكاث كلها آية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تسالت الآثات وان وجد فيها بين متعاقبين زمان خل عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكف وقهره من المتولات واجب عنه بان يشاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها منها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتأقية لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منها خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبداهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتأقية مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكف كما ذكرنا لان الحركة كانت في زمانه المتحرك نفي بانتفاء ما فيها لجره بل يلزم ان لا يكون هناك الكيفيات آية الوجود لا يوجد شيئا منها في الزمنة الواقعة بين تلك الآثات فان سميت مثل هذه الحركة لم تكن الحركة منقطعة على الزمان تنقسم بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمكان مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بزيادة قطعة من الآخر فتلحق هذه لا يكون حركة لا انتفاء لازم الحركة عنها

❖ مسائل اخرى ❖

لا يتبع النوع مع بقية الصورة فيثبت بان عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لا امتناع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرر البيان تام من غير ورود النقص وصارعة لثقت منطقة عليه من غير تكلف ومم مقدمات خارجية والشارح ارجع الضمير الى الجوهر المنقول من المذكور معنى فيما وقع وحديثه بكون قوله في الصورة من وضع المظهر موضع الضمير قوله (ادلا بد الخ) يصدق الانتقال في الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا حركة فيها كما يظهر بالتأمل قوله (زمان خال الخ) فبيان في احتمال اسم لا يدل على وجوده في الحركة الواقعة في المقولات الاربع وان يوجد فيها بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بان يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تئال وإبطاله بانه يلزم ان يكون بين جوهرين وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كافي الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا قوله (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك انتقال عن الصورة وقد فرضناه واسطة الانتقال قوله (وتقتض الخ) ونقضه بالنقض ظاهر لا يحتاج الى البيان قوله (واجب هذا الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة في الزمان الحاسل عن الصور فان الانتقال التدريجي في الصور موجودة ضرورية ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخلل الزمان الخال قوله (بان بقاء الموضوع) يعني ان الحركة في الكيف مثلا حركة في امر خارج عن المتحرك بان في نفسه او بحسب الحدود والفروض في القسم كيفيات متعددة وهمة وبقية الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوها عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها مقومة لثقتها في الخارج فيلو فرض الحركة فيها لكان الموجود في انشاء الحركة صوراً متعددة في الخارج فيلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال بوجوده في الخارج امر واحد سبيل قابل القسمه ان غير الله ساية بين كل صورتين اثنين صورة شريكة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنقول فيه والصورة المنقول اليه انواع جوهرية غير متممة بالقيمة والوجود بكنه في الشبهة ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاسحالة وذلك لان الهول فيها نحن فيه بحاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امر يحصل ليس بالفرض ولا كذلك في الاعراض التي تنوهم بين كيفيتين بخلافها مفتني عنها في قوام الموضوع وعلى هذا

قوله واجب عنه بان بقاء الموضوع (حاصل الجواب اختيار الشق الآخر وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لان رجوع في المسألة الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا فبدأ الحركة وانتقص ليس الاعلى الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني صريح على انتفاء الصورة العينية وفي الاول على انتفاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا التقدير يصح حمل قوله وايضا وجهها آخر فأدلى قوله وسائر الاعراض (فيه بحث لان خلو الجسم عن القدر بالأكثية والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فتظاهر واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من لم يضره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الا ان نعم الميردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي لا مناسفه

فكلا

ولا يحصى عن ذلك الامام من ان المتحرك في الكيف مثاله في بين مبدأ حركته وشتهاها كيفية واحدة
سبالة كما عرفت ومثل هذا الحل السبيل الذي تبدل افراده على محله مع شتاء لحل يشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمجالها (وايضا مبدأ
الحركة) اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لاحتالة في زمان كونه متحركا (والمادة وحدها
لا وجود له) فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة لا بصورة معينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت
من مبدأ حركتها الى شتاهما متتوية بصورة معينة فتنجم ان المتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال
تحصل المادة بشخصها مما يكون بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها
وبحسب بانها مع احدى تلك الصور ذات متصلة ومع صورة اخرى ذات متصلة متعاقبة للذات
الاولى وليس لشي من تلك الذوات المتصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا
وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهوى ليست الاشياء بالتوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة
لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتوحدتها وانصائها وانفصالها تابعة للصورة فلما كانت في ذاتها
متصلة بالمثل لما كانت كذلك بالمثل في محال (واما المتضاف فمستقلة غير متصلة) بنفسها
في المفهومة (بل) هي (تابعة لغيرها فان كانت متعاقبة قابلا للاشياء والاضاف قبلهما) لاضاف

❦ سياتكون ❧

اشترط لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره السارح بقوله ولا يحصى الخ
ويستدفع لما قيل الاناسيم جواز شتاء لموضوع بدون الكيفيات سيما لابن الحكم وكونها ما غير مقولة له
لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال
بحال المتصل فيما قبل ان الجواب رجوع الى الوجه الثاني وهم قوله (انما يكون بصورة متعاقبة)
كالبت فانه متصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة قوله (وهذا الجواب الخ) او قرر
الجواب ان الهوى ليس بمصلحة الا بالصور المعينة اما للوقر بان الهوى مع احس الصور ومع حصة
وبالصورة الاخرى مع اخرى وليس في شيء من تلك الانواع حركة سال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة
الذات وبخصوصة النقل وهما تاما بمخصوصة القوة وبخصوصة النفس لما على تلك المقدمة فان الهوى
مع كونها متصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذ كان الانتقال
مدرجيا قوله (لما كانت كذلك) اى لما كانت وحدتها وتوحدتها وانصائها وانفصالها تابعة
لصورة لا يستلزم ان يكون متصلة في نفسها فانهم قالوا انها متصلة في نفسها بتوارد الصور
والتعدد والاضاف الطارى ليقدر ان شخصها حتى ذهبوا الى ان المتصور المواد الانلانة واحدة
شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام والهوى بالنسبة اليها شخصية ملون بالوان
متعددة فان تغير بها تلك الالوان لا يصير وحدتها الشخصية قوله (غير مستقلة بالمفهومية)
اى لا يعقل الاعراض لمقولة اخرى فالعروض لمقولة اخرى معتبر في ذاتها فلا يرضى لها احكام
من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان اقل درجات المرض ان يكون مستغلا بتلك العروض
فارتفع التفتن والنسج قوله الاتي في الشدة ان التضاد لا يمرض الاضافة فان لاضفان
طابع مستغلا باغتها فتنجم ان يمرض لها التضاد لان اقل درجات المرض ان يكون مستغلا
بتلك العروض فاما كون الاخر حدا لا يرد كالسارج والبارد فلان الاضافات لما كانت طرية
غير مستغلة بل تابعة لعروضها وجب ان تكون في الحكم ايضا تابعة والالكانت مستغلة فيه
هذا الكنف في طبيعيا وما مقولة لاضفونه ان يكون الالكانت فيهم الى هو من حال الى حال دفعة وان
اختلف في بعض الواضحات فيكون اشغيب في الحقيقة واقفا في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة
والاضافة من شتاهما تلحق مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها اذ كانت المقولة بما قبل الاضافة
عرض للاضافة مش ذلك فيبين كلامه بدفع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقا في الاضافة

قوله ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل
افراد الخ) فيه بحث لان الافراد للتبدل هي
الافراد الضرورية الحقيقية والاراد التزديد
السابق كما تحققت هناك فكم ان المحل باقى بالشخص
لم يتغير ذاته كذلك الحال السبيل باقى بشخصه
لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحل لم يلزم
اشتاء للمحل

قوله والبحث فيه محال اذ يجوز ان يقال تلك
الصورة اذا زالت عن الهوى وانصلت بها
صورة اخرى حصل مجموع غير لمجموع الاول
ولكن الهوى باقية على حالها فان قلت اذا كانت
الهوى تابعة للصورة في الشخص كان الشخص
الحاصل باعتبار هذه الصورة غير الشخص
الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح
ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستغلة
بالوحدة التوحيدية للصورة لا بالوحدة الشخصية
لها فمستغلة الهوى للصورة التوحيدية للصورة
الشخصية كما يشتر به قوله لا يتصل بوجود
الا بصورة معينة يدل عليه ايضا لطباقهم على
قدم الهوى شخصيا مع حدوث الصور المتعاقبة
بالشخص فيثبت لا يتبدل هو يتبا بتبدل الصور
لها فيصور ان تتحرك في الصور الشخصية
وهنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على
تدريجها انما يفيد عدم حركة الهوى في الصور
الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور
التوحيدية والشخصية كالم يتقدم حركة الهوى
في الصورة الشخصية مع ان المراد من الحركة
في الجوهر مطلقا

ايضا (والافلا) يعني ان الاضافة تابعة لموضوعها في الحركة بل في الثبوت مطلقا لانها لو تغيرت بالاتغير في موضوعها لكانت مسافة بالفهومة وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى القنولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونة اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاعدية الى نوع آخر منها اعني الاضحية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في موضوعه الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكيف حتى صار اعظم مقدارا منه ار كان على اسرف او ضاعف ثم تحرك مثله الى وضع هوائس او ضاعف فقد انتقل انتقال الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعا لحركته في موضوعه وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باقية انها مع تغير متبوعاتها في اتساعها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع ثبات متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في اتساعها بالاتغير في عرضها لاستغلت بالفهومية وهذا الدليل يبينه جاري سائر الاراض لعدم استغلتها بالفهومية ومتفوض بالابن والوضع فانهما من الارض السبية مع وقوع الحركة فيهما بالتبعية لشيء ويستند نقول لم يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجيا فان كونه غير مستقل بالفهومية لا ينافي ذلك (واما متى قلنا ان سينا) في الجدة ان وجوده لجسم في الحركة (اي قوامه) بتوسط الحركة فان الحركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بأنه يجوز ان يكون قوامه للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي الجدة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان في متى آخر وهو محال اذ لم يكن ان يكون الزمان زمان واعترض بأنه يجوز ان يكون عرض متى للزمان لانه لازما آخر كموضوع القلبية والعدمية (و) قال (في الشبهة) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعا) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانا بشرط كان في آن قبل ذلك الان يستمر للوضع متبعا للقياس الى الزمان الاول ويعد به يستمر له متبعا بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء النسافة حدود غير متشعبة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا ايضا ولكن اذا فرض مكانا بينهما مسافة متعقبة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان

﴿ سبيل الكون ﴾

الايضا لقوله اخرى والثاني يدل على الانتقال ووافي فيها بالذات بعدم كونها عارضة للوضع بتوسط مقولة اخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة اخرى كانت الانتقال فيها تابع تلك المقولة فالحكم بانها غير مستقلة حكم اكثر لان موضوعها بتوسط المقولات اكثر **قوله** (ان وجوده للجسم) خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود وادامالا حركة له متى فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتا وغير منفردة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متشعبة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متبعا معا وحيداً الدفع الاعتراض كما لا يخفى **قوله** (كل حركة فهي في متى الخ) يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان لمتى الذي فرض مسافة الحركة حتى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه اي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعا حصول متى ما في زمان فيكون الزمان زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزبد يزادها وينقص بانها فاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطونها في الطول والقصر فلا زمان لمتى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متبوعه وعلى هذا لا يتجه الاعتراض

قوله ومتفوض بالابن والوضع (وقد يجنبه بان ليس معنى عدم استغلت الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالابن والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاكام وانت خير بان الكلام في ثبوت هذه النسبية

الى زمان آخريهما زمان كالغير والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادعيا ثم قال في الشفاء
وبشبه ان يكون حاله حتى تكال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شئ آخر من كذا وكف
فيغير الغير في ذلك الشئ أولا و يكون الزمان لازما لذلك الغير فيعرض بسببه فيه التبدل والبدل
اشار بقوله (وهو) اي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لموضوعها)
فلا يستقل بالمفهومية والبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبة تابعة لموضوعها
في التبدل والاستقرار (واما مقولاتنا ان يفعل وان يفعل فالحق بعضهم فيهما الحركة (وبطل) قول
هذا الميت (بان المنقل من السهين الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والارزم توجه الى الضدين
مع) لان التبرد توجه الى البرودة والسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن السهين باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوع
السهين (فبينهما زمان سكون) كايين الحركتين الايتين التضاديتين فلا يكون هناك الحركة

﴿ سيالكوي ﴾

المذكور كالاضي قوله (ثم قال في الشفاء وبشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل في شئ
بغير يقين احدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعي لان الزمان متصل
واحد في نفسه ومنه بهذا الاعتبار واحد لا تكثفه فضلا عن الانتقال واذا فرض قمته فاعلم
المشترك بين الزمانين هو الان فالانتقال الحاصل في الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم
استقراره يكون دفعا وعلى هذا اتفق الابرار المذكور بقوله و يرد عليه الخ وهو ظاهر وتأبهما
الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير في
آيا فالانتقال من متى آتي وان كان تدريجيا فتدريجي فخص كلام الشيخ في اجابة انه لا يقع الحركة
في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي
والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يقع لما فيه التغير انه لا يشاء من كلام الشيخ
واه غير متغير في وقوع الحركة في متى كما يرويه عبارة المتن واعتقد بعض القاصرين قوله (فلا يستقل
بالمفهومية) اي لا يعقل عرض شئ الابد اعتبار التغير في شئ فلا يكون مستقلا بالحركة قوله
(وقد عرفت ما فيه) قد عرفت انقطاعه بما حورناه قوله (وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان
غير تام لورود التقصص المنع المذكور سابقا وفي الشفاء اما قوله الجدة فان الى هذه النهاية لم تصحها
والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشتمل ويلزم في الانتقال فيكون تبدل
هذه النسبة على الوجه الاول اما هو في بضم الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها
واولا حركة واورد عليه ان تبدل السطح الحاوي حركة اية للحيث موجبة لتبدل تلك المساط
فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى احدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب
ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة
بذاتها والواقعة فيما اتبع الاخرى وان كانت ذاتية قوله (فاقب بعضهم الخ) فاما وان الشئ
فلا يفتل ولا يتبدل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل ويفعل فيكون ان يفعل وان يفعل فاية
لذلك القدر حيث مثل السواد فان غاية السواد كرون الشئ قد تغير من ان لا يكون يفعل بالخير وينتقل الى ان
يفعل بالخير او يفعله ويكون ذلك قليلا وان الانفعال قد يكون عبطا فيدرج يسيرا يسيرا الى ان يشرع
ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست في الفعل والانفعال بل في اكتساب
الهيئة التي بها يصح ان يفعل وان يفعل وعن الثاني ما سياتي من الالابد في ذلك الانتقال تعالى
سكون والارزم توجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحال من سرعة بالتدريج يسيرا يسيرا ولا في
ان يفعل ان يفعل قوله (ومن المحال ان يكون الشئ الواحد الخ) لا يخفى ان الارزم مذكور
اشارح اجتماع التوجه الى النقطة مع اجتماع التوجه الى البرود ولا تضاد بين التوجه الى شئ

قوله ولقال ان يقول الخ) وايضا الدليل

الذكور يتنص بإسحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا يكون سخونة باقية والا لزم اجتماع الصدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بدورق الحركة في السخونة فيبينها زمان مسكون بكتين الحركتين الايتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستقرار

قوله لست هي الحسية) اي لست نفس قلة تامة للحركة ولا صلة مستترة لها وهذا الظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان الطية باقية على من في من الحسية هي المبتنة للطبيعة مع مقاومتها بحالة غير ملائمة والاخرج الكلام عن سن الانظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة ليست على منزلة الحركة كتحقق في مثل الحجر المسكن في الهواء قسرا وادراك انتفاع المنافع في الحالة الغير الملائمة بما

لا يرى به منتصف تقدير

قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ منع بطلان الثاني في الاجسام التي لم يتحدد سكونها فلهذا تكون مفركة دائما فلا يلزم بطلان الثاني في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام عدا ان المتحرك ليس الحسية واللازم من اشتراكها في الحسية اشتراكها في الحركة قلت هذا هو الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل مبني على اشتراك الحسية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث يبينان عليه والمفهوم منه ان لا ابتداء في الدليل الاول والا فلا وجه لخصيص الهم الان بين كلامه على ما اشتهر بين الافلا من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستندة واللازم كون المطلوب بالطبع مهرو باعته ضمن ان تكون مستترة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع قلتها على الابداد واما اذا رجعت فلوجب تحلل مسكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشهور منقوض بالحركة المستترة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فيقطع الحركة عنه وفيه بحث لجواز ان يكون للجسم المتحرك ذاته مطلوب بلاية بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله اولمكن له مطلوب آخر لا بد لابطالهما من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستترة كانه من عليه

من التبريد الى التبريد على الاستقرار وكذا الحال في السخونة والتبريد ولقال ان يقول ان السخونة مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل السخونة من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالدرج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم توجه الى الصدين ولا انقطاع الحركة في اثنتان بل عند انتهائهما (والحق انهما) اي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرها لانها ايضا حالتان نسبيتان فلا يستلزم في اثبات والتبريد فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في الفاعل) وذلك لان العزيمة قد تنفخ بسيروا والطبيعة قد تنفخ كذلك والآلة قد تنفخ هكذا في جميع هذه الصور يبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدرج ثم ينجم التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فما يقتضيه قوله واستعداد لتنام الفصل شفا فشا فقع الحركة فيه اولا وتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في الفاعل فقع الحركة في الموقوتين فيما (المقصود اربع) العلة للحركة الطبيعية ليست هي الحسية والادامات الحركة بدوامها) اي دوام الحسية وامتص السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى بقاءها (وايضا بالحسية تامة للاجسام) كلها (والحركة مخصصة) بعضها غير عام لهما فان من الاجسام ما هو ساكن دائما (وايضا فيا يلزم) على تقدير كون الحسية علة (الاتحاد في الجهة) اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة في بعضها الى الفوق وبعضها الى الخسف وهذا الدليلان يبينان على اشتراك الحسية بين جميع الاجسام وسبأني الكلام عليه (وايضا فلانها) اي الحركة التي عليها الحسية (اما المطلوب فيقطع) الحركة (عنه) اي عند حصول ذلك المطلوب (مع قلة الحسية) التي هي عليها (فيزعم الخائف) اي تخلف الطول عن علة (واما المطلوب فيحرك) الجسم حيث (اما الى جميع الجهات) ما (وانه محال) بالضرورة (واما ما يعضها وانه ترجيح بالمرجح

سيالكوي

وبين التوجه الى ضد ما للصوصاب ما في الشفاء لو كان السخونة يافيا حين الانتقال الى التبريد ومعلوم ان الانتقال الى التبريد من طبيعة التبريد وبرد اذ من طبيعة التبريد لم ان يكون عند قصر الخ) قصد الرد معا وهذا محال قوله (ولقال ان يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم في صورة الانتقال من السخونة الى التبريد اما في صورة الانتقال من شديد الى السخونة ضعيف فلا وجه حيث الى الصدين وفيه ان الاختلاف الشدة والضعف يوجب الاختلاف في نوع فاشد بد والضعف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالتوجه اليها توجه الى الصدين المشهورين وان لم يكن توجه الى الصدين الحقيقيين لعدم غاية تلافق بينهما قوله (لانها ايضا الخ) الصواب لانها لا يدلان الا بامرين لغيره فبما يامران تلك العلة في الانتقال الدفي والتدرجي قوله (العلة للحركة الطبيعية الخ) الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام اي حركة كانت لما سجي من قوله وهكذا تقول في الكيفيات والكليات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علة تامة يقتضي وجودها اقتضاء تاما فذلك العلة ليست الحسية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة تختلف في مثل الحجر المسكن في الهواء فندفع لان الكلام في الحركة الموجودة قوله (والادامات بدوامها) دواما ضرور لا امتناع تختلف الملون من العلة التامة فيكون ممتمعا مع كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله في جزء الطبني فاندفع البحث الذي اوو به بعض التاخرين مع انه يمنع بطلان الثاني في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلهذا تكون مفركة دائما فلا يلزم بطلان الثاني في جميع المواضع قوله (وهذا الدليل الخ) بخلاف الاول فانه غير مبني عليه كما عرفت قوله (وسبأني الكلام عليه) اي على اشتراك الحسية قوله (فتمت عنه) اي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة وهو يستلزم امكان تختلف

فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لاذهاب الى غير التهسية قلت قد اشترنا الى ان الحركة الطبيعية لا يثبت ان تكون مستقيمة ولولم قالوا انهم في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناد على حصول المطلوب
قوله لانها ثابتة الخ هذه العلة جارية في عدم كون الجسم علة للحركة لكن فيبحث لان الوجود يحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى آخرها والتغير نسبتها الى حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلوماتها باحواله من وضعه وايته وغير ذلك فهو ممنوع لا يدل عليه ضرور ولا يراهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى البتة فان كان غار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير غار نفل الكلام الى مقتضى اذ كل شيئ غار الذات فغير ثابتة الى مقتضى لاستباح صكوته واجبا والتسلسل محال فلزم الانتهاء الى شيء غير ما يكون مقتضى غارها فاقول

قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ اعترض الامام في النفس بانكم اذا جردتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملاعبة فليس ذلك في اقتضاء الجسم قال الكاتبين بحسب انه ولما قلنا ان يقول هذا الكلام لا يفسر المستدل لان فرضه ان بين ان الحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون الحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملاعبة فلو كان الفرض ثابت قوة قائمة بالجسم حركتها كان الامر كما ذكره وليس الفرض ذلك وانت خير به بالزمن من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة استنادا الى

الطبيعة بالشروط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان قالوا اعتبرها اولي خصوصها وعموم الجسم واذنا استند اليها لا يبرق الوجود يبقى ههنا بحث وهو انهم مسروحو في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث المتصيرية هو الفاعل الفضل لا غير فاعلة الفاعلة للحركة الطبيعية على هذا هو الفاعل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست لها فاعلية لها ولا علة تامة نعم يمكن ان تكون علة مستترة لها فافهم

قوله الا لا بد من الشعور بانها حتى يمكن طلبها قد يحسب بالزمن ان لا يطالع شعورا ٢

واثبت علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فليز ثبات معلولها) الذي مقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) اعرفت من انها متعددة متضاربة ويزم ان يصادوم الحركة بدوام الطبيعة فيجتمع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمتها فان تلك الحالة (تنزك طبيعا طلبا للآرام) اما في الان فكلما جرى المرمى الى فوق واما في الكيف فكله المصنعي خسرنا واما في الكم فكلما دبل ذو الامر ضيا فان هذه الحالة المافرة مادامت باقية كانت الطبيعة بحركة الجسم لترده الى الحالة اللائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتهى احد جزئي عنتها اعني مقارنة الحالة الغير اللائمة هكذا قالوا (و) يبعده عليهم ان قال (الملائمة غاية) مطاوعة (ولا تصور) القاية (الا في الحركة الارادية) الا لا بد من الشعور بالية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للآرام واذ لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لانها متضاربة للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة) حثت اولي من (الجهة الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت القاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتطهره ان الفضل اذ ترتب عليه امر تربيا ذاتيا يعني غاية فان كان له مدخل في اقدم الفاعل على ذلك الفعل يعني فرضا يقياس اليه وعلة قاية بالقياس الى الفعل فاعلة القاية هي الحاجة الى الشعور دون الثانية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بد من ان يكون بعض الامكنة ملاعبة لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائمة اخفى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك الملك لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملازمة بعضها لبعض الاجسام (و يعلم من ذلك) الذي هي ذكره في الحركة الطبيعية (ان السلسلة للحركة الارادية ليست هي النفس لتباينها وعدم اختلافها) يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متعددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبتها الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الكاشفة من التصور الكلي لانكون الكليته متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليتين (بل اعاني) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فقلنا) نحو بقداده في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة كمن ان المسافة التي تلك الحركة يمكن ان يرض فيها حدود جزئية تجري بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالحرك يحتاج

﴿ سيا لكوي ﴾

المعول عن العلة التامة فاندفع ما هو من التجهيز ان لا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر لا بد لا يطالع لما من دليل على ان يتجدد المطلوب انما يكون من علة متشعور **قوله** لانها ثابتة اما في نفسها او باعتبار الاول الذي هو مقتضى ذاتها وهي السببة الى حد مسافة **قوله** (هي الطبيعة الخ) واعلم انكن الجسم مع المسافة الغير الملازمة علة لها لان الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة **قوله** (الا لا بد من الشعور الخ) واتم بها الحكماء لاثبتون الشعور للطبيعة على ما نقرر عندكم من قسم الحركة **قوله** (تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الجمال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور فانه قيل لوجودها في الخارج على ما نقرر عندكم من ان التصور الخيالية قد ينجي من خارج وقد نجي من داخل كما في الفاعل **قوله** (فالحرك الخ)

بعد الإرادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتجلى حسدا معيناً وتنتج عنه ارادة جزئية متعلقة
بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التغيرات للمنطقة الإرادة
والحركة متصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة ولوفر فرض انقطاع التحيز انقطعت الإرادة
والحركة واما على الحركة القسرية فهي القوة التي احدها القاسر في التحرك في المقصد الخامس في
الحركة تقتضي امورا ستة • الاول ما به (الحركة) اي سببها الفاعل فان الحركة امر في الوجود
فلا بد لها من عللة فاعلية (الثاني ما به) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به
(الثالث ما به) الحركة (اي العلوة من المولات) الرابع المتقدمة (الرابع ما به) الحركة (اي المبدأ
الخامس ما به) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي انتهاء الحركة ثبوت المبدأ والنتهي بالفصل
اعني يكون (في الحركة المستقيمة واما في الحركة المنسوبة) الفلكية فلا يكون ثبوتها (الا بالعرض)
اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها لا يحب العرض كامر (السادس المعدل في الزمان
فالكل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) وانقضاء الحركة لهذه الامور الاربع من حيث انها
انتقل من حالة الى اخرى تدبر بما في المقصد السادس في (قلت) انما (ان الحركة متعلقة بامور
ستة هو حدها متناهية بوحدها) اي بوحدة هذه الامور الستة لا يتغيرها (ضرورة ووحدها)
اي وحدة الحركة (كما قد مر) في ابحاث الوحدة • اما الشخصية او جوهرية او جسمية فغير (اي في بيان
وحدها) (ثلاثة اباحات • احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما به) الحركة (فان
العرض (الواحد بالشخص معه واحداً بالشخص) ايضا (ضرورة انه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص
(بمحايين ولا بد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة ما به) الحركة اعني القول (اذا شئ)
الواحد (قد يستحيل وتوهم) في زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والتوقف
المسافة (حركة) على حدة (وان تعد الحيل) وانما تعددت الحركة معتناعا متعاضدا (من حيث اختلف
ما به) الحركة اختلفا جوهريا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كاسائي (بل قد يعرض له) اي الشئ
الواحد (انواع من الاستحالة كالشخص والسود والزوج) في الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف
ما به بحسب النوع وان تعدت تلك الانواع في جنس واحد هو الكرم الحبوب بل نقول
اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسب لان الحركة في مسافة
تتغير الحركة في مسافة اخرى قطعاً (وبيع ذلك) اي وحدة ما به الحركة (وحدها ما به
وما ليسه اذ لو اختلف المبدأ والنتهي لم يكن ما به واحداً بالضرورة) فوحدها ما به تابعة لوحدة
ما به فاشتراط وحدة ما به يقتضي عن اشتراط وحدتها (ولا يكتفي في الوحدة) الشخصية للحركة
(وحدة ما به دون اعتبار وحدة ما به لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون
الطرق مختلفة) فباين مبدأ معين ومنتهى معين (كما توجه الجسم ثارة من البياض الى القصرة
الى العودية الى السواد) ثارة (منه) اي من البياض الى القصرة الى الخضرة الى التلويح الى السواد
ثارة (منه) الى الحرة الى العفة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد العينين يمكن ان تفرض

في مسائل اخرى

وما اورد عليه من ان هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا ان نتحرك في مسافة معينة تصورنا
تلك المسافة والحركة على الاحتمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه
فكلا وجوهنا انا لانكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة
المعينة منه لا يكتفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تحيز جزء
لذلك وعدم وجدان ذلك بواسطة انه صادر تلك التحيز والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل
على ذلك انه لو انقطع التحيز والارادة في انتهاء الحركة انقطع الحركة وتغيب هذا المطلب يطلب من
شرح الاشارات والمحاکات قوله (اذ ليس هناك الخ) لكون الحركة الفلكية ازيلت اجبية عندهم

٢ لمتناهية ما في الباب ان شعورها ضمنية
منهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام
البسيطة والركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث
من القمل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة
كان اربع الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق
الاشجار الى صوب الماء في الانهار والبحار فيها
في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد
الظن بان للنباتات شعورا وادراكا ككذا في
الحايات

قوله بل انما هي تصورات جزئية فيه بحث
لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتفتيش
لا يمكن الا بالمحسوس القاهرة وادراك المحسوس
موقوف على وجود المحسوس فان المدحوم
لا يحس تصور النقل الجزئي من حيث هو جزئي
موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم
به من هذه الحيلة كان دورا خاطئا ان تصور
افراد الكلى والقصد اليها على الاجال كافين
في صدورهما عن الخيال

قوله فانما يحتاج الخ قيل هذا بما يكتبه
الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك
في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة
فيها على الاجال واما تصور كل جزء من اجزاء
المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا خاطئا
ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد
بسيط لا اقسام فيها اصلا فيكون في صدورهما
تحيز المسافة بأسرها اجالا واقعة في تلك الاوقات
ولا حاجة الى تحيز الحدود للفرقة عليها
وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع
في انهاء الحركة تحولات وادارات لبعض الاجزاء
فذلك الاسباب اجزاء تابعة واقعة في تلك الاوقات
لا احتياج الحركة اليها

قوله والحركة الصادرة منها واحدة شخصية

فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالتحقق مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لكل واحد منهما ليكون المركب متعددًا ومجموع المحركين واحد بالتحقق وكل واحد من المحركين جزء من هذا المركب الذي هو واحدًا شخصيًا بلا اعتبار فالصواب في تحليل هذا المطلوب ان يقال ان اجزا واحداً بالتحقق اذا تحرك بالتحقق مسافة بينهما من مبدأ الى متنها معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رايه زيد او عمرو او غيرها وذلك معلوم بالضرورة والصريح في ذلك ان الاستدلال في المؤثر لا يدخل له في شخص الاثر ولذلك الفقهاء على جواز تواردها على متينتين على معلول واحد بالتحقق ابتداء على سبيل البذل

قوله قلنا نختار ان الاثرين متغايران الخ (سياق كلامهم هذا يدل على ان المراد بالحركة التي تحكم بوحدةها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع الذي بعض المحرك بمعنى التوسط فتبتعد الاثر باعتبار ان اتصاله ببعض اقسام الاستدلال مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر واذا شئنا خبر بان المراد بالحركة ههنا هو

النسب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتعلق بوحدةها الحركة هو الفاعل كادل عليه صريح كلامهم في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مفصل المتعلق في الايمان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج الى الفاعل كادل عليه تعليقه في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر يمكن الوجود فلا بد لها من فاعلية اللهم الا ان يكون مرادهم ههنا الحركة بمعنى التوسط ومرادهم البعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر ضد هذا صريح الشارح في جوازي معرفة شرح المطالع ان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم قلنا لا وجود لها مطلقاً لاختلاف النسب لا لاختلاف الخصوص في ههنا اشكال ؟

على هذه الوجوه فيكون المبدأ والنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا ملك الجسم من مبدأ معين الى متنها معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدةها لا يفي عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدة مافيه من اعتبار وحدة مافيه * ولذا قلنا ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستقلة لوحدة مافيه ولا اختلافهما مستقلاً لاختلاف مافيه فان جسمًا واحدًا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدة وتارة هابطة واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما متضمنة لوحدة مافيه ايضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعلوم لا يصادف بعينه) فانه لو جاز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالتحقق ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه ونسبت وحدة لازمة لوحدة مافيه لما من وقوع الاستقامة والنزول وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا احدثت هذه الثلاثة تجدد المبدأ والنتهى ايضاً وصككت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكانت وزم وحدة مافيه كما اشارنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمسالك فيها واحد وهو انه لا بد في شخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك السنة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كاللاختلاف (واما واحد الحركة فلا صيرورة) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك يتحرك مافيه بحركته محرك آخر قبل انقطع حركته والحركة الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا يخفى) في تلك الحركة (بوجوب الانثنية) فيها (غير ما نوه من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك) (آخر ولا يخفى فيها بالفضل) بسبب اختلاف الاستدلال الى ان الحركة الفاعلية مع اتصالها في نفسها يرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسافات وذلك لا يخلو وحدتها الشخصية فان قبل الحركة الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركاً وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لم تحصل الحساب واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني المحركين قلنا نختار ان الاثرين متغايران

❦ سياتي ❦

قوله (واحدة شخصية الخ) في الشك ان الشرط في وحدة الحركة هو ان لا يكون زمانها مسافهما متضمنين بالفعل لا ان يكون بحيث لا يتشعبان ولا بالوقوع فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالتحقق وان كان منقسمة بالعرض بالنسبة الى المحركين كقسم الحركة الفاعلية بالشروق والغروب كما في الشرح الجديد للتجربة من ان مجموع الحركة الذي بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لكل واحد منهما وبوجه ع المحركين واحد بالتحقق وهم ناش من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المنخفضة في الوهم باعتبار النسبة الى المحركين بمجموعهما كما من بعض منسوب احدهما الى محرك والاخر الى محرك آخر قال والصواب في تحليل هذا المطلوب ان يقال ان اجزا واحداً بالتحقق اذا تحرك بالتحقق في مسافة معينة من مبدأ معين الى متنها معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رايه زيد او عمرو او غيرها وذلك وهو معلوم بالضرورة والصريح في ذلك ان الاستدلال في المؤثر لا يدخل في شخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز تواردها على متينتين على واحد بالتحقق ابتداء وعلى سبيل البذل انتهى ان اللازم عما ذكر ان لا يكون وحدة الحركة المعين بخصوصه متغيراً في وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين اي معين كان متغيراً وحدتها فتدبر قوله (ولا فصل بسبب اختلاف الاستدلال) اي لافصل في الخارج بسبب هذا الاستدلال حتى يتطلّب الوحدة الشخصية للحركة فان هذا البعض وهمي يحصى بوصول الحركة بالقياس الى المحركين قوله (ان الاثرين متغايران الخ) بنفسها في الحركة بمعنى القطع واعتبار النسبة

(وذلك)

وذلك لا يطل الوحدة الشخصية الانصالية (تاجها) اى ثانياً الایجابات (فى وحدتها النوعية ولا يتحقق ان ما يعتبر فى الوحدة النوعية بعض ما يعتبر فى الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهى) اى ما يعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه) وحدة (مائه) وحدة (ماله) فان هذا الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذا واختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كاركل) من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة (نوعاً من الحركة) وان اتحد مائه وماله اما فى الكيف فكل واحد يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى النقة الى اسوداد واخرى من البياض الى الفسفة الى الخضرة الى النيلة الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا يختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد البدأ والنتهى بالنوع واما فى الاين فكل واحد يتحرك الجسم من بدأ الى منتهى معين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالساهية لا بالواض فكل ذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لا اختلاف ما فيه مع اتحاد مائه وماله ما خلافاً بينهما بالنوع لا اختلاف ما فيه منضمياً الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسفيد) فانهما مختلفان بالماهية لا اختلاف الامور الثلاثة فيهما (وذلك مائه وماله) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ما فيه الحركة (وان اتحد ما فيه كاصفاهه ولها باء) فى الحركة الابنية (كالتسفيد والتسود) فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين الشانين مختلفان بالماهية لا اختلاف البدأ والنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه عار قبيل نوع البدأ والنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان الصفرة مختلفة بالماهية للبرودة بخلاف فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين اتساهوا باعتبار ان عرض لاجدهما التوقية والآخر الشخصية وذلك لا يوجب اختلافهما فى الماهية فثنا فانهما وان اختلفتا بالماهية لكنهما اختلفتا بالماهية والشخصية وهما متقابلان تقابل اتصاد وهذا القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى الباحث الشرقية (ولا عبرة) فى الوحدة النوعية للحركة (بوحدة لمحرك) لان الامور المختلفة بالنوع متعددة تنفرق فى نوع واحد من الازدواج (لاسم) ان نورد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً والحركة بحسب الشخص (واذا لوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلف الشخص) فى الحركة (فالنوع اولى) بان لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (حركة الحجر الى العلوقسراو) حركة (النار الى طبيا لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى

❦ سبيل الكون ❦

الى حدود المسافة عن التوسط ولا يستلزم ذلك التناز الوهمى تعدد الوهم والحركة فى الخارج لان وحدتها الشخصية لا يطل بدون الفعل بافعال باعتبار المسافة او باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض السامعين قولهم (كانت الحركة الخ) لا يتحقق ان هذا البيان لا يصح صيانة الحق فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالتلال الاقوى والتفريق الذى ذكره الشارح انه لا دلالة فى المتن عليه قوله (الى بيان) ان الاختلاف النوعى فيها اختلف فيه الامور الثلاثة اولى والحق انه سهو من طغيان العلم وظايف التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كاسم كلام الشارح وكذا نحن عند اختلاف طرفه فيها مثلاً ان التقابل التضاد وتصدق المتصادمين عليها فيكون للوصوفى بواحد منها مثلاً للوصوفى بالآخر بواسطة هذا المارضى قوله (وهذا القدر كاف) اى كون موصوف كل واحد منها مختلفاً بالآخر كافى لاختلاف الحركة فى الماهية الواجب فى تضاد الحركات ان يكون مبتداء ومتهله مختلفاً بالنوع للآخرى ولو بالفرض كما يسمى فى بحث التضاد قوله (كذا فى الباحث الشرقية) لعل

اشترنا له فى المقصد الثانى من هذا الفصل فليراجع اليه على ان الكلام فى تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام يحمل الكلام

قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ

مقصود من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسفيد لا يصلح شا لا لا ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد البدأ والنتهى واختلف ما فيه والكل يختلف ههنا ولا ضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل واركان الفهم هذا

قوله لكنهما اختلفا بالبدائية والشهائية الخ

فان قلت هذا جارح كل حركة من بدأ الى منتهى والزجوع الى ذلك البدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالساهية ليس الاقوى الصاعدة والهبوط قلت لما كان بدأ الصعود والهبوط ومتهما جهتين حقيقيتين لا يبدل لان اصلا فلا يصبر الطوسفلا والعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة والعكس بخلاف الحركة

عنة وبسرة ونشتر الشارح فى اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واصل ان قياس العربية كاتنقل عن الشارح الشبهة كالمصطفية واما المصطفى فقد قيل ما المشهورة كالمترضى

قوله بل هاتان الحركتان متفتتان (فائدة هذا

الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالتوحد
من حيث هما كذلك لا يتباين منه رجوع التي
الى قيد الحقيقة مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي

باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك
قوله فهو مراض للحركة (قيل هذا ضعيف
فان هذا المعلق بالزمان غير متعلق بالحركة التي جعل
الزمان مراضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا يخاف في
نجواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن
ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك
الاعظم وما اجزاله الزمان فقد يتقدر بها سائر
الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث
الزمان ولهذا ينضم الزمان بحسب انقسام الحركة
مطلقا كما سبأ في وهذا التقدير هو المراد بالعروض
هنا

قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من
الحركة فالحرركات الابدية الخ لا ختام القول بان
الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدتها فيه
جنسها بما يتأثر اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة
لما تحتها اما بان يكون عقوليتها على الاربعة
بالاشتمال على الاقل فلا يتحقق مطلق شامل
او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام
لاذاتيا والاول باطل بطل ما مر في الوجود والثاني
ذهب اليه اكثر من تشكيك بان الحركة كمال اى
وجوده شئ لشي من شاته ذلك والوجود مقول
بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كبرى لان القول
بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب
آخرون الى انه متواطي اذ لا يتصور كون بعض
الحركة اولى اوقدم او اشد في صكوته حركة
بل لو امكن في الانقسام بالوجود فيكون
التشكيك قائما الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة
جنسا لا قسمها زادت المقولات على العشر
لانها لا محالة يكون جنسا ساليا لا لان ذلك
لجواز ان يكون من مقولة ان يغفل مثلا هذا
ان في الحركة الابدية اعتبار الاجناس للشيء الى
الدائي وهو الحركة في الان غير متاخر فليأمل
قوله وان اشتمل اجتماعهما حينها فلا يلحقها
كالوقوف في التوقف الجسم حيث لو تحرك في
الكيفية والوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل
التضاد

القاسم والطبيعة بل هاتان الحركتان متفتتان في المساهية (ولا عزة ايضا (بوحدة ماله) الحركة
(فان تنوع المحل لا يوجب تنوع المحل) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد المحل بحسب الشخص
(فسواد الانسان و) سواد (الجمادى و) واحد وكذا حركتهما اذ لا يختلف هناك مافيه وماله
وماله وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون
اختلاف العروضات موجبا لاختلافها (ولا وحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة) فلا فائدة
في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في
وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو مراض للحركة) ومقدارها (واختلاف
العوارض) بالتوحد (لا يوجب التوحد) في العروضات كما ان تنوع العروضات لا يوجب تنوع
عوارضها (ثالثها) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية)
لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (واما هو) وحدة (ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس
جنس من الحركة) فالحرركات الابدية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكبرى
(و يتوحد) اجناس الحركات (بحسب ترتيب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف
جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق
الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنهى الى الحركات النوعية المتجهة الى الحركات الشخصية في المتعدد
السابع (الحركات منها) ماهي غير متضادة ومنها (ما هي متضادة وقد علمت) في مساحات التقابل
(ان) تضاد الابن (الاتواع) الحقيقية (الداخلية) تحت جنس اخر فالحرركات المختلفة بالجنس كالقوة
والاستحالة والفوقية متضادة لانها جناس متجمع في موضوع واحد في زمان واحد وان اشتمل اجتماعها
(حيث) من الاحيان (فلا لما بينهما) اى ليس اشتمالها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها
بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المختلفة بالاجناس (واما التضاد بين المجانسة) المشاركة

في سياتكوني

المقالة للاشارة الى انه غير منى عندنا سبغى هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمتنهي
متحققة في كل حركة مستقيمة بخلاف حركة اخرى في المبدأ والمتنهي مع اتحاد المسافة مع انه
لا تضاد بينهما والاتصاف بالبدئية والنتهية فكيف يكون موجبا للتضاد وسبغى حقيقة قوله
(بل هاتان الخ) اشار الى ان الحدة كتمليكية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافها بالتوحد
من حيثية اخرى قوله (وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى مافيه
وما ندموا اليه امر خارج عن ماهيتها فكيف يجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشئ
من القوة الى الفعل قدر بجريان مافيه وماله ومافيه متوحد ماهيتها فاختلفت ماهيتها
بمختلف الحركة والمحرك فانها محتاجة اليهما في الوجود في الشدة في الحركة بخلاف نوعيتها باختلاف
الامور التي تقوم ماهيتها وبه ماهي قبه وايضا ماله وما عاهاذا اختلف نوع من هذه اختلف
الحركة في النوع قوله (فهو مراض للحركة ومقدارها) اى بقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة
او ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدارا لها
فانها حركة الفلك الاعظم قوله (فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سوله قلنا ان
الحركة المطلقة للحركات هي ان تكون الحركات مقولة برأسها او تكون داخلية في احدى المقولات
او تكون الحركة في كل مقولة معين تلك المقولات فان الحركة تختلف بالجنس بسبب
اختلاف المقولات الواقعة فيه قوله (متحدة في الجنس العالي) اراد بالدائي لما لا يكون فوقه
جنس لا ما هو المشهور حتى يراد به انما يتأثر الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الان اجناس
ولم يثبت انما الثابت ان تحتها انما يتأثر على الخط المستقيم والمستدير مختلفات بالماهية كما اشار اليه
الشارح سابقا ويتم الشئ في الشفاء بكلام طو بل فكذا الحركة كان الواقعة عليها ولذا يتعرض

في المجلس الأخير (منها) أي من الحركات (في الاستحالة كالسود والبيض) فانهما لو كانا متدرجا
تحت الحركة في الألوان ومشاركان في الموضوع و بينهما من اختلاف ما هو أكثر مما بين أحدهما وبين
التصغير والصغر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد لآن ذلك (وفي الكم كالتلو والذبول
والعطل والتأفف) فان لكل واحد من التلو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه و بينهما
غاية الخلاف فكذا بين الحركتين بهما وكذا الحال في العطل والتكاثف إذ لكل واحد منهما
حد لا يجاوز (وفي التقلع كالصاعدة والهابطة) فان لكل واحد من الصعود والهبوط حد محدود
و بينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار ارجا لا يتوله (انذله) أي للحركة في هذه المقولات الثلاث
(في كل طرف حد محدود تتوجه اليه و بين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبيض و بينهما غاية
الخلاف وكذا بين حدى التلو والذبول والعطل والتكاثف والصعود والهبوط فكون بين التوجهين
ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما شرف عن قريب من ان الحركة
المستديرة لا تضاد فيها (المقصد الثاني) تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة
(ضدان) بلا شبهة (وان اتحد ما فيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البيض ضد
الحركة من البيض الى السواد وان فرض وحدة الطرفين احدى وحدة ما فيه (ولا تضاد الحركة
لتضاد الحركتين (الطبيعيين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في جبر الارض
صعد عنه طعا و اذا حصل في جبر النار هبط عنه كذلك في هذه الصاعدة والهابطة تضاد
مع وحدة الحركة وهذا المثال انما يصح اذا لم يستقر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام
في المحقق والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كالمضاد
لانها متجهتان الى طرف واحد وتوجهيه على مافي المباحث الشرقية ان الضدين يجب ان يكون
بينهما غاية ابتعاد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض
أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب
بهما حالة واحدة هي ان تكون فوق الماء وتحت النار و رد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد
في الحركات الانية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الجبر

❦ سالكو ❦

الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الابن قوله (من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية
او انية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة قوله (تضاد الحركات الخ) أي
تضاد كل حركة مع أخرى ليس لاجل تضاد ما فيه فقط لانه يوجد في الصور بدون تضاد ما فيه
وكذا الحال في المتحرك والمتحرك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل ما فيه وما اليه واما كونه في بعض
المواد لاجل مائه وما اليه وفي بعضها تضاد امور أخرى فغير احتمال عقل لا يصح المقصود نعم
لوتحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضرخا اورد صاحب الجريد من انه
يجوز تحليل الواحد الثوبى بعلم متعدد فيجوز ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما اليه وفي
بعض التضاد ما فيه والحركة او المتحرك لا يرد ان لو كان المقصود الاستدلال باغناء التضاد لاجل الامور
المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما اليه بل المقصود بيان
الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما منه وما اليه سواء
كان منه تضاد آخر او لا قوله (وان فرض وحدة الطرفين) بان يكون الطريق من البيض
الى السواد من الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البيض ومن النقص الى الزيادة
وبالجملة هي التوسعات بإصنافها كما ان الساقطة في الزوال هي الساقطة في الصعود وكذا في الشفاء
قوله (تنهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المتهى ولا بد في تضاد
الحركتين كل من المبدأ والمتهى قوله (فلا تكون حركة الجبر الخ) فيه ان كلا الحركتين

قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها
بيان لما نذرى هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا
نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما نذرى هو عبارة
عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة
اشهر بالدليل فلا ستدانة هي التي يسيبها المبحر
في الوصفية تضاد كما سيظهر

قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان
اتحد ما فيه اعترض عليه بأنه يجوز ان يكون لعلول
واحد عال متعدد يتحقق هذا العلول يتحقق
كل واحد منها فيتحقق العلول في صورة بدون
ما يدعى عدم طبيته لا يدل على المدعى وهو عدم
عليه مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بلاء
أخرى وبهذا ظهر ما في تحليل انتفاء تضاد
الحركات لتضاد المتحرك وفي تحليل انتفاء تضادها
تضاد الحركة من الخلل والجواب انه قد تقرر
من قواعدهم ان المصدر المتضاد من صيغ
الاعوم فالجميع تضاد الحركات ليس تضاد
ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على المدعى
فان قلت انتفاء هذا الإيجاب الكلى لا يستلزم
ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه
وما ليس قلت لم يرد احدنا الاستلزام بل ان
الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستدلال
قليل

قوله عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي
العلمة العلية للحركة وإتخاذ الغير العلمة ليست
جزء من العلمة العلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان
كانت جزءا من العلمة التامة

قصر الى فوق وحر كنه طبعاً الى تحت متضادين مع انهم صرحوا بخلافه (و) تضاد
الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرين عن قاصر واحد (ولا تضاد المحرك
لان حركة الحجر قصر الى فوق وطبعاً الى تحت متضادان) مع ان المحرك واحد (ولا تضاد الزمان
فانه لا تضاد فيه) اى فى الزمان (الا لتوهم) فيه بل للازمة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده)
اى توارده الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالثبوت والتوارد على
الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كانه قيل ولا تضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه
(ماضياً) للحركة (وتضاد الوارضى لا يوجب تضاد المروضات) فلز فرض التضاد فى الزمان لم يكن
متضاداً للتضاد الحركات (ولا الحصول) اى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هى بى
الحركات ونهاياتها (لانه) اى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى البدأ
(يحصل بلبها) و بعد مدها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلوكان تضادها لاجل الحصول
فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليهما
اعنى (بحسب مامته و ما) (اليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) اى من حيث انها متضادان اعنى
ان يكون مبدءاً احدهى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكن تضاد
الحركة المتضادين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الجـ : لا تضاد الحركة من البياض
الى الجـ : ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الجـ الى البياض لا تضاد الحركة من الجـ
الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الجـ : الايد من اشارته (فانهما) اى مامته
وما اليه فى الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة
من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدءاهما متضادان بالذات وكذلك
منتهايهما (اردونه) اى دون التضاد (كالسواد والجـ :) فانهما مختلفان فى الماهية بلا تضاد اعدم
التباين فى الغاية فلا تضاد ايجاباً بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها (او بالعرض) او يختلفان
لانها تباين بل باعتبار مارضى ثم التضاد بحسبه ايضا (كالركـ : والمحيط لانهما جـ : ان) اى نقطتين
(من) جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية الغرب من افلاك ولا اخره غاية البعد منه (و باعتبار
هذين المارضين صاروا متضادين) مع تسويةهما فى الحقيقة (وصار تضادهما بالعرض سبباً لتضاد
الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معثبان وجوديان يتبع اجتماعهما فى موضوع واحد و بينهما

❖ سبيل الكون ❖

متوجهان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فينهما غاية الخلاف من حيث اوجه
بخلاف الصعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط **قوله** (بين الحركات الموجودة تضاد)
اى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة
فى ازمتهما متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد فى اثناء المسافة لعدم وجودها
بنهاها فالصواب ان يعطى عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لاتعلق بالحركات بذلك
الحصول فكيف يطل تضادها **قوله** (اعنى بحسب مامته الخ) ليس التضاد لاجل آخر بل
من الاطراف واليهما من حيث انها اطراف ونهايات لبعده اذ ليس ذلك مالم يتعلق بالحركة بل لاجل
ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولا كونها ما منه كيف ما تنفق بل من حيث انها متضادان
مثلاً بمبدأ المركز والمحيط ليست من حيث كونها طرفين لبعده او من حيث كون احداهما غاية
البعد عن الاخر موجبين لتضاد الصاعدة والهابطة اذ لاتعلق بالحركة بها بهذا الاعتبار بل من
حيث كونها منه فتقوله كذلك طرف مستقر وقع حلالاى التوجه من الاطراف واليهما من حيث اتوجه
فى الضدين فقول الشارح من حيث انها متضادان بيان لحاصل المعنى **قوله** (وصار تضادهما
بالعرض سبباً الخ) ولا استبعاد فى كون التضاد بين الشئين بالعرض موجباً للتضاد بين الشئين

قوله مع انهم صرحوا بخلافه (اى صرحوا
بالتضاد الحقيقى وليس المراد انهم صرحوا
بالتضاد مطلقاً ولا يفوز ان يحصل على التضاد
المشهورى ولا تناقضاً ولا قد يجاب عن الردان تضاد
الحركة لتضادها منه وما اليه ليس من حيث
الحصول فيها اذ لا حركة حيث من حيث
التوجه فيعتبر حال الجهة وجهها العلو والسفل
مثيرتان بالطبع مختلفتان بالثبوت متضادتان
بما رضى لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية
البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

قوله لان حركة الحجر الخ (لان للحركتين
ولا تضاد فيهما بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع مماثل
الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء
الى الماء

قوله ولا يمكن توارده (لانه اما على سبيل
التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى
زماناً ولا تصور الزمان زمان

قوله من جسم بسيط اى يحددهما جسم
بسيط لانها جريان متديكاً يتبادر من عبارته

قوله واعتبار هذين المارضين الخ (فان قيل
قد ذكرنا ان تضاد المارض لا يوجب تضاد
المروض فكيف اوجب تضاد مارض بعض
ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا لابد
قلنا مرادهم ان ذلك مجرّد وعلى الإطلاق لا يوجب
تضاد المروض وما اذا كان بخصوصه بحيث
يوجب صدق حد الضدين على المروض
او ما يتعلق به فلا استبعاد وهنا قد يصدق
تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعنى
الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لاتضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فليكن بالمثل (وقد لا يختلفان اصلا) اى لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاهما بحسب الماهية ولا يحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدأ) الحركة (والاخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة الاولى اذ لاتضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فلن قلت بين مفهوى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سنثبت عليه فيبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ماضى في الصاعدة والهابطة قلت لاشك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخرا عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علته لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى انصاف

❖ مسائل كوفى ❖

بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض امر اذ لا خلق جوهر هذين الشئيين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وقطبيهما وهو الاضغان وتبريد الصادر ان منهما يتصاعدان بالذات وكذا الحال في الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد حقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل وان كان الابدئية والمنتهية عارضتين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء **قوله** (وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من العين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئيهما ومنتهيهما فان الجهتين وان كانت مسببتين لكنهما بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهماية متعاقبة الخلف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من العين الى اليسار فانها قصدر حركة من اليسار الى العين باعتبار يدل العين الى اليسار **قوله** (بين مفهوى المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى صندب لاجل الابدئية والمنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأهما هو بعينه منها في استمرارها حتى يصح التعاد بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يمتنع واذا كان كذلك فقد عرفت ان الاثنين على القوس الواحدة لاتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منتهاهما مغايرة ذاتية بل يعرض ذلك لقطع العرض ووقوف يتفق ولولا ذلك لصرح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لا رجوع فيها انتهى و يعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستدريتين على واحد والمستقيمتين في مسافة واحدة فان حصول المبدأ منتهى فيها بحسب الفرض والا فاقا بخلاف الصاعدة والهابطة فان تقاير المبدأ فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيها المبدأ منتهى ولا المبدأ منتهى **قوله** (يتاخر عنه الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والاخر منتهى **قوله** (فلا يكون تضاد هذين العارضين الى آخره) لان المتأخر لا يكون علته لتقدم ولكن الكلام في تقدم التضاد على هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرفين وهو حال الانصاف بالابدئية والمنتهية وهذا المعنى ما في الشرح الجيد للتجريح ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد ان يكون احد الوصفين المتأخرين علته للاخر **قوله** (بخلاف القرب الخ) هذا يخالف لما في الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التي تقابل اطرافها وانما يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والابيض والثاني ان لا يتقابل اطرافها في ذواتها وماهايتها بل لاصح خارج وهذا يتصور

قوله ولا بحسب عارض لازم (لفظ لازم) يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لاتضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يعني في تضاد الحركة ولو كان مفارقة الاهم الا ان يبين كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستتراء **قوله** قلت لاشك الخ قبل عليه كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد ان يكون احد الوصفين المتأخرين علته للاخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهية للمنتهى اعما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية يمت للمبدأ قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في اطراف متأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا بعقل عليه لتأخر التقدم فامل

احدهما يكون مبدأ والاخر يكونه منتهى (قد يكون بالفعل كافي الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالمبدئية بالفعل واهلها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الانقضاء (بمجرد الفرض كافي الحركة المستقيمة) فان اي جزء فرضت على الجسم التحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ الدور ومنتهى له باعتبار ان) اذ الحركة عن كل جزء هي بينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للسندرة بمجرد الفرض (ولا عار به) اي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (لا بد من فرض من موازاة او فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستقيمة ان يوجد ذلك نقطة بالفعل تكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والامتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود لنقطة بالفعل الاسبب القطع وهو عاينه محال عندهم بل يكفي لتحقيق المستقيمة صكون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستقيمة حركة ضمنية فيكون مبدأها وكذا منتهىها وضما مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهىها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم حرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنه منتهى لها سواء كان ممثلا للوضع الاول او تخلفا له فقد ثبت للمستقيمة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستقيمة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما يتناولها فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابداء وانقطاع الحركة بالرجوع والانقطاع فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهىها واحدا للذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة ابدية في الاصطلاح مستمرة بحسب اللغة **في ثبوت مبدأ والمنتهى** اي هذان المفهومان العارضان اذا هما (ذا نسب احدهما الى الآخر ضما بهما تقابل التضاد) لا لسلب والائجاب والعدم والملكية لانهما وجوديان ولا تضاد لهماستدركه (وذا نسباً الى ماله المبدأ والمنتهى وهي الحركة كما متضابفتين في حين كل منهما و بينه) اي بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضاد) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ لذى المبدأ **وكذا حال المنتهى وذى المنتهى** (وليس بين المبدأ والمنتهى تضاد فعدي يعمل مبدأ لامتنتهى له وبالعكس) بل واز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعديل ولا في الوجود فلا تضاد في تضاد

قوله كان متضابفتين (تظهر العبارة ان يتناول متضابفتين لانه وضع فاعل النسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان التبر فعل مثل ذلك ووضع متعلق بالنسبة الى المشترك فيه من غير قصد الى تعلقه

في كوني

من جهتين احدهما بالنسبة الى الحركة والانية بالنسبة الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض هما لفظان او مكانان وطباع التقطيع ومكانين لا يتضاد ولا يتقابل لتقابل السواد والابيض بل يتقابل الامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة فيبان يكون احد الطرفين في غاية العرب والطرف الثاني في غاية البعد فيكون طرفا من زمة ان كان ملوا وآخر زمة ان كان سفلا واما المتعلق بالنسبة الى الحركات فقل ان يكون احد الطرفين عرض له مبدأ الحركة الواحدة والاخر عرض له منتهى فانه صريح في ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما متدوما اليه فيها مضادا وتخفا للآخر في البدئية والمنتهية لا باعتبار انه في غاية القرب او في غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجبا للتضاد قوله (وههنا بحث الخ) مقصودا لاعتبار انه اذا فرض ابتداء المستقيمة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهىها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح قوله (اذا نسب احدهما الى آخر بالنسبة الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سبق انه لا يصور في حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهىها طرفا واحدا وقدمي متغولا في الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ

قد يكون جسم واحد (مبدأ) حركة (ومتشبه) لها أيضا (عليه) تصور (اتضاد) بينها مع اجتماعهما في موضوع واحد (قلت هما) اعني مفهومي المبدأ والمتشبه (غير عارضين للجسم) ووضعا ولياحيي قال انهذه بمقتضاه (بل) هما عارضان (لا اطراف) الخاصة في الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ) ومتشبه) حركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأ ومتشبهها طرفا واحدا واما المستدرة فان مبدأها ومتشبهها نقطة واحدة مفرقة لكنهما لا تنصف بهما تبين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية الحركة ونهاية لها واما قسم الفصل بالنتية لان التأمل في مفهوم المبدأ والمتشبه وما نسب اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه **قوله** على ما مر من ان تضاد الحركة انما يكون تضاد المبدأ والمتشبه (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستدرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستدرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وترافى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضد المستدرة لكن للمستقيمة الواحدة بالتحقق تضاد اخر غير متناهية من النوع هي المستدرة ان التوجه من متشبه المستقيمة الى مبدأها وذلك باطل (اتضد الواحد واحد) كما مر في باحث تضاد وايضا كل قوس تفرض ضد ذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدا من الاولى فتكون هذه باضدية اولي قوس شئ من تلك القوس ضد الما فم لا يكون التسبق ضد الشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستدرة فتكون هي من حيث طبيعتها المستدرة بخلاف المستقيمة ومضاد لها لا لا تشوب لوجود الاستدارة المجردة انما لوجود في الخارج ما هو مستدير معين لا شئ من المستدرة البنية اولي بالضرورة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج استتمه اقباحتها للمستقيم

سبيل كوني

والمتشبه لاجل المبدئية والنتية **قوله** قد يكون جسم واحد (يا يكون مبدأ الحركة) ومتشبهها في جسم واحد كما في الشدة **قوله** (قلت هما الخ) خلاصته ان تضاد لا يتبع في موضعها القريب والجسم لين قربا للمبدأ والمتشبه بل موضعه الطرف كما ان السواد والياض يتبعان في جسم والايضا معان في الموضوع القريب **قوله** (لا تضاد لحركة المستدرة) اي اللغوية اعني المصنعة واما المستدرة الاصلاحية اعني الوضعية فقد عرفت انه لا مبدأ ولا متشبه بالفعل وابدع العرض يكون المبدأ والمتشبه **قوله** (سبب الخ) بان يكون مبدأ احدي المركبتين متشبه لاخر وبالعكس لتحقيق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كانا مبدأ ومتشبههما متغيرين فانهما كانا متعددين بدون الخلاف **قوله** (وذلك باطل الخ) اي التضاد بينهما يمكن كونها مبدأ ومتشبه حركات كثيرة مستدرة ومستقيمة مع انه لا تراد بينهما **قوله** (وايضاً كل قوس) قبل القوس الذي يفرض على محدد الفلك الاعلى لا يمكن فرض ما هو اعظم منها فيكون الحركة عليها ضد الحركة التي ورثها والجواب انه يمكن فرض ما هو اعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى اعظم مما هو عليه كما مر في بحث الحركة لا بد ان يكون احدي الجهتين في غاية البعد من الاخرى لان كل منهما غاية البعد عن الاخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى اعظم مما عليه **قوله** (فتكون هي من حيث طبيعتها الخ) فلا يلزم ان يكون لشيء واحد تضاد كثير وان يكون ما هو اكثر تحدا اولي بالضدية **قوله** (لا الاستدارة المجردة) اي المستدرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ والمتشبه المتخالفين لمبدأ المستقيمة ومتشبهها وكل ما هو يفرض ضد ما كان ما هو اكثر تحدا اولي به فلا يكون شئ منها اولي **قوله** (ولا امتنع الخ) وجه آخر لعدم كون المستدرة من حيث طبيعتها ضد للمستقيمة اذ لا بد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستدرة

قوله وايضا كل قوس تفرض الخ) فثبت
لان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي على محدد الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من القوس المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالاضدادت اولى من غيرها

قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ) هذا رد على الوجهين والجواب لغيره غير متبنا لكن هذا الجواب يدل على ان تضاد الابتن الاشخاص والشهور المصرح به فيما بينهم تحققة بين الانواع الاخيرة للدرجة تحت جنس قريب الان يحمل كلامهم على تحققة فيما بين افراد الانواع الاخيرة

في الموضوع فلا يكون متداهلاً (ولا تضاد) المتدبرة المتدبرة لهو ذلك) الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمتدبرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المتدبرات تضاد لكلان لتدبرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالزوج وذلك لان (طرفي مستدرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) أي لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشترك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المتدبرة ضدًا لتدبرة لكان لتدبرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المتدبرات المتوجهة من منتهى تلك المتدبرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافة فكل) من هاتين الحركتين (يصل مثل فعل الاخرى ولكن في التصغير) من المسافة (على التبادل) فان المصدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمصدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافة الجوزاء والثور والجل والحوت والدوقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخر اعني الحركة البعده عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن في التصغير الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان التصغير متساوي بين في الماهية وكذلك الاطراف والتهابات متساوية فيها فلا يكون شيء منها مبدئًا لتضاد الحركات المتدبرة فلا تكون متضادة

قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في التصغير مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافة اذا اعتبر حالهما في تصغير متبادلين كانتا متماثلتين متعديتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من التصغير مما كانتا متماثلتين بل متضادتين فان حركة التهدد من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان صلى خلاف التوالى للتصغيرين المتبادلين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة السعيتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمصدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى ثم اذا اعتبر تمام الدورة فيها اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليهما وذكر في النقص ان اخل هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالمتصدين كل معنيين وجوديين ينتج اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للتدبرة وكانت المتدبرات ايضا مضادة لاشتتاج الاجتماع وان اراد مع ذلك ان يكون مائة اموره موجودة بالفعل مضادة فلا تضاد بين المتدبرين المستقيمة والمتدبرة ولا بين المتدبرات \Rightarrow المقصد التاسع \Rightarrow الحركة ليست كما بالذات) فانها

في مسائل الكون

موجود على موضوع المستقيمة قوله (لان طرفي مستدرة الخ) هذا الدليل اخص من المدعى لانه لا يخفى في المستدرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين والحركة الواقعة عليها بالعكس معاته لا تضاد بينهما كما عرفت متقولا من الشفاء قوله (واما الحركة الى التوالى الخ) يدفع لما عارض من كون هاتين الحركتين متضادتين قوله (ولا يخفى الخ) مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يصل كل منهما بفعل الاخر وتجدعها وتعارض الخلاف باعتبار فرض مبدئها ومنتهىها مخالفا للآخرى وذلك مغايرة اعتبارها لا لوجوب تضاد الحركتين كما عرفت متقولا من الشفاء قوله (وان كانا مفروضين) قد عرفت ان تغاير المبدأ والمنتهى بالعرض لا يصح التضاد بينهما ولا يد في تضاد الحركات من تضادها بالذات او باعتبار مراض لازم كما في الصاعدة والهابطة قوله (وذكر في النقص الخ) فيبحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات بسبب تضاد المبدأ والمنتهى والزواج في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة والمتدبرة وبين المتدبرات ام لا فالتراجع سنوي قوله (اموره موجودة الخ)

قوله وكذلك الاطراف والتهابات متساوية فيها فان قلت الاطراف مقصدة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبنى على المغايرة الاعتبارية

قوله للتضاد بين البدأين والمنتهيين اي باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتهما متعديين بالماهية

قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمتدبرة ولا بين المتدبرات) فيه بحث لان مائة وما اليه في المستدرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العرض كما في المستقيمة الهم الا ان يراد بالتدبرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فيثبت ذلك الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفله التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار مراض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار مراض لازم كما عرفت وان جعل متشاور انتفاه التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا وسبب كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل

من القولات السببية لان مقولة الحكم (بل) هي (بالمعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثا) وواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الابدية منطبقه على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقصة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فاخره) الى نصفين نصف الحركة الى كلها * الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها) فيقسم بانقسام عارضها (فاخره) في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير الانقسام) الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالمرية والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب التحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحرك اجزاؤه والغروضة فيه والحركة القائمة بكل جزءه القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا اتقساما فرضيا كحلها (فاذا عرض له) اى الجسم (انفصال) خاطي (حصل لكل جزء حركة بالفضل) فالحركة ثابتة لجزئها في الانقسام العرضي والفعلي الخاريجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقديمتك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابدية واما الانقسام بحسب الزمان فتشمل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب التحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متعامة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة في المقصد العاشر * ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة (حاصلة فيه بالحقبة) اى تكون الحركة عارضة بل لا توسط عرضها لشيء آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر فتدونه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء (والثاني) يقال له (انه متحرك بالمعرض) وقسمي حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاشي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب مثقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير الاول فيجمع اجزائه فينتزى يكون الراكب متحركا بالمعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالمعرض قد يكون قابلا للحركة كالدارة المتحركة بحركة الحفصة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحائلة في الاجسام المنقلة واما ما لا يكون جمعا ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات ونسبي حركته حركة ذاتية

❖ مسائل كونية ❖

فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما قوله (انما يتصور في الحركة الابدية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في القولات الاخر فانها لا تنفني الوجود المقولة التي تقع فيها الحركة واما المبدأ الذي يطبق بهذه الحركة عليه فلا قوله (اما متصلة) اى في الاجسام البسيطة والمتعامة اى في الاجسام المركبة قوله (فهي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا) اى على تقدير كونها متعامة قوله (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج من المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج من بعض امكنتها قوله (اذ لا توجه في الراكب) ان ارد به التوجه ميل الكل الى جهة ومفسرها فهو متحقق في الراكب وان ارد به مبدأ التشير قلبس متحقق فيه والظاهر هو الثاني لان انتقال المكان بدون ان يكون مبدأ التشير في التمكن ليست بحركة قوله (في الاجسام المنقلة) اى من مكان الى مكان او من موضع الى موضع او من كيف الى كيف او من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس للموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهويلى لانه محل المقادير قالة اياها

قوله انما يتصور في الحركة الابدية) تفصيلي الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الابدية على حسب الظاهر التبادر من كلمة المسافة والا فلوا بد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الانقسام الاربية قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجوهر الظاهر غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجوهر متفقون على حركة الجوهر الظاهر وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

قوله وقد لا يكون كالصور) اى كالصور النوعية كادل عليه كلامه في حاشية التبريد حيث قال لاشك ان العروض الحقيقي للحركة الابدية والوضعية هو الجوهر المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجمعية التي هي جوهر محته في الجهات الثلاث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالتحركية واما الهويلى والصورة النوعية والاعراض الحائلة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا بالمعرض والمعرض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهويلى التي هي محل القادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع والمعرض

قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غير الخ
فان قيل فلي رآى من اجل المبكثات كلها
مستندة الى الله تعالى هل يأتى هذا التقسيم
ام يكون الحركات كلها قسرية فتلا بل يأتى
بان يراد بالحرك ما جرت المسافة بتخلي الحركة
معدا فيصعق منه وصفهم بعض الحركات بكونه
اختياريا

قوله ومنهم من قسم الخ بناء على ان الحركة
الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون
سرعة التبعث منها

قوله فهي اما سرية واما بطيئة فان قلت
هنا قسم آخر وهو المساوية فلم تعرض
لقلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار
وصفها الثاني والمساوية صفة للتقدير اولا
وبالذات

قوله فخاصة قاصرة لان السريعة التي تقطع
المسافة المساوية في زمان اقصر لا يصدر
عليها هذه الخاصية وفيه بحث لان قطع
السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة
تجاهلة بزمانها قطعها في زمان اقصر مساوية
لاكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطي التي
قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة
للمسافة البتة والازمان الجزء وقطع بعضها
في زمان اقصر فان قلت لكل الزيادة لا يجزى
خارجيا قلت بمقتضى تشابه الزمان اجزاء فيقتل
اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة
لم تقطع لبطيئة في الزمان المساوي اقل من

تلك المسافة فك قطع الاقل في الزمان المساوي
خاصة شاملة لبطيئة بل ولا قطع السريعة
في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة
للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقل تلك
المقدار من المسافة لا يعطى بها الا بطيئة
لا تصور ابطأ منها حتى يكون هي اسرع
بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة
فرض لا يمكن مطابقه الواقع وقد يجيب عن البحث
بان من زمانا اذا قطع في جزئين من الزمان غير
متعينين خارجيا مسافة قابلية تقطع في ذلك
الزمان مسافة اقصر ففرض انها نصف
مسافة السريعة فالزمان الصغير ههنا هو
الجزء الواحد فقط والسرير قطع فيه مسافة
مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان الصغير هو
الجزء الواحد فقط لا يلزم اصول الفلاسفة

وتقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة العسرية او)
يكون مبدأ الحركة (فيه اعماع الشعور) اى شعور مبدأ الحركة تلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية
اولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة لانتائية طبيعية وكذا حركة النفس)
لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المخرك ولا شعوره بالحركة الصادقة منه (وقد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيها المخرج عنها حيث جعل حركة لبعض
كاسر في مجابح اللب والحركة النابتة (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة)
بلا شعور اذ يخرج عنها حيث هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عسرية وذاتية والذاتية
الى ستة اقسام لان القوة للحركة ان كانت خارجة عن المخرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة
عنه فلما ان تكون الحركة بسيطة اى على فئج واحد وامامية واحدة لا على فئج واحد والبسيطة
اما ان تكون بارادة وهي الحركة العقلية اولا بارادة وهي الطبيعية والحركة اما ان يكون مصدرها
القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النابتة الاولى اما ان تكون مع شعورها وهي الحركة الارادية
الحيوانية اولا مع شعور وهي الحركة الطبيعية بكونه النفس (المقصد الحادي عشر للحركة) اذا
قيست الى حركة اخرى فهي (اما سرية بمعنى التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل
من زمانها) يلزمها اى الحركة السريعة (ان تقطع الاثر) اى المسافة التي مقدارها اكثر (في)
الزمان (المساوي) يبنى انه اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض
تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسرعة وذلك
عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة اطل في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي
التي بالمعنى تقطع المساوي) من المسافة (في) زمان (الا ثرا) تقطع (الاول) من المسافة (في)
الزمان (المساوي) وما قطع مسافة اقل في زمان الاكثر لئنه غير شامل لها (وبالنسبة البطيئة) اى ليس
كل جزء (من تلك السكت) من حركات (والام بحس بحر لافرس) وان فرضت سرعة بعد (والازمان
بطلانه ظاهر بيان لللازمة ان البطيئة لولم يكن الاقل السكتات) مع بين الحركات (كان تفاوت
السرعة والبدء بحسب تفاوت (السكتات المتخللة في القلة والكثرة) فاذا عاين افرس اشد صدور كما اذا قدر
انه عد من اول اليوم الى منتصفه تخمين فرسفا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة الحمار بطيئة
غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بلا عيب والوجه

﴿ سبيلك في ﴾

كاهم فان المقارنات تحصل الصورة الجمعية اولا وبالدت كما حق في محله **قوله** (اما ان يكون)
في غيره هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة القسرية هو انقسام واما على التحقيق فيقال
مبدأ الحركة ما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن ان يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكلية هو
الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كاهم فان المقادير انما تحصل الصورة الجمعية اولا بالذات
كحق في محله **قوله** (او ان يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة فيه
انه مستفادة منه تلك الحركة كالانسان السافط من الطوبى لانه بدأ الحركة في الطبيعة وليس له
شعور تلك الحركة **قوله** (على فئج واحد) لا يتخلل بالاخذ والترك والسرعة والبطء بانظر
الى البسدة **قوله** (اذا قيس الخ) اشارة الى ان الحركة في نفسها لا تتصف بالسرعة والبطء
قوله (فخاصة قاصرة الخ) قيل فيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر
خاصة شاملة ويلزمها قطعها في زمانه اقصر مسافة لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة التي
قطعها السريعة تفصل سرعتها قابلية للقسمة والازمان الجزء وقطعها في زمان اقصر والجواب
انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التي اعتبر في مسافتها كل الزيادة
خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة **قوله** (بنسبة غير قليلة) اى بنسبة لا يمكن توصيفها بالقلة

(ويكون)

(و يكون) حيث (ز يادة سكتاته) اى سكتات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركته) لان عدد سكتاته يساوى عدد ز يادات حركة المحدد للاحاءة (وانه) اى زيادة حركة المحدد على حركاته (الف لفرصة) فتكون زيادة سكتاته على حركاته ايضا الف لفرصة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكتات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة تلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعاً لانما يحس بحركته ولا يحس بشئ من سكتاته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبينة على تلازم الحركتين) المتخاضتين بالسرعة والبطء وهى سنة (كاستهوى النوبة اليه) اى الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) بين كون البطء مقتصراً في تحال السكتات فيصور ان يستدل بها ههنا (وبالجمله فهذا البحث) وهو كون البطء للخلل (مبنى على بحث الجزء) وخرج من قروعه بدور سه صحة وإعلاناً (نها) اى من تلك الدلائل السنة (انما ذكرنا خشية في الارض فاذا كانت الشمس في اقمتها الشرقي ووقع الظل في الجانب الغربي) طوبى لا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غايه ارتفاعها وكما نرى) اى اذا ارتفع (الشمس) فمقداراً (ان وقف الظل) ولم يتناقص اصلاً (جاز) ذلك (في لاني والثالث فيجوز) حيث (ارتمى الشمس) المودرة والظل بصره (وهو باطل) (وان تحرك) الظل (جزأ) كما تحرك الشمس جزأً ان يمكن ان يكون هذا الجريان متساوياً في المقدار (لان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر) حيث (كان يازع كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة الظل) نحو الانخفاض (اق) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل اصلاً بلا تخلل سكوت (ثبت ان السرعة) وابطء بلا تخلل سكتات (يمكن)

المضايفه في قولهم لوجاز ان يحرك الشمس جزأً والظل - بل يحركه جزأً في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل يحركه فان ذلك اى اعاد الدورة مع بقائه الظل على حاله (حازت عدنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداءً ولا يوجب (والساعة هي اضافية بعددتها) اى عدم هذه الساعه اعني بقاء الظل على حاله مع انعام الدورة (من غير اسماة) فيها عند تارهمى اى حركة الشمس والظل (تستدلى القائل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلاً لان اياته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمه بما يحتمله ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ونته) اى و ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (بموجب قولهم) على الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها هكذا الحركة) بين انهم استدعوا على بطلان تخلل السكتات في الحركة بان حركة اطر ملاقفة كانت اوطبيعة مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للاختراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابداً من الحركة الفلكية بلا شبهة ثبت البطء بلا تخلل السكتات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى المعامل المختل لالاقدم او الطبيعة فجواز ان يحرك البحر في جزء ويسكنه في آخر مع تساويهما في قول الحركة والسكون (ينبغي) الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالدفع فان لحركة الواحدة سريرة بالنسبة الى حركة وبطئية بالنسبة (الى اخرى) مع انما هيتهما واحدة لا اختلاف فيهما (ولانها) اى السرعة والبطء (فابلان) للاشتداد والانتهاى) فالمراسفة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء

سبيل الكون

لان فرع اساطفة الوهم بتلك النسبة قوله (اذا ارتفع) اشارة الى ان كل غير واقع في موقعه لانه لا يتربط الجزاء عليه والجواب بخلاف ذلك اذا قوله (لان جميع المكنات الخ) اخذنا لا معنى وهو بلا وجوب ولا محاب وتلك المعنى وهو قيداً باندمن غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبنى عليه قوله (والعادة هي المضايفه الخ) بيان لمنشاء توهم الاستحالة بانه ناش من جز بان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقي الكلام للتن والشرح اعاده لما سبق لاحاجة اليه في انعام

كما مررت اليه الاشارة من الشارح في بحث

الخلل

قوله لا تانحس بحركاته ولا تحس بشئ

من سكتاته قد يجاب بان السكون عندنا عدى فلا تحسن به والحركة وجودية فلذا تحس بها

وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالشمع وبالجمله قد يدرك الحس محي ز بدوافع عينه وليس ابعده منه ان يدرك حيث لا يكون الفرس التي يعدو اشده عدد وفي الزمان المتناول في مكان واحد

قوله مبنى على بحث الجزء) فن اثبت الجزء قال بصرته ومن نفاه قال بطلانه

قوله اى اذا ارتفع) فسر سور الكلية اعني كما ياداة الاممال وهى اذا تلا يستدرك فوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو اتى على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في

العرض المذكور

قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانها من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كاسبق

قوله ويمكن المضايقة الخ) اى المضايقة في بطلان التال لا في اللازمة كما توهمه السبابة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه

قوله لان الفصول لا تقابل الاستداد والتقص

بناهذه المشهور من ان الذاتي لا يكون منككا وان لم يتم عليه البرهان كما مرنا الاشارة اليه في بحث الوجود

قوله شائعة الطبيعة وقديكون التسبب في البلاء نفس الارادة كاتي رى الحجر وتحرى اليه يد برق توليهما قد يغير كالحرك بالارادة جسماني الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البلاء فان هذه البلاء ههنا لا تم ما ذكره المصنف والشارح

خلية ما ذكرته وهو الارادة
قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالتخص السائر فيها بارادته في هذين المثالين نظرا لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيها فله البلاء فيها حيث قد لبست الطبيعة مع ممانعة الخروق بل ممانعته وحده والمثال التخصيص بهم اكبر في الماء واصغر رى في الهواء فان الاول ابطا من الثاني وعلته بلاء الطبيعة مع ممانعة الخروق فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمى تارة في الماء لاهل صوب المركز بقاء والقياس الى المرمى في الخلاه على صوبه وكذا القياس في المرمى في الهواء وعلته هذا البلاء ممانعة الخروق والطبيعة واماني المرمى في الخلاه على صوب المركز فليس فيه ممانعة الخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان هذه طبيعة المرمى في الماء والقياس الى المرمى في الهواء ممانعة الاصغر حتى يرد ما ذكره قلت بعد تسليم احتمال الصياغة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرى في الخلاه باطل وايضا يفتقر فرض مميها بقوة واحدة

قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكوتا قد اشرى في اوائل القصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يخص بالحركات الاذنية كاي شعر وصف الحركة ههنا باستقمة بل يعم غيرها وبهذا ابطال المصنف وقوع الحركة في مقولة ان بفعل كاسر هناك

قوله واكثر التكليم من المعرفة سيقا كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعرفة فان لهم دليلا على ذلك كاسبقنا ولهذا فيه ههنا اكثر المتأخرين بكونه من المعرفة ؟

فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقابل الاستداد والتقص **قوله** المقصد الثاني عشر قال الحكماء علته البلاء اماني الحركات الطبيعية ممانعة الخروق الذي في المسافة (فكلما كان قوامه اعظم كان احد ممانعة الطبيعة واقل في اقتضاء بلاء الحركة (كلما دمع الهواء) فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطا من نزوله اليها في الهواء (واماني الحركات الطبيعية والارادة ممانعة الطبيعة) اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقدارا (و) كان (الطبيعة) السائر فيه (اكبر) واعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (اكثر ممانعة) للقاشر والحرك بالارادة واقل في اقتضاء البلاء (وان اخذ الخروق) والقاشر والحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطا من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة الخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالتخص السائر فيها بارادته (ور بما لو اق احدهما اكثر والاخر اقل فسادا) يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة خروق الاصغر اكثر من معاوقة خروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعاود الجسماني في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر **قوله** المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واباجه (والجانبى من المعرفة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوتا) فالجواب اذا صعد قسرا ثم رجس فلابد ان يسكن فيما بينهما (و) يحصل ما ذكره (ان كل حركة مستقيمة تنتهي الى السكون) وذلك (لانها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سعتها او تنقطع على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنه غيرهم) كالفلاطون من الحكماء واكثر التكليم من المعرفة (واما المتنون فكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آتى) اذ لو كان زمانيا في النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك التصرف هو زمان الوصول لكاه وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني وبعود المتخدد والظاهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الاستداد واللا يمكن بشامه حدا فالوصول اليه آتى اذا كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان الوصول لاهل هو الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة يجب وجودها حال وجودها لاول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اى هو ايضا موجود

سؤال كوني

الجواب الاته تركه ثلث النفس به وزول عنه الاستعداد الوهمى الثاني من جريان السادة **قوله** (كالسهم المرمى الخ) مثال ممانعة الخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والخروق معا كما هو واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد الحرك والخروق في المثالين فان مثال الممانعتين يحصل من جمع كل اثنين **قوله** (بين كل حركتين مستقيمتين) اى الاثنين سواء كانتا على الخط المستقيم او المنحى والتخصيص بالاثنتين يشاء على ان اتفاق الجانبى انما هو فيها كابدل عليه دليه واما عند الحكماء فكلهم عام كاسبق اليه الدليل في الشفا وهل يتصل الحركة الثاني تعرض لكل واحد منهما شئ منه واليه الحركة فيكون لاحدهما غاية والاخرى مبدأ كنقطة هي طرق مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدارا وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا الاقل قوما لم يجوزوا **قوله** (ومحصل ما ذكره الخ) لا يخفى ان هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع سئل تناهى الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود بما ذكره ثبوت هذه الكلية بضم تناهى الابعاد يتوسل تلك الكلية الى ان الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آتية **قوله** (والظاهر ان يقال الخ)

١ قوله والظاهر ان هذا هو الوجود والعدم
اولا فرب عليه انك ان اردت الوصول التام اخترا
الثاني ومثنا ان الوصول في الزمان الثاني بل في
مجموعه وان اردت الوصول الناقص او اتم اخترا
الاول ومثنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول
التام الذي كلفنا فيه

قوله زم تالي الآيات) اجاب عنه الكاتب
بما صله ان لزوم تالي الاكث في الخارج ممتنع
والمقابل في ان لو كان الان موجودا في الخارج
وهو ممتنع وزيد في الذهن مسل لكن استحالته
ممتنع انما السهل تالي الاكث في الخارج ورده
في الشارح بانه اذا ثبت ان في الذهن فلفرض
ان جمعا قد تحرك فيها على مسافة فلزم
انقسام الحركة الى جزئين لا يستعان اصلا وكلما
انقسم المسافة اليها فاما ان يكون الجزآن
في المسافة بافضل فلزم الجزء بافضل واما
بالقوة فلزم الجزء بالقوة فكسا ان ترك الامر
المتمم من الاجزاء المتممة الانقسام في الخارج
ممتنع فكذا تركه منها في الذهن لا يقال
اذا لم يكن الان موجودا في الخارج لا يكون
مجموع الاثنين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة
فيه فلا يتم ما ذكرنا لا نأول اذا فرض تالي
الاثنين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان
سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة
فيه قطعا

قوله فلزم تركب المسافة ايضا منها) واما
اذا تحقق الان ولم تبال فلزيم هذا المحذور لان
الان طرف الزمان وهو عرض قائم به غير حال
فيه حلول السر بان والمطبق على المسافة هو
الحل فلا يلزم من انطباق عليها محذور وهذا
لان ثبوت الشدة لا يستلزم الجزء وكون الخطم انفا
من التقاط يستلزمه

قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس
من مقتضيات الطبيعة فانها تنقض الحركة الى
الحالة الملاعبة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه
في الجبر الثابت بل الى الجلي القسري كما ان القوة
التي تحرك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين
في ذلك الحد من الطبيعة بشرط السكون في ذلك
الحد تحدث بعد ذلك جلا ومدا فاعلى الى جهة
السفل فحدثت الحركة اليه قال المولى العلامة
شمس الملة والدين محمد بن مبارك شبه البخاري
الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر امتناع

تالي الآيات الا الضرورات الطبيعية مثل ضرورة

في ذلك لان مع حدوثه في ان ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المتهى ايضا (آتي)
كالوصول (فكذلك الليل موجب له آتي) اي ساد في آن (وان الوصول غير ان الرجوع لامتناع
اجتماعهما ظول يمكن بينهما زمان زم تالي الآيات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ
تركب الحركة من اجزاء لا تجري فلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا سرك فيه) لا
الى المتهى ولا عنه (فهو سكون) اي زمان سكون (والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة)
متوجه نحو المتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلا يجوز ان يكون) ان واحد
(حدا مشتركا بينهما) اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا
بين شيئين كانه قطعة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الان بمعنى جزء
زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانهم لا تقولون به) حتى يمتع اشتراكه بين زمانى الحركتين (فولكم ان
الرجوع غير ان الوصول قلنا فيهما) فيهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه متهى زمان الحركة
الوصولية) وبدأ زمان حركة الرجوع (واعلم ان الجبر المشهور للثبوت من الحكماء هي ان المتحرك الى
المتهى لا يميل اليه في آن واذا تحرك منه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مقارفا ومبايناه في آن
ايضا ولا يمكن اتحاد الاثنين والاكوان واصلا الى المتهى ومبايناه معا فوجب تغاير هاتين الذاتين واصطفا
تتاليهما بلا تفضل زمان بينهما لاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك
لا في ذلك الحد ولا عنه وابطالها ان سينا بان المقارنة والمباشرة هي حركة الرجوع فهناك آتان
أربع في ابتداء الرجوع والمباشرة وأن يصدق فيه على المتحرك انه متحرك مابين تلك الحد الذي
هو المتهى فان صوابا ان المباشرة طرف زمان المباشرة تختار ان ذلك الان هو بعينه آن الوصول بان
يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا
وان صوابه آتا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مابين تختار انه متحرك لان الوصول وان بين الاثنين
زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل من يرضى في زمان
وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على
وجوب تفضل السكون بان اعتبر الجلي الموصل والجلي الموجب لحركة المقارنة وحكم بان اجزاءهما
في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الاتصال الى حد والتضيعة عنه فوجب ان يكون
كل منهما في آن مقاربا لان الآخر بينهما زمان سكون كما مر والصنف قرر الحجة التي اوردناها في سينا

سؤال كوني

لان السابق يرد عليه ان الوصول اذا فرض زمانيا يكون حاصله في مجموع التصديق لا في كل واحد
منهما فالزبد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذي اليه الوصول حتى لا يكون
الوصول في مجموع التصديق وبعد التعرض لذلك لا حاجة الى الزبد المذكور قوله (والرجوع)
لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الابن وقيد ما فيه قوله (فلزم تركب المسافة) وتفصيله في
جواشي الشارح على شرح حكمة الدين قوله (فهو سكون) وعلته السكون لكونه عدما يكتبه
استدلاله الحركة اذ علة امتناع تالي الاثنين وما قيل ان علة الميل القسري فانه اذا افاد قوة التحريك
الى حد معين افاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذي هو المدا فاعلى او يدا المدا فاعلى كيف يكون
علة للسكون قوله (وابطلها الخ) ونقض بان هذه الحجة بينهما جارية في الحدود المفروضة في المسافة
التي تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع او سبيلها قوله (يكون بينه وبين الخ) بناء على ان
الحركة ليس له اول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان والابد زمان اذهى مقتضيه لان كم يمكن الجسم
فيه فله ولا يكون بعده فيه فيقتضي تقدما و تأخرا زمانيا قوله (فوجب ان يكون كل منهما
في آن) فيه بحث لان موجب لحركة المقارنة لا يمكن ان يكون ايا والاول وقوع الحركة في آن وان اراد
باجابه لها انها تحصل بعد فلا تخالف فلا نس ان اجتماع مع الجلي الوصول يستلزم احتمالات

واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بـ منع استحالة اجتماع الميادين او بتصور
مثال الاثنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه صفة معدة للوصول كالحركة فلا يجب شاق مع المائل
مثلا او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمان كالحركة (وقال الجاني لاشك ان الاعتماد المتبادل
في الجبر يقب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المتبادل في الجبر
ويصنف بمصاحبات الهواء الخروقي (متدرجا في الصنف الى ان يقبب اللازم المتبادل فيقول) الجبر
(ولا شك ان غلته) على المتبادل (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يقبب) المغلوب (من المغلوبة
الى الغالبة دفعة) من غير تغل تغل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والازم التزجيم
بلا مرجح) اذ لو لم يكن لكان متفركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المتبادل مع تعادل لهما
وتساويهما فيكون تحكما محضاً والجواب عنه ان الجاني ليس قائلاً بتولية الاعتماد للحركة
ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية
الصادرة عن الحيوانات (واما المتكرون) فتغل السكون بين المستفيضة فكل من الفريقين ايضا
في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صرح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد
الحركة وهبط الجبل وتلاها) في الجو بحيث يماس سطحها سطوحه فلا شك انه تنزل الحردة
راجصة وحيدة (وجب وقوف الحردة) توسط السكون بين حركتها الصاعدة والهاسطة
(وذلك لوجوب وقوف الجبل بمصادمتها لامتاع التداخل) بين الاجسام (واللازم منه يرى
الطيران) اذ كل قائل يعلم ان الجبل لا يلف في الجو بمصادمة الحردة (وقد يجب بان الحردة

سبيل الكون

للإبصار والتجربة في زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالجدة المشهورة واخذ الميل في الاستدلال
فما بعد لدفع التشبهة ما لم يثبت آية الميل وامتاع اجتماع الميادين في آن واحد والتحقق ان الدلة
الموسولة الى الحدوليس ميل موجودة حال الإبصار فان كان يوجد موصلا زمانا فصدق السكون
وان كان لا يوجد الا اذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من صفة موجودة وهو الميل اذ لا يكتفى انتفاء
الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثاني يوجد في ادلة قائل حدوث وهو الميل الاول موجودة
اذ ليس وجودا متعاقبا لان كان كالحركة حتى لا يكون له اول حدوث والات الذي فيه آخر وجود الميل
الاول ليس عين الاول الذي فيه اول وجود الميل الثاني لان الشيء لا يكون في طبيعة ما هو حسب الحصول
وما يوجب الاحصول معافكون طباعه تقتضي ان تكون فيه اقتضاه فيه بالفعل وان لا يكون اقتضاه
بالفعل فاذا ان آخر الميل الاول غير اول الميل الثاني فهما سكون هذا خلاصة ما في المسئلة
تعمية من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة في هذا البيان الى اثبات آية الوصول وهو الميل بمعنى انه
لا يوجد الا في آن وان اجتماع الميادين محال وان المعنى المراد اعني الدلة الموجودة لا يمكن ان تكون
معاً وانه لا يمكن ان يكون زمانيا بمعنى ان يكون وجوده متعلقا بالزمان وان كان زمانيا بمعنى
ان يوجد في الآن فانه قد جمع الاجوبة فخذ ما اعطينا وكن من الشاكرين قوله (وعند
التعادل يجب السكون) وهو كون ثلث في مكان اول لان اعتماد المتبادل حال غلبة احد له كونا
في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل في ذلك المكان سكون لان لعدم التزجيم بلا مرجح
في اقبل لوسم التعادل فهو حاصل في آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشيء
قوله (فلا شك انه ينزل الجبر الخ) يمكن ان يقال ان الحردة بعد الملاحظات ترجع بحركة
عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالجبر بتعاقب الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيتين
كما مرشد اليه الدليل قوله (لامتاع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الحردة في الجبل من غير
التداخل بتكاثف الجبل بتخلفه فلا يلزم سكون الجبل في الجو واما ما قيل انه يلزم سكون الجبل
بسبب حركة الجزء التي تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلفه لا يقتضي حركة

الخلاد وغيرهما كثيرا ما تقتضي امورا استبعدها العقل
قوله (وبطلها ابن سينا الخ) قيل ويد عليه
ايضا انه يلزم في هذا تغل السككنات في كل
حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام متعددة
بل يلزم تغل السككنات في الحركات المستديرة
الفكرية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة
والزوايا منها ان لا يكون في الفلكيات
قوله ثم انه تمام الحجة الخ) وقد يجب عليها
بان الميل الذي هو صفة الحركة كانه صفة الوصول
الى حد كذلك هو صفة الزوايا من ذلك الحد
بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وانت
تعتبر بان هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه
الاستدلال حيثما ينظر الى أي حدوث الشرطين
فيمر بدع آية حدوث الشرط كما يرد منع آية
حدوث الميل قليلا

قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع
الميادين اقبل هو واقع كافي الجبر الى ان فوق فان
فيه ميلا طبيعيا الى تحت وميلا فسر الى فوق
وايضا الدليل المذكور على تنعير محامد لا يمتشي
في حركة الكرم والكيف فان الحركة التي فيها
خفى عن ذلك الميل كذا ذكره الا بهر في
شرحه

قوله والجواب عنه ان الجاني الخ) وقد يجب
عنه ايضا بانه لو لم يزد التعادل فليكن في آن
الوصول في آن زمانين أي الوصول والرجوع اليه
فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المسمى

قوله لامتاع التداخل) فان قلت لو لم عدم
جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز التقود مع
ازدياد جمعه واما المجتمع هو التفوذ بلا ازدياد
جمعه قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع
بالحرلة في حيز سواء فرض التكاثف والازدياد هم
الجبل بغير حركة كذا الرجوع بعد حركة الاستقامة
في شئ حركة الكل في حين حركته زمان سكون
على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الحردة
فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعاً فان قلت
لا جرم بالفعل قلت ذات الجزء بتحقيق وانما الفروض
الجزئية وايضا قلنا ان فرض الجبل من مكي
له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الجبر الحردة
بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب
من وقوف الجبل في الاستحالة

لاتصادم الجبل) ولا تماس في الصورة المفروضة (بل ترجع برحمة) فإذا وصل إليها ربحه وفقت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاحقهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المستزلة لاسكون) بين الحركتين (أن لا يوجب الاعتماد اللازم فإنه يقتضي الحركة التالفة) لاسكون (ولا) يوجب الاعتماد (التطلب) فإنه يقتضي الحركة (الصاعدة) لاسكون (ولا يولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجب الجاني على أصله) فيقول (لانسلم له لا يولد فيه بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط خلة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

في المرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع في المقولات انسية واستوفى فيه بيان احوال الابن على مذهبي التكلمين والحكماء وأفردها منها الاضافة في مرصد على حدة وأكتفى في سائر القسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ بين فيها من بحث (وفيه مقاصد) ختمة (في الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهي الاضافة التي تقدمت في المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المفروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يخل الاضافة (للمعرض مع العارض وهذا يسمى مضافا مشهورا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع المركب منهما (وتنبه) قولهم المضاف مابعد ماهية بالقياس الى الغير لارادته انه يلزم من تعمله تعقل الغير فان الوازم اليه كذلك) اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزماتها فيدخل جميع الماهيات اليه الوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فليتم تعمله لا يتعقل الغير)

في حيل الكون

اجزائه **قوله** (بل ترجع برحمة الخ) وما قبله انه مكلف لانه اذا رى سهم الى الجبل المساقط فانه بلا شبهة يقول بمجرد التضمن لادليل على وقوعه **قوله** (جعل المرصد الرابع الخ) ثم يعنى للصنف بسوء الترتيب فان اللايق ادراج الاضافة في المرصد الرابع اوجده معتقدا لمباحث الابن والآخرين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جرى بالقياس الى نفسه اخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفها **قوله** (العارض وحده) اي من غير اعتبار المعرض شطرا وكذا لثاق والترتبة مقابلتها للمجموع المركب منها **قوله** (اي هي بحيث الخ) فمسارعة التي اعا على حذف المضاف اي يلزموا الوازم اليه شغل الغير في لزوم تعمله لتعلق اللزومات **قوله** (من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان ارادته بعض حقيقته فعل الغير على ان من تبعه يلزم وقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان ارادته ناش من تعقل حقيقة الغير برده عليه ان لوازم الماهية كذلك وكذا في قوله لا يتم تعمله الا بتعقل حل البناء على النسبية يلزم التقدم وان حل على اللابسة واللزومات باسبعية الى لوازمها البينة فآلية غير واقعة يبين المراد والجواب ان المراد من تعمله تعقل الغير معه يكون ذلك بآزائه وان الباقي قوله لا يتعقل الغير معنى مع وتخصيصه ما في المباحث الشرقية موافقا للشبهة ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرهما وان يكون الماهية يخرج تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها ولا كيف كان فان اللزومات اذا تصورات تصور معها ان ماهية المارومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات الوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات والمزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بدواها على الوازم واستناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المتجانح الى تعقل غيره

قوله بل ترجع برحمة) فان قلت قد يشاهدان الملافة كانتسالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد على حركه اليد الى فوق فانه يلزم قطعان الرجوع لم يكن الا بعد الملافة فلنا لوسيل فوقوق الجبل مستبعدا لا مستحيل

قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمحسن فان الاصوبه كما نقل عنه رحمه الله ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الابن لاخلاق الغريقين على تحققة والثاني في الاضافة **قوله** ولا حقيقة لها الخ) اي ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة لا مذكور والاقتضى الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

قوله ويقال لذات الاب المفروضة الخ) قال الشارح في حواشي حكمة الدين الظاهر ان اطلاقه على المعرض من حيث انه معرض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العرض والفرق بينه وبين المشهورى الاخران العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وههنا بالعكس فان قلت الاب هو الذات لنفسه بالابوة لا لذات والاووه معا والام يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه ونعم تحققة في تلك الحواشي

قوله وهذا سميان مضافا مشهورا) قال في شرح المقصد ما وقع في المواقف من ان نفس المعرض ايضا يسمى مضافا مشهورا فخلافا المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة **قوله** اي هي بحيث يلزم الخ) معنى السباق ان يقال فان اللزومات اليه الوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهرى من ان لفظه ذلك اشارة الى تعقل الغير لاني المجموع ولك ان تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف اي ملزومات الوازم

قوله (واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) والمعالم بقيد
المصنف ههنا اعتمادا على ما عرف في المصداق الاول
من هذا الموقوف
قوله (فليس لنا عرض يتعلق به) لعدم لزوم
كونه من الاعراض لا كلا ولا بمضافا لغيره
عدم صدق التعريف عليه بسببه على ان ليس
من حقيقة تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه
ذلك
قوله (وليس كلامنا في ذات العررض وحده
كأنه كذا عليه) هذا يشعر بان مراده بالعررض
المضاف الشهوري بالمعنى الآخر وهو مقتضى
السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات العررض
من حيث انه مرسوم فعدم الاتفاق في التعقل
ههنا ايضا ظاهر بل في الخارج ايضا اذا كان
عالمه وجوده في العلم الا ان يراد بالعررض ههنا
ذاته من حيث هي والنتيجة على ما ذكره فيما سبق
باعتبار ان العررض اذ لم يتعلق بالعررض من
حيث هو مرسوم فعدم تعلقه به من حيث ذاته
بالمر في الاول فاعلم
قوله (وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك) اى
الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان قيد الحيثية
اشارة الى ان في كل من المضافين الذين حكم
بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثة
بالاضافة والا فلا هذا التيد وهذا لما يظهر في
المضاف الشهوري فان فيه ذات المضاف
وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء
فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها
سوى انها نسبة مقولة بالقياس الى الغير
المخصوص

قوله (واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) والمعالم بقيد
المصنف ههنا اعتمادا على ما عرف في المصداق الاول
من هذا الموقوف
قوله (فليس لنا عرض يتعلق به) لعدم لزوم
كونه من الاعراض لا كلا ولا بمضافا لغيره
عدم صدق التعريف عليه بسببه على ان ليس
من حقيقة تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه
ذلك
قوله (وليس كلامنا في ذات العررض وحده
كأنه كذا عليه) هذا يشعر بان مراده بالعررض
المضاف الشهوري بالمعنى الآخر وهو مقتضى
السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات العررض
من حيث انه مرسوم فعدم الاتفاق في التعقل
ههنا ايضا ظاهر بل في الخارج ايضا اذا كان
عالمه وجوده في العلم الا ان يراد بالعررض ههنا
ذاته من حيث هي والنتيجة على ما ذكره فيما سبق
باعتبار ان العررض اذ لم يتعلق بالعررض من
حيث هو مرسوم فعدم تعلقه به من حيث ذاته
بالمر في الاول فاعلم
قوله (وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك) اى
الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان قيد الحيثية
اشارة الى ان في كل من المضافين الذين حكم
بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثة
بالاضافة والا فلا هذا التيد وهذا لما يظهر في
المضاف الشهوري فان فيه ذات المضاف
وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء
فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها
سوى انها نسبة مقولة بالقياس الى الغير
المخصوص
قوله (بصحت اذ ارضعت ورفعت ما عداه) مثلا
اذا رفعت من الابن كونه حيوانا انسانا او ما شئت
من الاوصاف واثبت صكوته انا بقيت
امضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه انسانا
واثبت له سائر اوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا
ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس امامي
بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يقتصر
الى اعتبار حرف النسبة كالنظم والصغر وقد يقتصر
اما على تساوى الحرف في الجانبين بقولنا البعد
عبد للولى والولى مولى العبد اولى باختلافه بقولنا
العالم عالم بالعلوم والعلوم معلوم للعالم

لا ينفرد في الذهن ولا في الخارج الابل وجود ذلك الغير بلزاه قوله (اى هو في وحد نفسه
الخ) بخلاف القسم الاول من المضاف الشهوري فانه ليس في حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه
واذا قيد ذلك التبر الخ وانما قصد المصنف بذلك لان مقصود بيان معنى كونه مقفولا بالقياس
الى الغير قوله (على الوجه الذى تحققت) وهو ان يكون تعقل الغير معدن غير توقف عليه
قوله (من حيث كان الخ) اى من حيث كان كل واحد منها مضافا الى صاحبه فلا وجه لبراز
التبر قوله (اشارة الى ذلك) لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثة اخرى سوى كونه
مضافا الى صاحبه وذلك المضاف الشهورى ذات الوصف بخلاف الحق في فاه لا ماهية له سوى

الاضافة الحقيقية فإذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية
 بسواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما إلى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً **المقصد**
الثالث في الاضافة لاستقلال بوجودها أي ليس لها وجود منفرد وليست مرتبطة بها بنفسها بل بوجودها
 أن يكون أمراً لا محالة الأشياء (فيكون محصلها) وتخصصها (أي يحصل طرفها الغير) وتخصصه
 (ويعلم ذلك) أي تحصلها بما للموق (نارتان يؤخذ الموق في الاضافة وما) فتبين الاضافة
 على حسب تبيين الموق والموق (وليس ذلك) إنما يؤخذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر
 مركب من القولة ومن مروضها (وأما بيان يؤخذ الاضافة مقرونها بالموق الخاص كلياً واحد
 مفيد) عارض لذلك الموق (وهذا تنوع الاضافة وتخصصها كالشابهة وهو الاتحاد) والموافقة
 (في الكيف غير الكيف) المعدد الوافي (فإذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان
 أي هاهنا الاضافة) المطابقة لمحصلها بحسب ما هو في كلفه وكذا الحال في المساواة والمماثلة (أي الاضافة
 إذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً هي حسب محصيل الطرف الأول
 شخصياً كان أو موضوعاً (أو يتزعم) بسبب استقام تبيين اللازم تبيين المزمع (أنها إذا كانت في طرف
مطلقة أي غير محصورة (أي الطرف الآخر مطلقة) أيضاً (فالتخصص المطبق) في مقابلة التصديق
المطلق (وهذا التخصص في مقابلة هذا التخصص) فظهر أن أي المتضادين عرف بالخصيص والتبيين عرف
 الآخر به لكن (هذان حاصلان نفس الاضافة) الحقيقية كالتصديق والتصنيف (وأما إذا حصلنا
 موضوعها) فقط لم يلزم محصيل المتضاد المقابل له فحصل الرأس حتى يصير هذا الرأس لاوجب تبيين
 من الرأس (بني أن الرأسية اضافة عارضة لموضوع مخصوص بالقياس إلى ذي الرأس فإذا حصلنا
 ذلك الموضوع من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو
 ذو الرأس نعم إذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى نصير هذه الرأسية وجب
 أن تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متبيينين حينئذ **المقصد**
الرابع في تعلق الاضافة بتسميات من وجودها (الأول إما أن تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوارب
 والأخوة) وإما أن تختلف كالآل والناب) فإن البنية والابوة مختلفتان في الماهية (والمختلف إما
 محدد كالصنف والتصف) فإن ضعية شيء واحد تكون بالقياس إلى واحد آخر لآل أمور كثيرة
 وكذا الضعية (أولاً) معدود (كالأقل والأكثر) فإن أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة
 وكذا الأكثرية (ثانياً) أنه قد تكون (الاضافة) (لصفه) موجودة (في كل واحد من المتضادين
 كالشئ فإنه لا يترك العلق وجمال المشوق) فكل واحد من الماهية والمضوية إنما ثبت في محلهما

سؤال كوني

الاضافة لأنه النسبة المتكررة قوله (أي ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد ما يتوهم
 من ظاهره أنه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لأن الأعراض كلها كذلك ولأن الوجود
 الخارجي لا يدخل له في تحصيل الماهية بل المراد أنه ليس له حصول في نفسه وبمثل ما هيته مع قطع
 النظر عن الموضوع وإن كان وجوده الخارج هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة
 أن يكون أمراً لا محالة للموضوع يعني الموق للموضوع مفهوم للماهية كونه عارضة عن نفس النسبة
 متعلق بالتوالت الآخر فإنها عارضة عن الهيئة النسبية لنفسه على أمر ولو كانت تلك التوالت عبارة
 عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل والتسمية في الهيات الشفه في فصل المتضاد
 أن المتشاكس أمر لا يستلزم ذاته إنما يستل دائماً بشئ إلى شيء قوله (ليست مرتبطة بها) أي
 تحصلها توأمًا أو منفرداً أو شخصياً قوله (تحصيل طرفها) لا يحصل لموقوفه لثمة عن الاضافة
 في الوجود وإن كان تحصيل الموق تحصيل الموق قوله (على حسب تبيين الخ) إن توأمًا
 فتوأمًا وإن منفرداً فتوأمًا وإن شخصياً فتوأمًا قوله (الموق الخاص كلياً واحد) يعني يعني

واسطة صفة موجودة فيه (اواضفة في خبرها) فلفظ (كالمالية فانها لصفة) موجودة (في) لسان
وهو فلفظ (من لعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي انصافه بها
(والادعاء موصوم بكونه طوليا صفة) موجودة (وعدا لكون) الانصاف (الصفة) حقيقة (اصلا)
اي في شئ من العلمين (كالمعين واليسار) اذ ليس للتأخر صفة حقيقة بها صار شيئا من تلك
الشيئ (انك قد انشأنا تكاد الاضافة تنحصر في انفساد في المادة كالماء وانه هو والذات
وفي اصل والاصل كالمقطع والكسر وفي الحركات كالم والحركة في الاتحاد كالجسوة والمشي به
والمشي والمساواة واعلم ان المنقول في الباحث الشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات
منحصر في اقسام الماداة والتي بالزيادة والتي بالفضل والافعال ومصدرهما من القوة التي يلحقا كائنا
التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالم والتأخر والمنع واما التي بالفضل والافعال
فكالات والابن والقاطع والمقطع واما التي يلحقا كالم والعلوم والماس والمحموس فلان العلم
يحاكي حيث المعلوم والماس يحاكي حيث المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلحقه ذلك انه
لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المادة بلفظ الزيادة لبق المقولان بحسب المعنى الذي يكون حيث قوله
وفي الانجاء فانما مقام المادة بلفظ الزيادة لبق المقولان بحسب المعنى الذي يكون حيث قوله
هذه (الرابع الاضافة قد تفرقت في المولات كالماء) بل الواجب ان يقال ايضا كالأول (صليبه كالأول
والابن والكم كالماء صغير والتأخر من المادى (والصليبه والكشم) من الاعداء (وكيف كالأول)

في قوله

الخط في الخبر من حيث ارجال والوحدة من حيث الفصل والتعديان يعتبر انه في خاص
لا ينشأ في طول هذه الاضافة بهذا الموضوع وذلك فضل حصل للاضافة التي هي مرادهم قوله
(الماداة) وهي ان يكون كل منهما متديلا فظاهرا لا خفيا في الناتج المعدادة بحري رابر بودن
و يدخل فيه كل شائفة تكون لاسر من نظرا لا آخر وعد بلاءه كالمساواة والمساوية والمادة
والخفة والمساواة والمادة حتى يطلق الزيادة والتقصير قوله (ومصدرها) بالزيادة وافراده
الصغير وهو الزايف للشاهد والمباحث الشرقية فيرجع الى لفظ التي وفي بعضها بقية الضمير فيرجع
الى الفعل والافعال والمصدر اما يعني المصدر والمفعول والتي سبب صدورهما من القوة مبدأ فالتأخر والتأخر
فيكون عطفا قريبا من المصنف التفسيرى وتؤيد عدم ايراد مثله واما معنى مبدأ المصدر
ومن القوة يراه المعنى والتي سبب مبدأ الفعل والافعال كالأشياء وتأخرها سبب القوة التي هي
سبب تأثير وتأخر قوله (والتي بالمحاكاة) في الناتج المحاكات بحري كالحاكة كرون واصل المحاكاة
لمساوية التي تكون بسبب كور شئ حكاية عن شئ قوله (فاما من الكم) بكسر الكاف قوله
(وهو ظاهر) كالليل والكثير والضعف والضعف والاصول والتقصير والظهور والصغير وقدم ذلك
في انشاء بدل هو من مصدره قوله (واما القوة) بل اعلم ان قوله فانه في قوله كالم
ما خلفه او زائده لاجزى في بعض النسخ وهو ظاهر فيجوز ان كان في موضعين شرطية والقول بجزئية
قوله (كالم) فانه لينة والمعلومية والمأخوذة والمأخوذة فانه في القوة اي مبدأ
التأخر وتأخره ونفسه قوله (فكذلك الات والابن) فانهما جا - ثلث سبب القاء الاضافة
في الزخم وقوله قوله (وهو شاطع والمقطع) فانه شاطع ولا قطع سبيل حصول الضمير
والنقطعية لثنتين عن الاضافة قوله (كالم والمعلوم) اي الماداة والمعلومية فان جاتين
حاضرتان بسبب كون الماداة حكاية المعلوم قوله (على ان ذلك لا يضبط تقديره) إشارة الى كونها
منحصرة في اقسام في الشاهد على ان هذا لا يضبط تقديره ويحتمل اشارة الى المحركات هو الماداة
من قرب فية منه على ان كان للتأخر والتقديرين متعلق بقوله تكاد اي انما تكاد تكاد بغير
مشتا لمصرته على انه لا يمكن ازانة وجه الضبط قوله (تطابق المولات) اي منقول لثنتين

قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره (هذان كالم
ان شيئا ليس عليه في المقاصد ومبدا ذلك
المحصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بمسالم
شيئا والزأما من قوله تكاد تكون الاضافات

والضائق كالأغرب والأبعد والأين كالأعلى والأسفل ومن كالأقدم واللاحق والوضع كالاشد
 البتة واتصالها بالملك كالأكثر والأشرف كالأضعف والأفطن كالأشد تسهلاً * الخامس
 قـ. يكون لها من الطرفين اسم أي يكون لها باعتبار كل واحد من ط فيها اسم فرد مخصوص بذلك
 الطرف الأول وبالبدوة (ومن أحدهما فقط كالسائية) ولا يكون لها اسم مخصوص بثنى
 من طرفيها كالأخوة (السادس قد وضع لها ولوضعها) مع (اسم فاعل) ذلك الاسم (عليه بالتعريف)
 سواء كان اسماً مشتركاً كالعالم أو غير مشترك كالإله * المقصد الخامس * ومن أسماء الإضافات التقدم
 والآخر قال أحد القدماء على خمسة أوجه * الأول (التقدم) بالعلية كتقدم المضي على الصبر
 الفاعل منه (و) تقدم (حركة الأصبع على حركة الخنم فلان التل يحرك بانه تحرك الأصبع فحركة الخنم
 والعكس) إذا لم يصح أن يتل تحرك الخنم فحركة الأصبع أو ليس ذلك) أي تقدم حركة الأصبع على
 حركة الخنم (بالزمان والوزن المتساوي) فاما ما ذكره الحركة الأصبع في زمان الخنم في ذلك الزمان فاما
 في غيره لم يتحرك أصلاً لم يتماثل الجسمين (ولا يذات فاعل حركة الأصبع لها ذات منفصلة عن حركة
 الخنم) (وليس داخل في حركته فمفعول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدم ذاتياً
 وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالية (لأن وجودها) أي وجود حركة الأصبع
 (ثم) ولكن (في نفسه فواجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخنم كان الضوء القوى الكامل
 وجوبه أم خصائصاً ناقصة فبما أنه بحسب استمداده تحت ذلك يتنوع ما زنت على هو التقدم بالذات
 (الثاني التقدم بالذات كتقدم البوا على الاثنين فإنه لا تصدر ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك
 الواحد) معاً (والبتة) إلى الاثنين (ذات الاثنين) سواء فرقتا لهما وجوداً أم لا بل ذلك حكمه
 باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي (بخلاف الأول) فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الحاجة
 في نفسها وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذي للمشي بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء فيشبه إلى
 كله دون سائر أجزائه الناقصة والشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفي في وجود الضاحك كان
 منه ما عليه بالية كأثر المستجمع للشرائط التامة وانزع موافقه وإن لم يفتقد ما كان تقدم عليه
 بالذات والطبع وعلى هذا كان تقدم الطبيعي شاملاً للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم
 الذي على القدر المشترك بين التقدم الطبي والتقدم الطبيعي وهو الزنب الطبي الناشئ من الاحتياج
 بالمجتمع لاستعمال الماء بينهما دالة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى

سويكشي

وغفر المباحث المشرفة أو المتقوى ولقول عنه أصح كلامه في الشفاء قوله (كالبديعية)
 أي بالنفيل إلى ذي البدء لا بالنسبة إلى الشئ لانتفاء الأضافات بينهما ولو كان الاسم مفرد لكل
 واحد منهما قوله (كتقدم مضي) أي تقدم الشيء للموجب لوجوده بحيث لا يتوقف عليه
 أو هو الفاعل التام الجسم فمفعولاً بضم امر آخر في الشفاء ما حاصه إذا كان وجوده في حال
 من الأول على نحو أن يكون الأول منهما زمن أن يكون عدله وجوب وجود الشئ في حال
 الأول يكون تقدماً لوجود هذا الثاني قوله (تداخل الجسمين) أي بعض الأصبع وخلفه الخنم
 قوله (باعتبارهما وحقيقتهما الخ) فإن كافي في لوجود الفاعل الذي فقه بين الحكم الطبي
 باعتبار الوجود وإن يكون الجسم من حيث الذات في الوجود قوله (مخصوص الخ) وهو
 الموافق لما في الشفاء والمبحث المشرفة وأما تقدم الملل الناقصة فليس تنمما على الطول بل ذات
 بل بواسطة ما توقف عليه القابل ويؤيده أنهم حصروا الملل في الأقسام الأربع وحلوا
 الشرط من تنمما الفاعل وأنه لم تعرض له في الشفاء وفي المباحث بل يكون التقدم الخ اعتبار
 في الشفاء الزنوب إلى البدء مخدوف في جميع أقسام التقدم في التقدم في الرتبة ظاهر وفي التقدم
 بالزمان لأن الجائز أو أي أن يفرض في التقدم بالشرف نفس التي والذي ياشرف في كل أ

قوله (كالبديعية) أي بالنسبة إلى ذي البدء لا بالنسبة
 إلى الشئ إذ لا تضاد بين البدء والشئ
 كما سلف
 قوله (دون سائر أجزائه الناقصة) لما خرج للشفاء
 عن الملل الناقصة من التقدم الذي إن لم يكن
 في التقدم الطبي والألم يخصر الأقسام في الخمسة
 مع أن ما سلف كره من أن التقدم الطبي موجود في
 اندراج تقدم غير الفاعل فيه إلا أن يأول بماله
 مدخل في الوجود

عليهما السلام فإنه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضه إلا الزمان فنه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وبقي زمان آخر (وجد في عيني) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولاً بالذات (ومعارفه للاولين) فإنه ليس شيء منهما راجعاً الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما هيته (الرابع التقدم بالشرف كالإني بكر على عم رضي الله عنهما الخ) ليس التقدم بالرتبة بل يكون المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والرتبة ما عطف على الراجح) للرتبة على سبيل التضاد والانواع الاضافية للرتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور للرتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضحى (وهو ان يمكن وقوع التقدم في مرتبة التأخر) (كما في صفوف المصعد) يختلف ذلك اي التقدم الربحي حيث يضرب التقدم متأخراً والتأخر متقدماً (بما يفهمه) انت (مبدأ أفندي) من العرب (فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الاخير) (وقد يتبادر من البلب) فيعكس الحال وقص على ذلك حال الانجاس فاك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فيساوكم (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) معارف الوجود الخمسة للتقدم (كالاجزاء الزمان بعضها

على بعض) مثل تقدم الاس على اليوم واليوم على القد (فانه ليس تقدمها بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتوان) واستحالة قيامين اجزاء الزمان مع ان التقدم والتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا يشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الاس واليوم مثلا متساويان في التقدم وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل تقول امتناع الاجتماع كقولنا في في هذا الاربعة (ولا للزمان والاربع التسلسل) في الازمنة بل يكون كل زمان في زمان آخر (وقد اطلقنا ذلك) ويجوز في صاحب الزمان (وقد يجب عنه بان ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم الزمان) اي التقدم الذي لا يجمع فيه التقدم التأخر (وانه) اي هذا التقدم الذي سببه التقدم الزمان (لا يبرز) اولاً وبالذات (الا للزمان فاذا اطلعت على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض) لا بالذات كما حقيقته في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كان التقدم تفرق لاكم) عروضاً ذاتياً (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكرم وذلك لا يوجب حكمه) التأخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه تقدم هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقدم في مجازي الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه اي القسم السادس من التقدم (مني للاعتناء) كثيرين الطائفتين) منها ان الحكماء للمجلوه راجعاً الى التقدم الزمان ادعوا قدم الزمان المستقر تقدم الحركة والمحرك اذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً لوجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون للمجلوه قسماً راسخاً جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً بتفصيل منه اجتماع التقدم مع التأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اي في هذا المبني وتفصح حاله كلاً بل خدمك في تلك الاعيان عن سنن الصواب وانه الوفاق (ور بما تكلف الحكماء الحصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجهها) ليس حصراً عقلياً دأراً بين الثاني والابتن

سؤال الكوي

المسود فان السابق في بابها ما ليس لثاني والثاني منه فهو السابق وزيادة وفي التقدم بالعلية والعلية لا وجوداً للتقدم وجوداً بل يكون الثاني والثالث لا يكون لهما وقد كان الاول وجوداً قوله (يجوز اجتماعهما) اي على الشهرة بل يجب اي على ما ذهب اليه المصنف واما المد قد عرفت انه ليس متبعضاً للعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وقدما ولو سلفه لوزان من التقدم فمن حيث الذات تقدم الطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زماناً لا يجوز اجتماعه قوله (لا يجمع فيه التقدم والتأخر) اي لا يجوز اجتماعهما قوله (لا يبرز اولاً بالذات الخ) وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان قوله (فيلزم وجود الزمان الخ

قوله الرابع التقدم بالشرف) التقدم بالرتبة المطلق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب رتبة الاعيان ان زيادة الشرف والشرف سبب للتقدم في المجالين غالباً وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسنى فلا يكون قسماً راسخاً

قوله يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث اشترنا اليه في بحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في طبقي هذه المدة فانه سبق العلة لغير القائل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المحلول مع ان نطق هذا سبق ذاك اي طبيعي عندهم وان استمر كلام المصنف بانه تقدم زمانى ليس الا بالاولى انفسك في في هذين التضمنين يساوى اجزاء الزمان في الحقيقة فاذكره الشارح في بحث الزمان

قوله ولا يشرف والرتبة) ذكر الشارح في بحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقدمه عليه فليتذكر

بل هو نوع ضبط للعصر الاستثنائي (فقلوا التقديم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف التأخر على التقديم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقى قطعا (من غير عكس) مثلا يلزم الدور (فالتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات التأخر الا بذات التقديم كما هي في الاثنين والواحد وهو التقديم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود التأخر على وجود التقديم لذاته على ذاته وذلك على فحين لا اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود التأخر (بالمعنى الطارى عليه) اى على التقديم (اما) فالاول هو التقديم الزمانى لان وجود التأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود التقديم منها وصلى عدمه الطارى عليه فان التقديم منها عالم بوجوده ولم يسم بعد وجوده لم يتصور وجود التأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون التقديم منها من حيث هو متقدم مجامعا للتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود التأخر بالمعنى الطارى على التقديم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقديم بالمعية المتناول لتقديم المؤثر السام وتقدم الملل الناقصة سوى اجزاء الملول (والثاني) اعني التقديم الاعتبارى (لابد) فيه (من مبدأ) تعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ (اما كمال) وهو التقديم بالشرف (اما لا) وهو التقديم بالزينة وقد يقال التقديم بالشرف راجع الى التقديم بالزينة لان صاحب الفضيلة ر بما يقدم في المراتب الكلاية اولى التقديم بالزمان لان الافضل ر بما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقديم بالزينة راجع الى التقديم الزمانى لزمناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى التأخر (تنبيهان • الاول) ان التقديم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو التقديم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو التقديم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل (الماضى مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قلوا ذلك (نظر الى ذاتهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (منهم من عكس الامر نظر الى حاضرهما) قال كل زمان يكون اوله مستقلا ثم يصير حاله يصير ماضيا فكونه مستقبلا يرضى به قبل كونه ماضيا • لى جميع انواع التقديم مشترك في معنى واحد وهو ان التقديم امر زائلا ليس للتأخر فى التقديم (والثاني كونه مقوما) اى جزءا داخل في قوام التأخر (وفى) التقديم (الى) كونه موجودا فى الزمان كونه مضى له زمان ان لم يمتلئ بعض التأخر وقى الشر في ز يادة كمال وفى الزمنى وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرف اقسام التقديم والتأخر عرف اقسام اللعبة بالمعابة فاللعبة الزمانية ظاهرة وكذا

❦ سياتى ❦

لان كل ما هو غير الزمانى ماضى له تقدم الزمان بواسطة وقوعه فى الزمان قوله (حقيقيا) لا يقبل الاعتبار قوله (اذ لو لم يتوقف الخ) لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال المضى اورد بعبارة اظهر من الاول بطلان علة له باعتبار الظهور قوله (لان وجود التأخر الخ) فيه ان الزمان متصل واحد لا جزء له لا فضل حتى يتصور فيه توقف وجود التأخر على وجود التقديم غاية ما يقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء يحكم الوهم بانها لو كانت الاجزاء موجودة فى الخارج توقف وجود التأخر على وجود التقديم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر الشخص الوهمى فكلا والوجه ان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شئ يبدئى مرتب عليه سواء وجد الاحتياج اولا قوله (وتقدم الملل الناقصة) هذا على المشهور قوله (لان صاحب الفضيلة الخ) فيه ان كون احد التقديمين مستقبا للتأخر لا يقتضى اتحادهما وكذا فى الثاني قوله (ان التقديم الخ) اى من حيث انه تقدم امر زائد ليس للتأخر قد اعتبر فى الشفاء امر آخر وهو لا يكون شئ من ذلك الامر للتأخر الا هو حاصل للتقديم ولا بد منه ليظهر معنى التقديم والتأخر قوله (فالتأخر الزمانية ظاهرة) اما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشئ فى زمان واحد واما على رأى الحكم

بقوله كونه مضى له زمان أكثر لوقال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان أكثر ليطهر شموله لما تقدم التقديم وزمانه حين وجود التأخر لكان اولى

قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المولودين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان التلويح لمولودين من نوعين ايضا كذلك قوله الوقف الرابع في الجواهر) قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهر به اظهر وجوده وظهور وجود المرض لوسم لا يتلوه سميته بالجهر لعدم لزوم الاطراء في وجه التسمية كما تقرر

قوله يمكن موجود (لا في موضوع) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل واللائك الشك في وجود جبل من زقوت او بحر من زيق شك في جوهره بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التحرير بدور الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الانجائية المستندة الى وجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يصفه الشيء في الذهن حتى يمكن وجود الموضوع ذهنا فالصدق يكون الشيء جوهرًا بالفعل موجود في التصديق بكونه موجودًا في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالفعل اي ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا والجواب منع ان الجوهرية ليست مما يصفه الشيء في الذهن كيف والتصديق عندهم ان اصول الجواهر الكلية جوهر حال وجوداتها في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطلوبة للامور الحسارية فتأمل

قوله وعند المتكلم موجود متغير بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر الاله لان يقال مرادهم اوجوده لكن متغير بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء او منع جوهرية الماهية قوله واما تسمية فقال الحكماء) قال في شرح المقاصد بهذا التقسيم على رأي المشايخ من الحكماء وعند الاشرافين منهم الجوهر ان كان متغيرًا متغيرًا وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهوى واما الهوى عندهم اسم للجسم من حيث قدسوه للاعراض المتصلة للجسم المتوحد الصورة اسم لما لا تعرض وان لم يكن متغيرًا فروساني وهو العقل والنفس .

الهيئة الشرفية كخصصين متساويين في الفضيلة والمهية بارتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وخصصين متساويين في القرب الى الحراب والمهية بالذات كترتين متساويين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمهية بالهوية ككتلين لمولودين شخصيتين من نوع واحد وامايان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر للمهية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطي او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والجناس فليس فيه كثير فائدة بمعنى بشأنها والله اعلم

❖ الموقف الرابع في الجواهر ❖

وفيه مقدمة وراسد) اربعة ❖ المقدمة اما تعريفه ❖ اي تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه يمكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متغير بالذات عند المتكلمين (و) علمنا ايضا (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متغير بالذات (فلا ينعده) اعتمادا على حكمه (واما تسمية فقال الحكماء الجوهر ان كان حالًا) في جوهر آخر (فصوره) اما جمعية او تسمية (واركان محلاتها) اي الصورة (وهوى واركان) مر كانهما الجسم اما مطلق او نوع منه (والاي) وان لم يكن الجوهر حالًا ولا محلًا ولا مر كانهما (قال كل متعلق بالجسم تعلق التسدير والتصرف) والتصرف (نفس بالافعل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتصرف لارفع عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التام (وهذا) التقسيم الذي ذكره (بناء) اي مبنى (على) في الجوهر الفرد) اذ قيل قد يشبهه لصورته ولا هوى ولا ما يتركب منها بل هذا الجسم مر كانه جوهر فرد (و) على تقدير ان الجوهر الفرد (انما يتبعه بعد ان الحال في التغير قد يكون جوهرًا) وهو مجموع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضًا قابله فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل جوهر آخر (و) بعد ان بين ان جوهر الجسم (من الجوهر) لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر (ولا) لا يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) اي من هذين اى هذين البينين ببرهان مع ان الاول يخالف لظاهر كما عرفت والثاني مما لا يجز به لجواز وجود جوهر مركب من الجوهر آخر ولا يكون شيء منه قابلاً للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هوى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسمًا (واورادنا ارادة) اي ارادنا تقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتبعه الى آخره

❖ سالكوني ❖

فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئيين وهو عرض الزمانيات دون اجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيتين فانها معارضة ان الزمان والزمانيات فاوقع في الشرح الجسد المتغير بمر ان لمعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي له التقدم وانما شرح نظر قوله (من نوع واحد) اعني بهذا القيد للتحقق المية فان مجرد كون العالين لمولودين شخصيا لا يوجب كونهما معان في شيء قوله (في الجواهر) جري يستخرج منه شيء يتعق على القاموس نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التي يتغير بها وتقبل مشتق من الجوهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره قوله (ماهية اذا وجدت) قد تحقق هذا التعريف بما لا من فيه قد ذكر قوله (والتصرف) اشار بالهوى الى ان المراد التصرف في الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه الميز للنفس عن العقل لا مطلق التصرف ولذا امكننا عليه في قوله وانما قيدوا التعلق الخ قوله (مبنى على في الجواهر الفردة) على نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه دقة اطلس فان الظاهر ان الحول يستدعي احتياج الحال الى الحول في قومه ووجوده في نفسه قوله (مما لا يجز به) ولوطننا قوله (يعني الاشكال المذكور الخ)

٢ قوله فصوره ان كانت متولية الصورة على
الصورتين بالاشتراك الفظي او الحقيقة والمجاز
فليعمل قوله فصوره على معنى بالصورة كيلا
يلزم الجمع بين معنى الشك والحققة والمجاز
ولا يطلن الانحصار

قوله او نوعية) وعملها الهولي ايضا
قوله وان كان محلا لها فهولي) يمكن ان
يعتبر قيد البساطة في الحال والمحال يقر بالقابلية
لتركب فيخرج محل صور المركبات من الهولي
ويمكن درجه في الهولي لانها سهولي ثمانية

فلا امتياز في الاقسام حيث اعتبار الحادثة
قوله يشاء على نفي الجواهر) وعلى نفي تركب
الجسم من الاجسام الضعاف كما ذهب اليه
ديمتريطس وسيفظن ان شاء الله تعالى ان ليس
لهم رهن على بطلانه

قوله ادخل في تدويره الخ) ولك ان تقول
اذ لو تركب تركب الجسم عاينس حالي في جواهر آخر
ولا يحلله وهو الجواهر الفرد

قوله والثاني بما لا جرمه) لما كان عدم التوحد
بالرهن احتملا للجرم بطريق آخر والثاني بما
لا جرمه

قوله والا فساد) فان قيل الجسم مع الهولي
ايضا بالنقل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة
كاسمحي فلنسا المراد وجود المركب بانظر الى
المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة والنظر
الى الصورة بافضل حتى لو جاز وجود الصورة
بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب
بالنقل البتة

قوله بل يجاز ان يكون جراً للنفس) نعم لو لم
دليل ليسا طهره لم رد هذا فان قلت مراد
المصنف بالجواهر التقسيم في قوله الجواهر ماله
ابعاد الخ الجواهر المصنف الوجود فلا يبعد شيء
ما اوردته الشارح قلت لا يجزمه الاشكاله
على التقسيم الاول حيث لا يفسد فلا يلزم
التمتد

قوله لانه هو الذي قام به التأليف) تلخيص
استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جواهر
مؤلف وكل جواهر مؤلف جسم وقاها والجواب
ان المعتزلي حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه
والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع
غيره فلا يكون الواسطة

قوله هو الاتصال والتأليف) عطف التأليف
على الاتصال عطفاً تقسيمياً اشارة الى ان ليس
المراد بالاتصال الاتصال البعدي الثاني لا يثبت
الجواهر الفرد

(قلنا الجواهر اemale الابعاد الثلاثة فجميع) والمراد ان الجواهر اما جسم (اولا) واذ لم يكن جسماً (فاما
جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءاً (فلان كان الجسم) به) اي بذلك الجزء حاصله (بالفضل فصوره
والافادة وان لم يكن جزءاً) منه (فان كان متصرفاً في نفس والا فضل) فهذا يزيد حاصله من غير
فيه حلول الجواهر في شيء ولا تركب الجسم من جواهر حال وجوه محل لكنه ايضا معنى على انشاء
الجواهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة مجتمعة ليس ببعضها مصورة وبعضها
مادة واما الهئية الاجتماعية فمخارجة من حقيقة الجسم لازمة لها وبمعنى عليه ان مالمس جسماً
ولا جزأه ولا متصرفاً فيه لا يجب ان يكون عدلاً بل يجاز ان يكون جزءاً للنفس والفضل (وقال المتكلمون
لاجواهر اللصيق) اي القابل بالذات للاشارة الحسية (كامر) من انهم نفوا الجواهر الفردة وحكموا
باحتلالها وحيث (فاما ان يقبل) الصغير (القسمي) سواء كانت في جهة واحدة او اصغر (وهو
الجسم) عند الاشاعرة (اولاً قبلها) اصلاً (وهو الجواهر الفرد) فتذهب من ان الجواهر مفصصة
في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جواهر من ان الجواهر الفردة (في تنبيه) الاول الجسم
عند الجمهور) من الاشاعرة (بمجموع الجزئين) للماتئين لكل واحد منهما (وعند القاضي) والتساع
ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اي الجسم هو (الذي قام به التأليف اتفاقاً) والتأليف
مرض لا يقوم بمجرد نفي على اصول المجازة لامتناع قيام (الواحد) الشخصي (بالكثير)
فوجب ان يقوم بكل واحد من الجواهر من المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد
(وليس ذلك بتراع لفظي) واجاز ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه
الداخله فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كاتوجه الامدي (بل) هو ذاع (في) امر معدي
هو (انه هل يوجد معه) اي في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفرد (وهو
الاتصال والتأليف كائنه المعززة) والاول جود فالتجوز وهو الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين

في الكون

واما انشاءه على نفي الجواهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجيء قوله (والمراد ان
الجواهر الخ) يعني ان الفردية وان كان في الظاهر في ماله ابعاد الثلاثة اولا لكن المراد به الفردية
فيما يقرب عليه فكانه قيل الجواهر اما جسم اولا وعلى الثاني اما جزء اولا وذلك لان المقصود بيان
الانحصار في الاقسام الخمسة لا في ابعاد ثلاثة ولا قوله (والا فساد) اي ان لم يكن حاصله
بالفضل وان كان عدلاً فلا يرد ان الجسم حاصل بالمادة بالفضل لامتناع انفكاكها عن الصورة قوله (اتفاقاً
منها) الجواهر الفرد ليس بجسم عند الكل واما قلنا مثلاً عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة
في الهولي قوله (عرض) زاده لاسر في بحث الكمال الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة
بذاته قوله (لا يقوم بجزئين) لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين اصحابي والحكمة
ولا بمجموعهما لما مر في المقصد الخامس من مراد الكمال من انكار المتكلمين الحلول السرياني
من قولهم لان انقسام الكل يستلزم انقسام الخال فيلزم انقسام التأليف قوله (لا امتناع
قيام العرض الواحد الخ) اي الذي لا يتقسم بالكسر لا بكل واحد من اجزائه ولا بمجموعهما قوله
(فهما جسمان) لانه ينظم قياسهما كذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم قوله (اي فيما
بين اجزائه) فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء
المؤلفة بعضها مع بعض او يطلق على ما يكون مؤلفاً من غير مؤلفه في الاول ذهب الجمهور والى الثاني القاضي
قوله (موجود) زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه اذ لا اختلاف في انه موجود واعتباري
قوله (والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى ان المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن
ذلك بالقول بالاجزاء قوله (كائنه المعززة) حيث قالوا انه لا يوجب لصوبة الانفكاك بين
الاجزاء كامر قوله (فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع اجزائه

قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من

التعسف (قيل التعسف ناظر الى كلام القاضى من لزوم عدم تقسيم الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشئين كل منهما جزء الحبل والا قرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم الا بالقول بان التأليف قائم للجسم وحده وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يصح القول بالتأليف مبنى القول بمجموعة الجسم وايضا آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند القاضى مطلقا واول الكلام يشبهه فلا وجه لجلب احد الكلامين بمحصل الآخر

قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فلفظ المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

قوله ولا تغفل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اى احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلزوم ان كون الجواهر ذات نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذات نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الجيب على ما هو المشهور

قوله ولا يشبه شئنا من الاشكال الخ) لو قال ولا يشاكل كل بيلانه آخر كلامه لكان الظاهر لان الشيا به في الاصطلاح هو الاتحاد في الكف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كاسبق في بحث الوحدة

قوله واما غيره فظهر اختلاف الخ) فخصيص القاضى بنى المشاكلة عن الجواهر الفردة وتعبيره يتوكل على اختلاف غيره ويعايش بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي تفاهها القاضى ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فقل فتنى هذا الاختلاف انه لو تشاكل كل الايقان تشكلا وكذا وكذا والمعموم من هاتين كلامه في وجوه الاختلاف ان معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة في امر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد ٢٠

والقاضى الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التبيين (الجوهر الفرد لا شكل له) يتناقض التكمين (لانه) اى الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة ا وحده وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا في اية جزء فان الحد هو النهاية ولا تغفل النهاية (الا بالنسبة الى ذي نهاية) فيكون هناك بالتحال جزآن (ثم قال القاضى ولا يشبه) (الجوهر الفرد) (شئنا من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل لا بشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر نرى باعلى ما اتفقوا عليه (واما غيره) اى غير القاضى من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجواهر الفرد (قالهم) اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوازه) كان ان الكرة لا تختلف جوازه ا و كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان متغيرا (و من) (الرابع) اى قال بعضهم يشبه المربع (اذ تبرك منه الجسم بلا خلو التفرج) وذلك لما يتأتى اذ كان مشابها للمربع لان الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها تلك التفرج (و من) (الثالث) اى قال بعضهم يشبه الثلث (لانه ايسر الاشكال المضلعة الا امدى) ما وقع عليه اتفاق التكمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد من منظور فيه (وذلك لانه) اتفاق الكل على

❦ سبيل الكون ❦

من الجواهر بنى والتأليف العارض لهما موجودا قوله (والقاضى الى الثاني) اى ليس التأليف عرضا بل اعتباري فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتباريا فقتل الجسم عبارة عن الجواهر المؤلف من آخر والتأليف خارج عنه شرط لخصوله قوله (ولا يخفى الخ) لان عرضية التأليف وحسب كونه قائما بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجودا اما الموقوف عليه كون التأليف جزاء فهو جزآن يكون التأليف شرطه ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المقروضين للتأليف فالحق ما قاله الامدى والقول بانه توهمه هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشئين كل منهما جزء الحبل وهو مذكور كونه خلاف الظاهر ليس بشئ لان الجسم عند القاضى عبارة عن الجواهر المؤلف من كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة متفق عليه بين الاصحاب وانه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالجسم هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قياس الأناف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر قوله (اى الشكل) اى شكل الجواهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله وهو الكرة قوله (و هو النهاية) اى جزءه الذى يشبهه به الشئ لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهائيات قوله (جزآن) كل منهما نهاية المجموع قوله (لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فا لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة لشئ من الاشكال في وصف فكان التنى والاثبات راجعا الى شئ واحد قوله (اى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بيان لما العائد محذوف اى ما يشبهه وليس حاصله ليشبهه قوله (اذ لا يختلف الخ) فالجزء مشترك لهما في هذا الوصف قوله (اذ تبرك منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم باى جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبهه بالمربع في حصول التركيب منه بلا فرجة على اى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على اى جزء ركب بخلاف بل بعض الاتحاد هكذا ينفي ان يفهم قوله (لانه ايسر الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شبهها بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شبهها بالمضلع وانه ايسر من الثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فانه نهاية مع عدم الاحاطة ولذا اتفقوا على الشكل

التي
قوله (وسائر المضلعات) الظاهر انه يتأني
 ما ذكر في الثلاث والسدسات ايضا الا اذا كانت
 متوافقة في الصغر والكبر فيعتدل لاثباتي الزك
 منها بلا خروج بخلاف المر بعات فانه قد يتأني
 فيه ذلك قطعا وان كانت متساوية في المقادير
 فعلى هذا وجه تفصيل مشاهيرته بالرغم
 امكان تركيب الجسم من كل منهما بما لا يخلو فرج
 من غير تفصيل ولما غير من المضلعات فاما يمكن
 فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية

في المقادير
قوله لانا لانسان له نهضاية) هذا مختالف
 لما اشتهر بين المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال
 الفلاسفة على بطلان الجز بحدث الحجر
 بان تلاقى الطرفين بالنهاية لا بغنى الجزء فلا يلزم
 انقضاءه

قوله ان محيط به النهاية) اولي الى الخط له
 نهاية على قول من يقول به وليست بمحيط به
 ولذا لم يثبتوا له الشكل

قوله والافترض فيه محيط ومحاط فالتقسيم
 لا باعتبار ان احد التقسيمين المحيط والاخر المحاط

كاظهر من ظاهر صياغة لان المحيط نهضاية
 خارجة عن المحاط الذي هو الجواهر الفرد
 بل بان المحاط لا يكون الاماله جزءا كما ذكرنا
 سابقا

قوله فاعلمهم ارادوا به ان به جمعا) ولك ان تقول
 معنى قوله له خط من الساحة ان له مدخلا
 في حصول مساحة الجسم لان له في نفسه
 مساحة

قوله وسره) اشار به الى ان المراد بالمدخل هو الشيء
 العام المتناول للرسم اذ حذية المذكور للجسم
 غير متعين

قوله لانه بحث عنه في العلم الطبيعي) اني
 عن احواله ان موضوع العلم الطبيعي لا يبحث
 عن نفس الموضوع وحده بل للضائق في اعتقاده

على القسم شائع في عبارات القوم
قوله لا يلزم ان يوجد فيه ابعاد بالفضل)
 فيه بحث لان الامكان حاشي على الفرض

لا على نفس الابعاد فالجسم يسان وجه جسم
 الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك
 فكان قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ما ذكر من
 اختلال كلام المصنف

انه حقا من الساحة فله نهاية) اي محيط به (قطعا) فانه شكل لان الحد الطبيعي ان كان واحدا
 فهو كروي وان كان متعدد فمضلع فال مصنف رجعه لله تعالى) وفيه نظر لان الانسليم ان له اي الجوهر
 الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذاتهاية ان محيطه بالنهاية) حتى يكون كريا
 او مضلعا (والا افترض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما فاولهم له خط من الساحة فاعلمهم ارادوا به
 انه بهما ما) ولذلك يضاف جسم الجسم بزيادة الجواهر الفردة فيه (والا) اي وان لم يحل قولهم على
 هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما الاضلاع) فان ماله مساحة امكان ان يفرض فيه شيء غير شيء
 لاعماله فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبه

المصدر الاول في الجسم وفيه فصول

اي فصلان الفصل الاول في بيان (حقيقته واجراءه) الخارجية (وفيه مقاصد ثمانية) الاول
 في حده ومعرفه (ويطلق) لفظ الجسم (متدللكما بالاشراك) اللفظي (على معنيين احدهما يسمى
 جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) اي هي مادة
 قابلية لآثار ماضي فيه من الاجسام (وهرق) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد
 ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة واما فاما يمكن الايجاب ان يوجد فيه) اي في الجسم الطبيعي (ابعاد
 بالفضل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجوده) في كثير من الاجسام
 (سيما في الكرة) واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التماس) في الابعاد (فليس لازما لماهية
 اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك غير محال من حقيقة الجسمية ولا تصورا
 لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهية له بصره فمر بغيره وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض
 دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة بما يمكن ان يكون موجودة فيه بالفعل كافي الكرة

سباكوني

قوله (والا افترض فيها الخ) لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التي هي نهايات
 البعض الآخر ووقعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذي هو طرف المقدار لانكارهم للمقدار
 كامر **قوله** (فربان) اي في كشف الماهية للوجود في الخارج اما بذاته او بلوازمه متناول الحد
 والرسم **قوله** (الخارجية) اي ما يتركب منه في الخارج **قوله** (وسره) المراد بالمدخل المطلق المعروف
قوله (بالاشراك اللفظي) اي لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعماله لا يوجد قدر مشترك بينهما
 فلا يتأني ما يجب فلواردنا ان يفرضه رسم واحد فقتا التاليل للابعاد **قوله** (لانه بحث الخ) في
 الشك اما الطبيعي شكل منسوبا الى الطبيعة والمسبوبة الى الطبيعة اما عاقلية الطبيعة واما ما عن الطبيعة
 انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار واما ما
 ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي ما يبحث في احواله في العلم الطبيعي فمحتاج الى ان يقال
 كان اصله يابتن شديتين حذف احدهما لتحقيق كافي شافعي على ما هو الفائدة وله اختار
 لتأسيس وجود تسمية الجسم التعلي كاجبي **قوله** (منسوبا الى الطبيعة) حال من العلم واشاره
 الى وجود تسمية العلم الطبيعي **قوله** (اما الخط الخ) يعني ان البعد هو الامتداد الذي بين النهايتين
 بحيث يمكن ان يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط او سطح او جسم تعلي ولا شك انه
 لا يمكن ان يراد بهذا الجسم التعلي فهو اما الخط او السطح او الخط ليس لازما للجسم الطبيعي
 للوجود ولا له واما السطح وان كان لازما لماهية فلا يصح التريق بشئ منهما **قوله** (في الكرة)
 اي الساكنة فان الحركة على نفسه يوجد في الصور **قوله** (لوجوب التماس في الابعاد)
 واعيا الانقطاع في الامتداد **قوله** (ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازما لتبوءات الجسمية
 ولا لازما لتصورها **قوله** (وتلخيص الكلام الخ) اشارة الى ان كلام المتكلم غير ملخص فافهم
 فانه فيمكن التماس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض

الاسطوانة والخرطوم للسندرين وان كانت موجودة فيه كافي المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيها لأنها قد تزول مع قهه الجسمية الطبيعية وبغيرها واكتفى بإمكان الفرض لان مناهج الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسمًا طبيعيًا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناهجها مجردا مكان الفرض سواء فرض اوله بفرض (ومعه الزنوب القائمة انه اذا قام خط على خط موجودا عليه لامليله الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جيبته زاوية بثن متساوي بثن فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدي الزاويتين صغرى ولسمى الحادة والاخرى كبرى ولسمى المفترجة هكذا حادة / منفرجة

❖ سيالكوني ❖

بالتباس الى وجود الابعاد وان وجودها غير واجب في الجسمية وخاصة فيما لا يمكن بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض غرض فالجسمية باقية بحالها ولك ان تقول المراد بإمكان فرض الابعاد إمكان الابعاد المفروضة فلا يمكن داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض الجوهر لا بالنفس ولا يصدق على الجبروتات انقلع تغدبر كل شيء وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكانه الفرض دون المفروض مفيدا وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشيء لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في اشغالها من غير الشكل ويؤدي ما ذكرنا في طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه امتداد واحد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لها جوع على قوائم وليس الجسم جسمًا بل ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل يسمى ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة قوله (كافي المكعب مثلا) وهي الاطراف اعني السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض قوله (سواء فرض اوله بفرض) اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسر وهذا الامكان بالامكان العام ليندوج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكبر المصنعة فيما لا سائل تحته لان الامكان داخل على الفرض ففسره بالامكان العام بوجوب شموله لوجود الفرض واجبا وقبر واجب وبعبارة مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما القاطع بجوارها فلان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على مائتة في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح البحر يدون ايضا ان اريد بالابعاد الخطوط والسطوح في وسط السطح فليست حاصلة في شيء من الاجسام وان اريد بالاهليات هي الكبر المصنعة جاصل واحد منها كذا قيل وفي بحث لانه قال الامام بعدما فسر الجسم بانه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة قال اشبح هذا الامكان العام بتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما يكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون يمكن الحصول كالكرة المصنعة فاناجنا هذا الامكان على القارئ لعدم لكان السطح متوجها عليه كثيرا بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حده الجسم اوجزه رسمه فالجسم الذي يفرض عليه بعض هذا الابعاد او ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده اوردته لان القوة لا تقي مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض في هذا الشعر بق وكمك ذلك لان مقصوده ان الامكان القارئ لعدم يتأق الوجوب فيلزم ان يكون الجسم الذي يفرضه واحد منهما كالافلاك وما فيه الثلاثة كالكمب خارجا عن الشعر بق واما قال ليس في الكرة المصنعة بعد لانه لا يثبت البعد من كونه بين اثنين هذا ثم يرده عليه ان الامكان المثلث بل الامكان اعني الامكان الخاص بجامع الوجود اعم لجامع الامكان الاستيعاد فلا يلزم خروج

❖ قوله (سينا في الكرة) اذلا خطفه لاستتيا ولا مستدير السهم تنامي في الوضع اللازم في وجود الخط

❖ قوله (لوجوب التناهي) قد سبق ان التناهي قولان تنساق في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود تنفره وهو الذي دل البرهان على وجوده ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل في المقدار فالتناهي يكون بطلان المقدار سواء قلنا ان تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع اما لو امكن السطح والخط فرعا لا يكون له المناهية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع وان تناهيهما في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وما يشابهها وما يفي ان ينفذ به ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكل اذ قد ينهي الى النقطة كالخرطوم المستدير

❖ قوله (لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع في الشعر بق مطلق الابعاد والافلاك انما هو الابعاد المعنية فيوز الشعر بق بالمطلق اذ لا يتخلو عن بعد ما قلت اذ جعل المكعب جسما كرا لا ينفق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيقول المطلق ايضا

❖ قوله (واكتفى بإمكان الفرض) قيل عليه فيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل محمل لانه يدخل حيث لا مقصد اخراجه اعني الجوهر الفبردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاختلال فيقدمنا في شرح المقاصد من ان في الجبروتات يستحيل فرض الابعاد يعني ان انصافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يمكن الامكان الواقيلية ولاناجية الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا

(وتصور فرض الابداد الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان نفرض فيه بعدا) سواء كان خطا او سطحا
 لكن تر يفه لقائمة تناسب فرض الخط (كيف اتفق) اى لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض
 (بعدا آخر في اى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعه بقاؤه وهو العرض ثم) نفرض (بعدا
 ثالثا مقاطعاهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اى على زوايا قائمة (وهذا)
 البعد الثالث (متمين لا يتصور غير واحد) اذ قد تمين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن لفرضه
 على وجود ثلاثة والثاني اذ يمكن لفرضه على وجهين كما اشار اليه قوله (وهو العمق وهذا التقيد) احسن
 كون تقاطع الابداد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر تغيير الجسم) عن غيره (بل للتحقيق ماهيته فانما الجوهر
 القابل للابداد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا
 القائمة (والذي يشيل ايمادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه اعماهو السطح) فانه يمكن ان يفرض
 فيه بعد ان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثلث مقاطع الاولين الا على حادثة ومنفرجة
 (والجوهر لا يتأوله) فلا يكون هذا التقيد احترازا منه كاتوجه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا
 الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون
 السطح متصداً بجوهرها وللم يثبت بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا
 احتراز منه على تقدير النزول فاعلم (وهيها شكوك على مطلق التعريف) اى على كونه مفرقا (فكان
 الاول الحد صادق على الهوى) التي هي جزء لجسم المطلق اذ يمكن فرض الابداد المذكورة فيها
 بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها على من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (فكان) ليست الهوى
 في خد ذاتها بحيث يمكن فرض الابداد فيها بل (هي تقبل) للصورة (الجسمية) الصورة (الجسمية)
 تعبر الابداد (المتروسة والتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابداد نظرا الى ذات الجوهر
 فلا يتأثر ما يكون بواسطة فان قلت فاعلم صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك
 لان الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر المتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وان هذا الجوهر

في مسائل الكون

شئ من الاجسام المذكورة قوله (لكن تر يفه لقائمة الخ) في شرح المقاصد كلامهم تارة يميل
 الى ان المراد بالابعد الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المتحرك
 كالثبات فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التي هي انتهيات حيث
 نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي يتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه
 بحث لان كلام الشفاء يدل صريحا على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير
 المتناهي ان البعد بى معنى يراد لازم ماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف
 يشمل ذلك فتدبر قوله (فهي في ماهيته) اى ماهية الجسم اى يكون الفصل اخس من الجنس مطلق
 فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا اطلق على التعريف فانه يكون بينهما عموم وخصوص من
 وجه فيكون المركب منها ماهية اعتبارية كما جفت في موضعه قوله (واعتذر) المعتزلة صاحب
 الحكايات قوله (فأعلم) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار تأييد ان وجود السطح
 الجوهري ليس مجرد احتمال عقلى بل امر يمكن في نفس الامر في بادئ الرأي ذهب اليه البعض لان
 الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد ان القعود في التعريف مبني على مذهب التعريف بينهما اذا كان
 متأخرا عما لا معنى له لان التعريف تصور لماهية المحدود على ما هو عليه في نفس الامر متعين بمره
 قوله (وامكان فرضها الخ) ولوا ريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قوله
 بواسطة الصورة ايضا وان قبولها بواسطة الجسم العلوي قوله (ليست الهوى الخ) يعنى ان
 الهوى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها قوله (بل هي تقبل الصورة
 الخ) فيكون قبولها لفرض الابداد بالفرض ككرة رابك السفينة قوله (والشئ الخ)

قوله فانه يمكن فرضه على وجوده (بل غير متناهية)
 قوله واعتذر له (لمعتذر صاحب الحكايات)
 والامر بالتأمل لطيف ما في الاعتذار والاحتراز
 على النزول من البعد الظاهر وقديما وجه
 الامر به ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر
 قبل وجود المعتزلة فكيف يصح في هذا كره على
 سبيل النزول وانت خير بان الاحتراز على
 النزول لا يستلزم وجوده القابل بالتحقق عنه
 حين الاحتراز
 قوله فلنا لا بأس بذلك (قبل فيه التزام صدق
 تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه ما فيه
 والحق ان قال المراد امكان القول الخارجى
 ولا يحصل للجموعها ويمكن ان يتصان عنه
 بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية
 لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء
 الوجودى ولا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف
 لكل فان قلت فصدق التعريف على الكل
 يضر لانه صدق على المبان قلت التثنية
 للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا
 فلا يصدق على الجسم لانه جوهر وانما القول
 بان القول الخارجى ليس بالاجمع مع جموع تع
 هي في تحقها الخارجى مقارنة للهوى البينة
 وهذا لا يستلزم ان يكون القول الخارجى
 للجموع الا ترى ان المقام متعرق في الوجود
 الخارجى الى الله ومع هذا قد يكون القبول
 الخارجى له فقط

فإن يجهر آخر خلايئت لو ثبت الانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر المسند للعلم وجوده بالضرورة فالقصد ههنا تعريفه (الشك الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك نسي الابداد (الغيبية) الموهومة (جسمانية) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليقي قابلا لفرض الابداد المذكور مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) يقبل الجوهر فرض الابداد (قوله) اياه (في الوجود الخارجي) كالتبديد الى الفهم على ان هذا الشك انما توجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندم ايضا بان امكان فرض الابداد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابداد المتوهمة (وعلى كونه حدا) مقابل الرسم (شكنا) ايضا (الاول) لم تثبت جنسية الجوهر (لما تحته) كما عرفت

في القولات وور بما يقال ليس (الجوهر) جنسا (لما تحته) (والامتنان تواضع غصول جوهرية) لا بفصل عرضية (لامتناع) تقوم الجوهر بالعرض وزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنسها لهاته المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تفصل كنه الانواع الجوهرية (كما عرفت) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهوانه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجوهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع (كان سائر الاجناس كذلك) وور بما قيل الجوهر هو الموجود لاق موضوع فيه فبدان ليس شئ منهما ذاتيا لشي من الحقائق (الاول) (الوجود) وانه عارض للموجودات بل هو (من المقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية (و) الثاني (كونه) لاق موضوع وانه علم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجبه عنه بان ذلك رسم للجوهر لحد كيف والاجناس المالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فاذا ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيته (الشك الثاني) مفهوم المقابل للابداد (وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابداد الثلاثة على اختلاف عبارات (امر عدي) فلا يصلح ان يكون فضلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يمكن تعريف المذكور حداله (والا) اي وان لم يكن مفهوم المقابل امرًا عديا بل كان امرًا موصوفا (فرض) اي فهو على ذلك التقدير عرضي لكونه من قبيل السبب التي هي من الاعراض (قائم بالذات) اي بالذات التي عرفت عليها هذا المفهوم (فتكون)

❖ سبيل الكوني ❖

فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض للذكور في ذاته لا ان يكون حاصلًا فيما يشاهده سواء كان لذاته او لامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة اي في الفرض قوله (تعريفه) اي تعريفها الجوهر المبدء وهو عين المجموع في بادي الرأي فلا انتفاء لحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فانهم ولا تحيط ومقابل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القول الخارجي كاجسي والصورة الجسمانية لا تقبل الخارجي لا لا وجود لها بدون الهوى بل ليس بشئ لان وجود الوساطة في الثبوت لا يتحقق في الفرض فان الامر المبدء قابل لفرض الابداد في ذاته ولو بعد مقداره الهوى وكذا ما قيل المقصود تعريف بصورة الجسمانية والتوفيق للوحدة فلا يصدق على المجموع ما موصوف بالوحدة الجنسية والتوحيد والتخصيص ثم انه مركب والتزكي لا يتحقق بالوحدة واردة بالوساطة من الوحدة الدال على التكرير بعيد غاية البعد قوله (جسما تعليقا) ولذلك بحث في الهندسية من الاشكال الجسمانية قوله (قوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده في الذهن قوله (على ان هذا الشك الخ) انما اوردته في المباحث الشرفية على تعريف الجسم بالذم يمكن ان يرسم فيه الابداد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة قوله (لامتناع) تقوم الجوهر بالعرض (اما بالعرض) المقسم فلا يلزم ان يكون متقدما على الجوهر اما بالواطء دون الاجزاء الخارجية كالسر رفاة متقدما للهبة القائمة فليست قوله (فيلزم امتناع الخ) قديم بطلان التال تناه في عدم ثبوت تفصل شئ من الحقائق ولكنه التخصيص قوله (كان سائر الاجناس الخ) اي ليس اجناسا

قوله قوله اياه في الوجود الخارجي اي قبول فرض تلك الابداد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابداد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل قوله اذا كان بالوهم جوهرًا (والحق انه عرضي وذكره في موقف الجوهر باعتباراته آلة للجوهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنسب الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الوهم بدليل ذكره في السند الاجسام الغيبية وابدادها وفيه بحث لا وجه الجمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي للوهم واما الاعتراض بالجسم التعليقي للوهم فمفيد جدا لظهور عرضية الاعتراض بنسب الوهم لثبوت جوهرية تفكر الى افراد ذكره

في مباحث الجوهر

قوله فيلزم امتناع تفصل كنه الانواع الجوهرية (قديم بطلان الثاني) للمر غير مرة من انه لا دليل على كون شئ من الحقائق مقبولا

بالكنة

قوله فتكون الذات الخ (وايضا يلزم) تقوم الجوهر بالعرض والشهوره باطل كما اشار اليه في الشكل

تلك الذات (عابله) ونقل الكلام إلى قابليته (و يتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذ كان امرًا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بقاتيل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال المتع هو التسلسل في المراتب) أي العلة لوجودها انتهائا إلى الواجب (وهذا التسلسل في الآثار) أي الملوالات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الأولى ضرورة ان النسبة معلولة للتبعية فلا يكون متسا (لأن قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور التسلسلية موجودة معا مرتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بأن القابلية نسبة وهو غير ماصدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء الجسم) يعني ان ملذ كرم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجوده فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مبني لكتلة هي ان فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بأن المذكور في الشر يف مفهوم القابل وقضاة عظم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وبفضا ماصدق في علية مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المتعدد لا فصله واما افراده ولا يملك انها ليست فصولا ثم ان المصنف مهمل كلاما يتحقق به انقطاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويضجره ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن اوان تذكر) وتبينه (لما قد علمنا) من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لا غبار بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا عين ولا تحصل في نفسه بل اعين (و يحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور الفصل هو محصيل صورة البهم) الذي هو الجنس (توبا) والفصل ليس مبهما لمحصل ينصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كاذكروه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متعددة يتجسد في الخارج ولما يكن لنا اطلاق على تلك الخصوصية الانحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اتقاء مقامها كاتقسام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم ترد بقولنا ماصدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية

في سلك كوني

لفصولها والآن تكرر الذاتي بل اعراض عامة لها **قوله** (ف تكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا هو **باطل قوله** (والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودة مفهوم القابل يستلزم موجودة مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجودتها تستلزم موجودة قابلية القابلية لان ما من شاة الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على حقيقة الفاضل الدواني **قوله** (لقابلية الاول) فالتسلسل في الطومات وان اريد الاستعدادات لتسلسل في العال **قوله** (ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه اورده صاحب الواقف بطل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا **قوله** (الا في الذهن) واما في الخارج فيعدان في الجمل والوجود **قوله** (امر مبهم) أي يصلح لانواع كثيرة **قوله** (لا عين الخ) أي لا يصير مطاقتا النوع **قوله** (ينضم اليه) بأن يعتبر بمقارنته معه فانه يجب تحصيل الماهية اتوصية بل بان يدخل فيه يصير مقادسه ولذا اعتبر الشيخ متديان ينضم فيه وقد مر في بحث الماهية **قوله** (وتصور الفصل) أي من حيث انه فصل لامن حيث ذاته **قوله** (والفصل ليس مبهما) أي ليس يتحمل انواعا كثيرة والالم يحصل الجنس بما لان ضمير البهم الى البهم لا يفيد التحصيل وقد ينضم بالخاصة للركبة وتحقيقه في موضع آخر **قوله** (هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابعاد والزم قربه **قوله** (بل تلك الخصوصية) أي ذلك الامر الخاص فانه ماصدق عليه مفهوم

قوله والفصل ليس الخ) فسيجد بحث **قوله** ان ارادته لا يهيم في نفس مفهوم الفصل فليس لكنه لا يتجدي لان اللازم منه ان لا يحتاج الفصل في تحصيله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر وهو جنسه البهم وان ارادته لا يهيم له لاق نفس مفهومه ولا في جزئه فمتى وما ذكره لا بد له عليه

المجهولة هذا تصوير مذكروه وبني ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولاً (وثانيهما) اي تاتي التعيين لفظ الجسم (يسمى جسماً تعينياً) فيصير عند في العلوم التعينية اي الرياضية (الناشئة من احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى العلم) والراية (فانهم كانوا يتدوّن بها في تعاليمهم) وراياتهم لغفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علوماً متسقة مختلفة لا يتنازع الوهم فيها العقل بل يوافقها فلا يفرق فيها غلط اصلاً ولا خلاف فيها على قدرتها. انما يكون واجبة الى الاضافات وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في العلم ان يتدنى بالاسهل الاقرب الى الاضافات وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن ادراك ما هو اصعب من الادراك عند ما هو روح (ودلائها ايضا تعينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكه ان لا يتنق) في ادراك الاشياء (دونه) اي دون الرقن فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفها به كما قيل للايماد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخر ههنا التميز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو اردنا ان نجملهما) اي المعنى الاول والشأن (في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الايماد المتقاطعة على الزوايا القائمة) (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعيني (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعمد مبادئها هو (عند الحكماء) اما المتكلمون فقد عرفوا (بأنها) وهوان الجسم هو التميز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل الرقيق العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الايماد بالفعل وانها مناط لجسميه ولا شك في ان (الجسم ليس جسماً ما فيه من الايماد بالفعل لما في) من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الصكرة وان السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وايضاً فاذا اخذنا شئاً وجعلنا طولها شيراً وعرضها شيراً جعلنا طولها ذراعاً وعرضها اصبعين مثلاً فقد زال عنها ما كان فيها من الايماد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الايماد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية سالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشئ (بناءً منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجبر) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فان يتحدث في الشئ شيء لم يكن (ولم يزل) عنها شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة

سؤال كوني

القابل بالذات وصدقه على الجسم وافراده بواسطة قوله (وهو انه اذا اقيم الخ) (التعريف انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حداً حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم مرة للاختلاف ذلك الخصوصية كان حداً حقيقياً قوله (في العلوم التعينية) الظاهر في العلم التعيني لانه يبعث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة وان كان بحثاً عن الجسم التعيني لكن من عروض العدد قوله (منسوبة) حال من العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالعلمية قوله (مشقة) الاتساق الانتظام فتوجه متظف تأكيدهم جميعاً يذهبهم لفرصهم الاحتمال في تلك العلوم قوله (لا يتنازع الخ) صفة مطلقة للانسان قوله (وقالت المعتزلة الخ) اي اختارت المعتزلة هذا التعريف للاول لا في الحركات والاعراض للحكماء المتأخرين كما يشيع اليه عبارة الهيات الشفاء فلا يرد انه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم قوله (فلا تكون الخ) وان اردت جنس الطول والعرض والعرق كان معنى التعريف ما يتصرف بجنس الايماد الثلاثة في معنى اي فرد كان ما هاهنا قوله الايماد الثلاثة كما لا يخفى بناءً على اثبات الكمية اي هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بنبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة السافين لها قوله (بل انتقلت لاجزاء الخ) فيما قيل الطول والعرض والعرق باي مادام الجسمية باقية

قوله (وقالت المعتزلة الخ) هم لا يقولون الجسم التعيني فلا يتنقض تعريفه به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جميع التعيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد اجيب بل ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخسوط والسطوح حتى يمتزج بين الجسم قد لا يوجد فيه قطع بالفعل وان السطح غير لازم لمساميته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذهاب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث غير لازم له يصح تعريفه فان قلت لو كان عبارة التعريف عنه الايماد الثلاثة لاستقام ما ذكرته لكن البشارة هي الطويل الرقيق العميق والظاهر لا طول في الصكرة قلت قد سبق ان الطول قد قبال للامتداد المفروض والا للعرض للامتداد المفروض ثابتا والعرق للامتداد المفروض ثالثا ولا شك في تحقق هذه المعاني في الصكرة قوله وايضا فاذا اخذنا الخ) اجيب بالله لا دلالة لبشارة التعريف على تعيين الطول والعرض والعرق حتى يرد الاشكال بتبدل ما في الشئ من الايماد وبغا جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعرق اعني الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الايماد المعنية

فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (او نقول المراد) بقولهم الطول العرض العميق (انه يمكن ان تعرض فيه طول وعرض وعن كمال الجسيم والتقسيم والمراد بقوله قسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحيتن يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويتدفق منه الفساد الذي اورده عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسيم) من الجواهر الفردة فقال النظام (بأن تألف) الجسيم الا من اجزاء غير متناهية وسأني) نثر رمذه وباطلها ايضا (وقال الجاني) تألف الجسيم ويتحصل (من ثمانية اجزاء) (لا من اقل منها وذلك) بان وضع جريان يحصل الطول و (وضع جريان) آخران (على جنبه يحصل العرض و) وضع (اربع) اخرى (فونها) اى فوق الاربع الاولى (فيحصل العمق وقال الملاف) يحصل الجسيم (من ستة) لان اقل منها وذلك (بان وضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يحصل الجسيم (من اربعة اجزاء) بان وضع جريان وبجنب احدهما جريان ثالث (ووقفه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير طار ك من جزئين او ثلاثة جواهر فردا واجسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين او من ثلاثة منفردة (ام لا) وبالمجمل فالتقسيم في جهة واحدة يسوئهم خطأ وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجواهر الفرد والجسيم عندهم وداختان في الجسيم عندهما (والزجاج لفظي) راجع الى المطلق لفظ الجسيم على المؤلف للتقسيم وادنى جهة واحدة اوصلى المؤلف للتقسيم في الجهات اثلاث (فقدمه الى ما يجدي) من المباحث المتوالية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات متفولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) (من المعتزلة في تعريف الجسيم (هو القسام بنفسه) قول (بعض الكرامية هو الموجود) قول (هشام هوالثي باطل) لان تقاض الاول بالبارى تعالى والجواهر الفرد واتقاض الثاني بهما بالعرض ايضا واتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال لا تساعد عليها الافة بل تخالفها فانه يقال زيد جسم من غرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتألف اجزاء) فلفظ الجسيم بحسب الافة في حق التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال اتباه من ذلك (في المقصد الثاني) ليس الجسيم مجموع اعراض مجمعة خلافا للنظام والنجار

في سالكى

قوله او نقول الخ قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا يتناقض هذه الارادة لان امكان فرض شئ غير وجوده بالفعل والثنى على تقدير القول بهما هو الامتدادات الفرضية لا امكان فرضها قوله فقال النظام فان قلت سيجى في المقصد الثاني ان الجسيم عنده مؤلف من اعراض مجمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجواهر عنده اعراض مجمعة ايضا فاما يرد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية صر كيا كل منها من الاعراض المجتمعة قوله والزجاج لفظي والقول بان الزجاج في انه هل يكتفى بحقيقة الجسيم التركيب مطلقا ام لا يثبت معونه للاحتمال ايضا على ان الجسيم على ما ذيل على كماله قوله وما هو كقول الصالحية (ضلف اما على ما يجدي كما هو الملامم لكلام الشارح واقررب دراية اى تعدد ما يمايل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فتعده اى تعدد التعريف الذى هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو ميتدا وباطل خبره كقول الصالحية معترض او خبره باطل خبر بهد خبر وبالمجمل صلة للوصول قوله لاتقاض الاول بالبارى تعالى فان قلت عليهم بل يتوزن ذلك مع ان الزجاج الكرامية مذكور في الااليات قلت الكلام تحقيق لا لارادى فانهمهم لا يضر سابق مثله

والقول اعما هو في وضاح الاجزاء الزائدة على اصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله (او نقول هذا) فاذكره الشيخ في الشفاء جوابا للحكمة والمعتزتين على الاول والابنم ذلك على رأى المعتزلة لان عندهم مركب من السطوح والمستطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسيم لا يمكن وجوده بدونها فيصح تعريف التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا يظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الثلاثة في الكرية عندهم وكون الابعاد الثلاثة اعنى الخطوط والمستطوح الجواهر بة مقومة للجسيم قوله (ثم اشار الى الخ) فاشارة الى قوله وما هو كقول الصالحية كلام مستعمل ليس متعلقا بما قبله معطوف على قوله فالت المعتزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المتفولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر قوله (خلافا للنظام) هذا موافق لما هو المذكور في كتب المعتزلة من ان الجسيم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فليل في الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجواهر الفرد عندهم مركب من الاعراض وان له قولين لكن المذكور في شرح المقاصد ان انحصار من كتبهم من مثل الاكوان والاعتدادات والاكلام والقدوات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لهما في حقيقة الجسيم وفاقا واما الاكوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الخمسة من الحرارة والبرودة وغيرها فمضد النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكيفي وعند الجمهور ذلك اعراض لان الجسيم عندهم ضار اربن عمرو والحسد من النجار مجموع من تلك الاعراض

من المعتزلة) فانهم جازعوا الى ان الجواهر مطلقة اراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان المرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعددا (بالضا ما يلزم فلا بد من اتساعه الى جوهر قديمه) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اراض وحدها (و بالجملة فطبيته ضروري) اذ كل ما قبل يعلم ان الامر بالجمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل مجتبا الى امر آخر يقوم به) ولذا ذكرناه تنبيه على الحكم الذي يهمل فلا يفيده عليه ان الكل من حيث هو وكل قد يتألف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من المرض بان الجوهر الفرد متغير بالاتفاق فلو كان مركبا من الاراض فكل واحد من تلك الاراض اما ان يكون متغيرا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهر فردا ولا يكون متغيرا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتغير الى ما لا يتغير لا يوجب التغير وزيادة المدى يجوز كون الانضمام شرطا للتغير (احتجا وجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر مجتعبة) لاشراكها في صفات نفس الجواهر هي التغير والقيام بالنفس وقبول الاراض (والاجسام) كالثقل والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والا كانت متمثلة فتكون اراضا مجتمعة (قلنا) لانسان ان الجواهر مجتعبة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذاتها) وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاراض في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعمد دخولها فيها عندنا (فلنا ان الاراض لا تاتي) لمسار (والجواهر باقية لماساها) ولا يخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بل يقال الاراض غير باقية فلا تكون

﴿ سياتي لكوي ﴾

وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحملها تلك الاراض فا وقع في المواقف خلافا للنظام ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضار على هذا لانه الجمعية عليه بان الامر بالجمع من امور غير قائمة بذاتها يمتنع ان يكون قائما بالذات كالاشياء قوله (مطلقا) جمعا كان او جزا لا يتغير قوله (فلا يكون جوهر فردا) لكونه مركبا من امور وكل واحد منها متغير بالذات فتتغير بالجم قوله (ان الجواهر من حيث هي جواهر) اى مع قطع النظر عن ذواتها قوله (والاكاذيب الخ) اشارة الى ان الدليل قياس استثنائي وليس قياسا افتراضيا على هيئة الشكل الثاني كما ينبغي ان يظهر من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لا يحصل شي من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا من الجوهر والاعراض قوله (لانسلم ان الجوهر الخ) في شرح المقاصد هذا الجواب لا يتم على مذهب الماتيين ويتم الزام لان النظام قائم بمثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وفيه ان بعض المعتزلة لا يقولون بمثل الجواهر ويتم الجواب على مذهبهم بان القول بمثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التغير والقيام بالذات وقبول الاراض وقبورها قساي شريك فيه الاجسام وما عداها من الصفات المطلقة مكررة قوله (الى دخول الاراض) وتركها منها قوله (ان تجعل معارضة) اى دليلكنا وان دل على ان الاجسام اراض مجتمعة لكن عندنا تنبيه وهو انه لو كانت الاجسام اراضا مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاراض غير باقية وهي اجزاء الاجسام وانتهاء الجزء يستلزم انتهاء الكل فم هذه الحارضية لانه على النظام على ما

قوله اما ان يكون متغيرا بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتغير بالذات فلا يرد ان الاتفاق على كل جوهر متغير لا يستلزم القول بان كل متغير جوهر مع ان هذه الاستدلال موقوف عليه

قوله فلا يكون جوهر فردا) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب القدر اصله وهو لا يتألف ان يكون له اجزاء كالهوى والصورة للجسم

قوله ومن المعلوم ان ضم ما لا يتغير الخ) فيه بحث لان قوله او لا يكون متغيرا ارفع الابطال الكلي فيجوز ان يكون بعضها متغيرا بالذات فلا يلزم ما ذكره من الحدود ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظم الثاني بترك الجوهر من بعض الاراض وانما لم يقتصر على الشئ الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للرداء فلا يقتصر عدم قصره بانه باطل ما ذكر من الاحتمال المحض

قوله الاول ان الجواهر الخ) هذا الوجه على تقدير ما لا يثبت مذهبهما على كون الجسم محض الاراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاراض داخلية في حقيقة الجسم وفي قوله الشارح فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاراض في حقائق الجواهر اشارة الى هذا قوله (ان معارضة) بان يقال الخ) في ان هذه المعارضة لا تصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عندنا كالاراض ويمكن ان يقال الكلام تحقيقا لا رايا وبشاء الاجسام ضروري فلا يقتصر عدم قبول الخصم وفيه ما فيه

داخلية في الجواهر الباقية لان انتهاء الجزء يستلزم انتهاء الكل (واعلم انه لا يحصى لمن اعترف بخاصة الجواهر) الافراد ومثالها في الحقيقة كالاشارة طائفة واكثر المعزلة (عن جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهره مع جملته من الاعراض) منفية الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وله اطل بالضرورة واما النظام والجهار فثلاثة الجواهر اذ اترك من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركت من اعراض متجانسة فهي متجانسة والا ولذلك انصفت الاجسام المؤلفة منها ثارة بالخالف واخرى بالتأثر الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا اتى) الجوهر (انتهت والعكس) اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتهت اتى (فتا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لا يفيد الوجود ولا دخول احدهما في الآخر كالضامين في المقصد الثالث الجسم) امام مركب من اجسام مختلفة الخافيق فلا شك ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالجواهر واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والفرع اعراقه فيقول الجسم (البسيط) لاشك انه (قبل القسمة) والعجزة بان فرض فيه شيء غير شيء (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل ولا) توجد كذلك (وابا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالا محتملات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (التكليمين وهو القول بتركيبها من اجزاء التي لا تجزى) اصلا لا قطعا لصغرهما ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لجزء الوهم من تمييز طرف منهما: طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلناه القول بتركيبها من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء تجزئة) اي قابلية للانقسام ولو فرضنا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة بامر متناهية بالفعل وهو خلق المقدر (وبما صله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا ساجع الاجزاء الممكنة نصب الفرض موجودة بالفعل (بما عرفت) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس يمكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل بمنع الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعزلة وانكسارها من الاول (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية) وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب المال وانحل (الاربع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفصل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصلا فيه اصلا الا انه يقبل انقسامه اما متناهيا اي واصلات حديثه عنده ولا يمكن تجاوز اياه فيكون الانقسام متناهيا الى اجزائه لا تجزى وقد تركب الجسم منها بقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالجزئية ينهي الى ان يتحقق فيعود هويلا واما غير متناه لا معنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتأخر مع انهم يحلون انصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجمعة او متعاقبة فليس من ادهم الان قدرته تعالى لانتهى الى الحد لا يمكن مجاوزتها اليه نفس حال القابلية على حال

❦ صياغة كوني ❦

لخصه شارح المقاصد بقوله بجهد الاجسام ايضا فيكون الجسم عندهم الخ والحقائق المنص من لزوم صير بقاها الاجسام ضرورية لان انتهاء الجزء يستلزم انتهاء الكل فاما يلزم او قبل بدخوله في جملته معينة لا بخصوصها بل في جملته من الاعراض المتشابهة المتعددة كما قال الحكماء في بقاها الهويلا بالصورة الجسمية والا فلا قوله (لا يفيد الوحدة) بل يفيد الاثنية لان التلازم لا يكون الا بين شيئين قوله (الى ان يتحقق) اي يسمى الاتصال والامتداد الى حقيقة الجسم عنده فيعود اجزاء الامتداد لها قابلية للاتصال كالماء اذا جرد ثم يعاد في الله

قوله عن جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في البعد والبقاء ضرورية ان تجدد الجزء واجب تجدد الكل فبزم للصير الى ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري وهو لا يقول بتأثر الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مختلفة واما الاشارة فهم قائلون ببقائها وانت خير بان هذا يخالف لما سبق في مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعري وشبهه من محقق الاشارة قائلون بعدم البقاء والحق ان بخار القائل بتأثر الجواهر الافراد متماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتها

قوله واذا انتهت اتى تمامه في غير الوجود محل بحث ولا فرضا عقليا ان فرضا مطابقا لواقع بان يوجد فيه شيء غير شيء في نفس الامر وان تجزى الوهم من تمييز الشئيين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئي متفرع على الاحساس ولا احساس بهما فانها الصغر فلا غير الوهم بينهما قوله ينتهي الى ان يتحقق فيعود هويلا واعلم انك قد انتهت في اول الوقف على مذهبه وانه لا يقول بالهويلا المصطلجة وحيد فلامعنى لقوله بالتحساق الجسم وعوده هويلا الا ان يراد بالهويلا ما هو في حكم الجوهر الفرد او نفسه كذا قيل ولك ان تقول مراده انه يعود معدوميا كما ان الهويلا عنه كذلك ويشرع لفظ الانقيا كما عرفت منه

قدم الجزء الاول من حاشية حسن جلي وبه الجزء الثاني اوله من بحث الالهيات

الفاعلية وإذا شهد هذا فقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمتراليس فإنه ذهب إلى أن الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة مقتصرة في المذاهب الأربعة وذلك لأنه إذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جازان لا يكون شيء منها بالفعل وإن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه ثم إذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من أجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجيا عنه فإن قلت إذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل أن تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها غاية للانقسام في الجهات كلها أوفى جهتين أوفى جهة واحدة ومخلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الأربعة قلت هذا صحيح إلا أن ستة منها لم يذهب إليها أحد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب ﴿ المقصد الرابع في جهة ﴾ جمهور (المتكلمين)

على مذهبه (وهي نوعان • النوع الأول أن نئين أولا أن كل منقسم) أي قابل للانقسام (له أجزاء بالفعل) أي يكون جميع ما قبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلة بالفعل (ثم نئين أنها) أي تلك الانقسامات والأجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الأول أن أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها (أما الأول) وهو أن كل ما قبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلو جوه) ثلاثة (الأول القابل للقسمة لو كان واحدا) في نفسه غير منقسم بالفعل (زعم انقسام الوحدة والثاني باطل بالشرطية) أي استلزام المقدم للتالي (لأنه يلزم) على ذلك التندير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما قبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة أن الحال في أحد الجزئين غير الحال) في الجزء (الآخر والاستثنائية) أي بطلان التالي (بينة إذا لم يكن للوحدة الاكونها لاتنقسم) يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم إذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية خالفة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على أن الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر أنها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة • الوجه (الثاني لو كان القابل

﴿ سبيل كوني ﴾

واحد قوله (فهي احتمالات عقلية الخ) وانقسم الحاصل للاحتمالات العقلية أن قال الجسم أمر مركب من اجسام مختلفة وليس مركب منها فاما أن لا يكون مركبا أمر كما فاما من أعراض أوجواها ما اجسام متفقة أو سطوح أو أجزاء لا تجزى فهذا هي الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا قوله (وانقسام المحل الخ) الانقسام إلى أجزاء غير متناهية في الوضع لا يوجب انقسام شيء منها انقسام الآخر سواء كانت الأجزاء خارجية كالهوى والصورة أو عقلية كالجنس والفصل وال أجزاء متناهية في الوضع ونسبي مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة أن الأجزاء المتناهية في الوضع وإن أشار إلى كل واحد منها فإن هو من صساحبه في الحال يستلزم ثباتها في المحل وأما انقسام المحل إلى الأجزاء المتناهية فهو واجب لانقسام الحال إلى تلك الأجزاء اختلفوا فيه فذهب من قال بالاستلزام وأدعى الإمام في المنطق البداة فيه واستدل عليه البعض بما في المتن وتقصيره أن الحال في المحل المنقسم إما أن يكون بتمامه حاصلا في كل جزء منه وهو باطل أوفى بعض الأجزاء وهو خلاف المفروض أو بعضه وهو الانقسام أو لا يكون شيء من أجزائه فلا حلول أصلا والشبهة إنما هي في بطلان هذا القسم فإنه يجوز أن يكون جالا في شيء من أجزائه وقال بعضهم الحلول في التقسيم أن كان من حيث ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحل وإن كان لا من حيث ذاته بل من حيث الأمر غير منقسم فلا وصول للأطراف والأضافات من هذا القبيل ونحوها حالامر بابا قوله (صفة وجودية سارية الخ) في شرح المقاصد واجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلمنا فلا يستلزم الأعراض التي تنقسم بانقسام المحل فعلى هذا ما في الشرح في الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السريانية لكن التحقيق بأن كونها

للاقسام واحدا) في نفسه متصلا في حد ذاته (كان التفریق) الوارد على ذلك القابل (اعدامها) (وايجادا لغيره) (والثاني ياطل اما الملازمة فلان التفریق حيثئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها (واحداث لهويتين) متفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت متصلة بالفعل والمفروض خلافة وقدوجب كون التفریق على ذلك التقدير اعداما واحدا (فان من المحال ان الشئ المعين يكون تارة هوية) واحدة لا تفصل فيها اصلا (وتارة هويتين) متفصلتين (واما بطلان اللازم فلاه) اي اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض يابسه البحر المحيط اعداما لذالك البصر واجتادا لبصرين آخرين وبديهة العقل تنفيده) وقداجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودفعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسبوقة • الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) في الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالفا ما بلغ) فان مقاطعها متمايزة ياسرها (وذلك) اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها (وجب التمايز) في تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لمختلف تلك الخواص المتمايزة واجب عنه بلن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية بغيرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثاني) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الضمنية متناهية (فلوجود) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار (مر كبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لا تمتنع قطعه في زمان متناه) اذ لا يمكن قطعهما الابد قطع نصفها ولا قطع نصفها الابد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فانتع قطعهما في الزمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطي) اذ اوسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مر كبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعهما في زمان متناه فلا يلحق البطي * قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطي (دليل بطلان اللازم) وهو كون تلك المسافة مر كبة من اجزاء

❦ سياتى ❦

وجودة يستلزم كونها سارية فهي صفة متعلقة وذلك لانها اذا كانت موجودة في الخارج كان قيامها في الخارج بالمثل الموجود في الجسارح فهو منقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية كانت قيامها في ذهن مجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يشتره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وبهذا تدفع ما في الشرح بل قد يبين البديهة لا تفرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلا جاء في الاعتباري مستقل كل المحل لا بطريق السريران جاز في الخارج ايضا ذلك وبما قلنا تدفع لان الامور الاعتبارية عارضة لمجموع من حيث المجموع فاذا زالت الحيزية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها عارضة من حيث ذاتها المتضمنة للاعتبار حيزية الاجتماع قوله (وقدوجب كون التفریق على ذلك التقدير الخ) اي على تقدير كون التفریق اعداما لهوية اتصالية واحدا واحدا لهويتين وكذا كان كذلك كان اعداما لماورد عليه واحدا لغيره فهو اشارة الى كبرى القياس المطلوبة للدلالة بقوله فان من المحال الخ وتقريره ان التفریق على تقدير كون الجسم متصلا في نفسه اعدام لهوية اتصالية واجدات لهويتين وكذا كان كذلك كان اعداما لماورد عليه واحدا لغيره لان من المحال الخ ولا يفتق ما فيه من البد والكلف والاطهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لماورد عليه واحدا لغيره قوله (واجب بانه استبعاد الخ) والحقيق انه ان لم يد الجزء المتعلق للاتصال فلاشك في اعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء بالفعل وان لم يد بالجزء المتعلق التركيب وان لم يد نفس المفهوم مجتمع مع الاتصال والتفریق فقولوه واجب الخ اي لاننا ان المقاطع متمايزة في الخارج بل تمايزها في ذهن بعد فرض القسمة قوله (وهو كون تلك المسافة الخ) فان قيل بطلان اللازم المذكور مما يستلزم بطلان تركب المسافة من اجزاء

موجودة بالفعل غير متناهية ويحكي ان العلاف لما اورد هذا الالتزام صلى النظام الجأ الى القول بالظفر فقال ان المهر ك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجته الى هذه المكاره بل يكفي ان يقول كان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان مما فيكون قطعهما فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا ينجزاً وتركب الجسم منه الا انه لزم ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذن لها وحكم بان الجسم ينقسم اتقسامات لاتناهي لكنه لم يفرق بين ماهو موجود في الشيء بالقوة وبين ماهو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع اتقسامات التي لاتناهي حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل اتقسام ممكن في الجسم حاصله بالفعل فلا يكون من اتقسامات حاصله في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافياله غير معترف به ومن ثم نقل عنه انه لما صرح مثبوتها الجزء على القول بالظفر اجاب بانها ليست ابدع مما لم يكن من القول بتفكك الرحي فالترسيمه * الوجه (الثاني انه) اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقادير فهو (محصور بين الطرفين) المحبطين به وكذا اجزائه محصورة بينهما (والثالث ان المتناهي بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزائه الموجودة بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكونه مما تشهد البديهة بطلانه * الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض اجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (الابدان فيزيد زيادة حجم والالكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والفروض خلافة) لان الجسم له حجم عند في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف

❦ سياتى كفى ❦

غير متناهية وكل مسافة متراكمة من اجزاء غير متناهية قلت تناهي الاجزاء في الاستعدادات الثلاثة يستأنز ثم تناهي الشكل بناء على ان الاجزاء التي وسط المسافة المتناهية للاجزاء التي في الاستعدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لا يزداد عليها في العدد انه لا يجوز ان يتصل بجزء واحد جزآن او نقول المراد كون المسافة من حيث هي مسافة اى من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم تناهي بالفعل في كل استعدادات غير متناهية اذ لو تناهت في استعداد بناء على ان جميع اتقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والاتقسامات في كل استعداد غير متناهية اذ لو تناهت في استعداد لزم الجزء وما في حكمه قوله (ولا حاجته) اى النظام الى هذه المكاره وهي القول بالظفر وبما يدل على صكوته مكارهه انما هذا لغير فصل خط السواد من غير ان يفي في خلاله اجزاء يعض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يميز في الحس لان الاجزاء مصلفون عنها كثير بل لانسبة لها الاجزاء بالسواد لكونها غير متناهية قوله (ومن ثم) اى ومن اجل انه غير مقترن بالجزء اجاب بمعنى الجزء بهذا الجواب فان قوله لم يكن يدل على انه غير مقترن ولا لزمه ايضا قوله (وكذا اجزائهم) ان يزداد انحصرها مقدارا فسلم وان اراد انحصارها عددا ففيه النزاع قوله (الا ان يلتزم التداخل) لا يفيده لانه يلزم تناهي الاجزاء المتناهية في الوضع لانه يقول ان جميع اتقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلة بالفعل قوله (مما يشهد الخ) اى مدخله حجم او مقدار فيقاله حجم او مقدار يشبهه البديهة بطلانه لانه يستأنز بطلان الحكم البديهي الاول وهو كون الكل المقدارى اعظم من جزئه المقدارى قوله (وان كانت غير متناهية الخ) لانه يقول قياس غير المتناهي بالكل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لا يفيده التأليف زيادة في حجمها وانما كانت غير متناهية يفيد عدم انقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال

نفيد زادة حجم فليحصل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات (كما هو
 (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سوف يمكن متناهيا اوقبر متناهية يشتمل على اتحاد حقيقة
 اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد متركبة من الاحاد قطعاً والمتقسم بالفعل عدد لا واحد
 فاولم يوجد في العدد الاما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلاً فلا يكون عددا قطعاً
 فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها اتحاداً متناهية فاذا اخذت تلك الاحاد
 وضع بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركباً من اجزاء
 لانتهى) فبطل العكس التي ادعاها انظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في
 الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه فهو رله مع كونه موجوداً في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان يضم فيها
 اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا اخذنا ان يبطل قوله بالكيفية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه
 واجزاء متناهية والجسم الذي فيه الجسم ماله حجم متناه) لنتاهاى الاعداد (واجزاء غير متناهية) على زعمه
 (ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء تزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المألفة
 المتناسبة لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى حجم نسبة الاجزاء الى اجزائها لكن نسبة الحجم
 الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة
 المنتهى الى المنتهى كنسبة المنتهى الى غير المنتهى هذا خلف) فلا يكون شيء من الاجسام المنتهية
 المقدار مؤلفاً من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له من ذلك ايضا سوى نحو ان يتداخل اذ لا يجب
 حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه
 الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلاً واحداً قابلاً لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تنفك
 على حد لا يتجاوز لان الجسم ليس حينئذ مشتملاً على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستعمل
 شروحيها بكتبتها الى الفعل كما هي في النوع الثاني من جهة جهوز المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان اثنين
 ركب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لا تبرز (بتدريج) اى من غير استثناء بل على كمال قابلية الانقسام
 فهو منقسم بالفعل كافي النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهراً او معلوم بمحاشيها
 (وهو وجوده) سبعة في الاول الفقرة وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة) ذهبا تماس الخطوط
 وتلخطوط بها تماس البطوح والبطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعلوم ضروري

في الكون:

جميع الاجزاء المتداخلة ليس محتملاً زائد على حجم الواحد اذ لا يجمع قوله (اى غير منقسمة الخ)
 لا بمعنى لا يمكن انقسامه بل وجوده غير لازم في العدد اذ اللازم وجودها يتقوم به العدد وهو
 الواحد بالفعل قوله (وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ما قبل ان التقسيم لا يقول بوجود
 الجزء على الانفراد واما يكون في ضمن الجسم وحاصل الدفع انه لا بد من وجود الواحد في تلك
 الكتلة التي ركب الجسم فاذا اخذ الاتحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها بعض حصل الجسم
 المتناهي الاجزاء في ضمن ذلك الجسم المتناهي مع كونه موجوداً في ضمن الاجسام المخلوقة لا ضاع له
 فهو ايضا جسم مخلوق في الاله مخلوق في ضمنها قوله (لان حجم المؤلف الخ) ادفع بهذا ما قيل
 ان ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كونه التبيينين مختلفين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين
 من التسب التي يوجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عديدة
 وخلاصة الدفع انه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس الاجماع احجام الاجزاء
 المؤلفة لا تغاير الا بالاعتبار فلا بد ان يكون النسبة في المقدار اى في العظم والصغر كنسبة اجزائها
 وما من صغرهما كما يتبين اذا كان العظم والصغر غير تابع لكتلة الاجزاء وقتلتها وذلك معنى في
 الاجزاء او اثبات الهوية والصورة قوله (ولا مهرب له الخ) فيجوز التداخل لا ينعلم اعرف من ان
 الكلام في الاجزاء المتداخلة في الوضع وانها متناهية وغير متناهية قوله (وتماس الموجودين بالمعلوم الخ)

الطولان) بمعنى أنه لا شبهة في أن الاجسام موجودة وانها تناسل بعمود موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والازم الداخل بين المتقسمين في العمق او يكون التماس مجزئين منهما لا بهما فيمثل الكلام الى ذلك الجزئين وحدهم انقسامهما ولا تسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فينبى وجوده ثم ان السطحين للوجودين تناسل على امر منقسم في الطول دون العرض والازم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تناسل على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اي النقطة (طرف الخط وهو السطح وهو الجسم وطرف الوجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلا (فلما في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام يوجد من الوجود جزء الجسم (والا) اي وان لم يكن جوهرها بل عرضا (لكان له محل لا ينقسم والانقسام المحال فيه لاسر مراوا) وذلك المحل ان كان جوهرها فذلك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا تسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) اي غير منقسم (وهو الجزء الذي لا يجزأ) وقد وقع جزء الجسم ثم اذا اخبرناه عن الجسم واعتبرا التماس بالقياس الى ما كان مجسورا له وهكذا ظهر ان اجزاء كلها جوهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير شر في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اراض لسكن الخط سار في محله في جهة واحدة فيقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سار لهما فلا تنقسم فيها * الوجه * الثاني الحركة موجودة * بالفرض (وانها) تنقسم الى الحاضرة وماضية ومستقبل فتقول ان الحاضرة منها موجودة والماضي منها (الماضي منها) (ولا مستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر) ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال حركته ماضيا والمستقبل حال كونه مستقبلا فانما لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعا فلا وجود لغيره كاصلا وهو باطل بالفرض فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (والله لا ينقسم) يوجد ولو فرضنا (والالكان بعض اجزائها) الفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اي الحركة (غير فار الذات ضرورية) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلا يكون كلهما حاضرا) بل بعضها (هذا خلاف) لان القدر خلافه (وكما جيع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذما من جزء من اجزائها) (الاوكان حاضرا حتما ما مضت ان الحركة مركبة من اجزاء لا يجزأ فكذا الماضى) التي هي الجسم مركبة منها ايضا (لانها) اي انطباعي الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احد يهما لم يفرض

❦ سياتى ❦

لان التماس على ما في الشفاء كون الشئين بحيث يكون طرفا هما في الوضع اي في قبول الاشارة الحسية ولا شك ان الصدم لا يقبل الاشارة الحسية قوله (وطرف الوجود موجود) لانه اجزاء او عرض قائم به قوله (بل الاطراف الخ) ككلمة بل لتفي بيان فائدة زائدة ضلي المقصود لا الاضراب قوله (ولا شك الخ) ههنا تقرر ان الاول ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه لو لم يوجد الحاضرة لم يوجد الحركة اصلا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر فوجودهما ليس الا بالحضور فانما لم يكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين وتابيهما انه لو لم يكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فان الماضي سار معدوما والمستقبل لم يوجد اصلا وهذا التقرر لا يحتاج الى اخذ ما ذكره المصنف من ان الماضي كان حاضرا والمستقبل ما يحضر كما ان تقرر المصنف لا يحتاج الى اخذ ان الماضي والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين القدمين زيادة الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لان الحركة متصلة في نفسها اذا قطعها اليوم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذلك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة

بأنه من الأخرى جزءاً فكانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (او تقول)
يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من اجزاء
الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اثنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة التي نصفها) أي نصف
المسافة (نصف الحركة ايها) فان الامام الرازي هذا اقوى ما خرج به مجتو الجزء ويزد عليه
ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلاً كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر
لكنها ليست منطقية على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في شكل حد
من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تجزأ نعم يرسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تنفص على حد
لا يقبل الانقسام • الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب
الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما نتحصل من مماسة خط مستقيم لمقطع دائرة وهي
لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا (والتصور) الزاوية التي لا تنقسم (الاثبات الجزء) لان
ذلك الزاوية ان كانت جوهراً كانت جزءاً وان كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهراً غير منقسم
والجواب ان البرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدة الدائرة والخط المماس اليها اصغر من
كل زاوية صادرة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحوادث الوجه (الرابع يفرض كره) حقيقة (فليس
منطقياً ستوباً) حقيقياً (لا يمكن الكرة والسطح) المذكورين (ومما هما ضرورة) على تقدير ابتداء الجزء
كما هو مذهب لخصم (فانه المماسية) يتوحد (لا ينقسم والاقاما) ان ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط
او) في (اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا نطابقه) أي ولا نطبق ما به المماسية من الكرة (على السطح
المستوي فهو مستوي) سواء كان خطاً او سطحاً (فلا تكون الكرة) المفروضة (كره) حقيقة لا مثلاً ان
يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستوي بالضرورة (هذا خلف) فحين ان يكون ما به المماسية فيها
امراً اقصر منقسم (ثم يفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماس بجميع اجزائها) فكون جميع
الاجزاء (من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح) غير منقسمة (وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها) (وهو
المطلوب) واجاب ابن سنان ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماس على نقطة اخرى
الا الحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة الاولى متصلة بها والا كانت

❖ سالكوني ❖

منقسمة الى الحاضرة والمستقبل وان عدم وجودها في الحاضر يستلزم عدمها مطلقاً وان الماضي كان حاضر
والمستقبل لم يوجد فانه لا يان من عدمها في الحال عدمها مطلقاً فانها موجودة في زمانها • قوله
(او تقول الخ) فالاول كان اثباتاً لترك المسافة من اجزاء لا تجزى بطريق الاستقامة وهذا اثبات
له بطريق الخلف قوله (لانها اصغر الخ) وهي قابلة للقسمة الى غير النهاية وبمصل بالتماسة
زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم اصغر منها قوله (لا يمكن الخ) في الشفاء لا يدري هل يمكن ان
يوجد كره على السطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على نحو ما عليه التعليقات فلا يدري انه
ان كان في الوجود هل يصح مدرجة او لا عليه انتهى وبلاخفاء ان ينزع إمكان وجود الكرة
والسطح متكافئة لان الشكل الطبيعي للحيط الكرة بل واقعة لان الافلاك عديم كرات حقيقة
كذا وجود السطح المستوي لانه لا شك في وجود السطح فان كان مستوياً فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا
فلا بد من الانتهاء اليه لامتناع اشتغاله على السطوح وزوايا غير متناهية وقدر في ذلك بحث
المقالة قوله (اجاب ان محتاج الخ) نسب اليه ما هو رأي منه فانه قال في الشفاء ليس يلزم
ان يكون الكرة مماسة للسطح في أي حال كان النقطة لا غير بل يكون في حال الشايف والسكون
كذلك فانما يتحرك باسط بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقتاً بالفضل تماس فيه النقطة الا في
الزهر وذلك لا يتوهم الامع توهم الآن والان لا وجود له بالفضل انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
تام ورد عليه للاعتراض الا في قوله (ثم ان النقطة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمات لانه

منطقة عليها فلا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير متجهين الا بطريق الاندفاع بينهما
بكليةهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما
فلا يكون محيط الكرة ولا السطح بمستوى مركبا من نقط متتالية لا مثال فعلى ما ذكرت لا يحصل التماسية
على النقطة الاخرى الا بعد الحركة في حال الحركة لا بد من التماسية فان كانت التماسية على النقطة الاولى
كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف القدر
على اننا ننقل الكلام الى تلك النقطة فوجب ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فليزم
تتالي النقط لا نقول التماسية على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة
الدرجة المؤدية الى التماسية على النقطة الاخرى في آن حصول هذه التماسية الثانية يزول التماسية
الاولى وهكذا كل تماسية على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا يبقى ذلك استمرار حركة الكرة
كما يظهر ذلك بالتحليل الصافي في حركة الدرجة فلا يلزم تتالي النقط والآن * الوجه * الخامس
نفرض خطا قائما على خط وير * الخط الاول * عليه * اي على الخط الثاني * قائما على * الخط
المرب * في مروره جميع اجزاء ذلك الخط المار عليه * والتماسية بينهما * لا تكون نقطة * لان التماس
من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة ومحسوس النقطة لا يكون الا نقطة * فالخط المار
عليه مركب من نقط متتالية * و * كذلك * السطح * مركب * من * خطوط * متتالية * الجسم * مركب

في الجاكوي

اذا ثبت ان التماسية بالنقطة الاخرى اعم هي بعد الحركة المنطقة على الزمان واليسافة لم يلزم
تتالي النقطتين للهم الان لا بد لهذا الثابت ادم التتالي بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاعراض
عن كون التماسية بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ * ومع ذلك رد عليه ان اتصال
النقطتين لا يستلزم وجود الخط بينهما فانها متتاليتان لان المتتاليتين على مافي التساقط هما اللذان
ايستلزمان فيهما شيء من جنسهما ولست استلزمان لان التماسية لا يتصل بقدر القدر اذا اتحد طرفه وطرف غيره
ولا احد الوجهين المتلازمين في الحركة ولا يتقبل التماسية في ذاته بحيث يحصل بين القسمين عدم شوك وجميع
هذه التماسية متتاف ههنا وان اردت بالاتصال سوى المعاني الثلاثة المصطلحة حتى ينظر في انتفاء
في هاتين النقطتين وان انتفاء يستلزم وجود الخط بينهما قوله * فعلى ما ذكرت لا يحصل الخ *
الضوابط من انه يحصل التماسية لانه المذكور سابق وليس بعقرب عليه قوله * كانت الكرة
ساكنة * ادم القدر من المسألة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف
القدر لان القدر ان التماسية على النقطة الثانية قوله * نقل الكلام الخ * لانها ايضا
بعد الحركة في حال الحركة يكون التماسية على نقطة اخرى يتوسط بين الاولى والمتوسطة الاولى
وهي اجزا حتى يلزم وجود تماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول
جميع هذه التماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة في حال الحركة لا بد من تماسية اخرى فليكن
الجميع جيمًا قوله * التماسية على النقطة الاولى الخ * منع للزم المستفادة من قوله فان كانت التماسية
على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعني لا نسلم لزوم كونها ساكنة حال
كونها متحركة لان تماسية الكرة على النقطة البعيدة من السطح الحادثة لكونها غير متقدم باقية
في زمان حركة الى ان يحصل التماسية على النقطة للعبة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة
على نفسها فتتبدل نقاطها مع بقاء التماسية بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من
السطح حصل تماسية اخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا
وفي بعضها ما لا يقلل الدرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والتماسية على النقطة الاولى
باقية بالقياس الى الحركة الوضعية او بالقياس الى الحركة المستقيمة التي وقعت على السطح فكلا
واليسأل اعا اورد السوال باعتبار هذه الحركة وقال انه لو كانت التماسية على النقطة الاولى باقية

(من مبطوح) بختمه (وهو المطاوب) وينبغي عليه ان المعرك هو المغير بالذات ولا بد ان يكون متقسما في جميع الجهات كما سيأتي في السطح والخط والنقطة لا تكون الا امرائنا فكيف يصور حركة خط مرضى على آخر مثله * الوجهه) السادس اول انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تجري لكان الانقسام في السهل والخرولة فاما الى غير النهاية فتكون اجزاؤها إما ممكنة سواء (لان اجزاء كل واحدة منها غير متناهية حيثئذ (وهو بيت)) وروجه ان الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية بالشيء الذي عرفت الآن مفاد اجزاء السماء ليست كاجزاء الخردة فلا استحالة * الوجهه (السابع اول الاجزاء) وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردة الى صباغ غير متناهية فقصر) تلك الصباغ (وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا ينهي وانه ضروري للطلان) ورد هذا بما عرفت من معنى لانتهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرها ايضا قال المصنف (وتقتض ذلك) الذي ذكرته من حجج التكلمين على اثبات الاجزاء وترك الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه بعد لا فنيه للنصف اقتناع) وطائفة يأتين خارجا عنه انب الى انفسافك في الاجوبة التي مر ذكرها * القصد التماس * جهة الحكماء على ان الجسم البسيط (واحد متصل) في نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب) اي وليس مركب (من اجزاء لا تجري (انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالحدادة وذلك وجهان * الاول كل مغير) بالذات (عينه غير يساره ضرورية) وكذا سائر جهاته المتتالية متغايرة فظهر ان المغير بالذات يجب ان يكون متقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا تجري وصحنا وجود الخط والسطح الجوهري بين

• سالكى •

بالقياس الى هذه الحركة كانت الكرة ساكنة باغناس الى هذه الحركة والمفروض تغيرها بهذه الحركة واما ثانيا فلابد لو قرر السؤال هكذا ان المماسية بالنقطة المعنية على الاخرى لا تحصل الا بدخول الحركة في حال الحركة لا بد ان تكون الكرة ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة على النقطة الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان كانت بنقطة اخرى على نقطة اخرى متوسطين بين النقطتين الاولى والاخرى لزم خلاف المفروض ليجب ان يقال المماسية الاولى باقية الى حصول المماسية الثانية فانها وقد تفرقت بتبدل النقطة الاولى من الكرة فاطلق ما استفيد من الشكاف ان المماسية حال هي الحركة على الخط وليس فيها مماسية على النقطة الكرة فرض الآن وما قاله الامام من انه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان يطبق من الكرة خط على ما خطه من ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان التطبيق على المستقيم مستقيم فيكون الكرة متصلة فتدفع بان استقامة الخط في الكرة انما يلزم لو كانت انطباقه على خط السطح دفعا واما اذا كان تدريا على ما هو اللازم ههنا فاما يلزم وجود الخط المستدري في الكرة والاخر فيه قوله (وينبغي عليه الخ) وهكذا ينبغي عليه ان الحركة متصلة منطقية على المسافة المتصلة ليس فيها التقطع لا قبل الابد فرض الآن في الزمان فثبت ان كل نقطتين مفروضتين خط كما ان بين كل آيتين زمان و بين كل جزئين حصول في حد قوله (الوجه السادس الخ) يعني هذا الوجه السابع اخذ ما هو باق بالفضل والجزايات الفرق بينهما قوله (فالرجع الخ) في شرح المقام ان حديث الكرة والسطح قوى وقاسهما بجواهرهما ضروري انتهى وقد عرفت هذا الحديث بالامام بدو الانصاف ان هذه الوجوه غير متبدل فثبت فضلا عن الطولية قوله (وليس مركب) ابتداء الى ان قوله انه مركب ليس معطوفا على قوله ولا واحدا هو الظاهر فيفضل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد قوله (كل مغير بالذات يمتد غير يساره) يعني ان ما حاذى منه جهة العين غير ما حاذى منه جهة البسائر فالجواب ان هذا حكم وهمي من قياس غير المتقسم على التقسم فانه لعدم انفسافه محاذ بينهما لئلا تكون واحدة من الجهات الست فله محاذيات متتالية باعتبار تعدد ما يحاذي به من الجهات وهذه

فضلا عن تركيب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمجسمة بل ذاتها
حتى يتصور لها جهات مقسمة لاشخاصها * الوجه (الثاني انا اذكر هنا صحة من اجزاء الانجزي
ثم قال بانها الشمس فان الوجه المضي) من تلك النصفية (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير)
الوجه (المظلم الى الذى البيا وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وفقا لاجب
من هذين الوجهين بان اللازم منها تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير متقسم في ذاته
اطراف هي اعراض سالمة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المتماثلين للعين والبار مثلان ان كانا
جوهريين فهما جزآن للذى فرض غير متقسم وان كانا عرضيين فلما ان يكونا حائين في محل واحد بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكونا محاذين متبعيه عين محاذى منه
يساره وهو بدیهى البطلان واما ان يكونا حائين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا
ان يمكن جثث ان يفرض فيه شيء غير شيء كانه شبيه بالديهة (النوع الثاني ما يتعلق بالماسة وهو)
ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء الانجزي فليست تلك الاجزاء اجزاء (لانجزي هذا
خلف) لكونه اجتماعا للفيضين (بيا) انه اذا تركب الجسم منها فلا بد ان تكون مجتمعة مقربة
ملاصقة والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحيث فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب
بجيب الطرفين عن التماس غاية تماس) لوسط (احد الطرفين غير ما به تماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا
متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (في تقسيم) الجزء الوسط
مع كونه غير متقسم (لا بد) لان ذلك اى جيب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل)
بين تلك الاجزاء (لا نقول بطلانه ضرورى) فان بدیهة العقل شاهدة بان التجميع بذاته يمتنع
ان يداخل منه بحيث يصير مجعما معا كجسم واحد منهما (وان علم) جواز التداخل (جدا فليكون
حيث هما) اى جزءا لتداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم
اليهما وايم وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغة ما يبلغ ولا يكون عدم ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسطا للطرف
ولا يحصل من ثابتهما تجميع) (زاد على حجم كل واحد منهما) (وذلك كله) خلاف المفروض (لاننا فرضنا تركب
الجسم الذى هو مجتمعت في الجهات اشلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينهما ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرته من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
فقول (فالمدخل) بين جزئيين ان يكون (بعد الماسة) بينهما (فلا شك ان اللاتي) من احد الجزئيين

﴿ سياتى كفى ﴾

الاضادة نقطة المركز نقاطه محيطة بالدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها وتحققه ان
التماثلات من الامور الاعتبارية التى يتزعمها الوهم من التماس الى الامور الواقعة منها وضع
مخصوص ويكنى لاعتباره تعدد احد الطرفين ولا يحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالاجزاء
التعددية باعتبار تعدد الاشياء من غير تعدد في ذات الاب نعم لو كانت التماثلات عرضيات بل بالاصل فلا بد
للتماثلتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد في الاستدلال بنوع التماثلات قوله
ـ (واما ان يكون الخ) يقي ههنا احتمال وهو ان يكونا حائين في محل واحد لكن لا يصدقان في
الاشارة كالنقطتين الحائتين في الخط على زعمهم فالوجه ان يقال ان كانا في محل واحد بحيث
يصدقان في الاشارة كانا محاذين متبعيه عين محاذى يساره وان لم ينفعا في الاشارة الحسية يلزم
انقسام الخط ولو هو ما يتبع الاشارة الى الحائتين قوله (تركب حقيقة) وان كان تركب في
الحس يصمم الاحساس بالفرج قوله (فيما به تماس احد الخ) ان اراد بالتماس ما هو
المصطلح وهو كون الشئيين بحيث يحد طرفا هما في الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذ لا اطراف لهما
وان اراد به عدم الفرج بينهما والترقيق في الوسط بنصف متصل باحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال
عن كل منهما وهذا الجواب في جميع وجوه الماسة قوله (فلا شك ان اللاتي) من احد الجزئيين الخ

(عند المماسه تغير الملاقى) منه (عند المداخله التامه فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان زوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل سادنا بعد وجود الاجزاء وانضمم بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في استدها الخلفه بان خلفت كذلك فلا وجه (الثاني لوجاز) ان يقع (جزء) لا يجرى (على ملق اثنين) من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءاً (لا يجرى) بل كان منقسماً (والمزوم حق فاللزوم) ايضاً (حق) والمزوم بين قاته يكون) الجزء الواقع على متقاطعهما (بماسلهما لا بالكلية) اي لا يجوز ان يكون كليهما بماسا لشيء منهما والالم يكن واقعا على الملقى بل على احدهما فوجب ان يكون بعضه لسا حدهما وبعضه بماسا للآخر (ولا معنى للانقسام الاذالك واما حقيقه المزوم) اعني وقوعه على ملق جزئين (فلو جوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اي الجزء الذي لا يجرى على تقدير وجوده (يترك من جزء) منه (الى) جزء (آخر) كذلك (فمتصافه بالحركه اما عند كونه تمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملقى والاوان باطلان لانه) اي كونه في احد الجزئين حاصل (اما قبل الحركه) وهو كونه في الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور ان تصافه بالحركه حال كونه في احدهما (وفي الثالث) اعني تصافه بالحركه حال كونه على متقاطعهما (المطلوب * الثاني) من هذه الوجوه (نفرض خطا) سر كا (من اجزاء شفع كسنة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزءاً ونحت الطرف الاخر) من الخط (جزءاً آخر) ثم نفرض انهما (تحركا) اي تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركه (على السويه فلا بد ان يعاذا قبل ان يعاوا وذلك التعاوى انما يكون على النصف) من الخط (اذا) قد فرضنا الحركتين سويه في السرعة والبطء (وهو) متى منتصف الخط (ملق الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كالوجه بادي تأمل صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالحصه مثلا (ونفرض ذلكا جزئين كليهما من فوق كلا منهما) من طرف (من طرف) في الخط (ثم نفرض انهما) يتركان (اي كل منهما الى مساجه حركه سواء ميلتيان لا ميله) في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو) اي الجزء الثالث (على متقاطعهما) لانهما مما عليه (ور ما بين هذا بينهما) اي الجزئين المتحركين (بقما قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الى الثالث (فراع ما بين الجزئين) معاولاشك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحد منهما * النوع (الثالث) يتعلق بالسرعه والبطء وحاصله احدا الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخطو (اما انتهاء تفاوت الحركات بالسرعه والبطء واما يجرى الاجزاء) التي لا يجرى فانها لا يثبتان في الكذب لان عدم الجري يستلزم انتهاء التفاوت وعدم الانتهاء اعني وجود التفاوت يستلزم الجري (والاويل) وهو انتهاء تفاوت الحركات (منتف) ضروره ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (وفي الثاني) وهو تجري الاجزاء (بيان لزوم احدا الامرين من طرفين احدهما انه اذا) تركبت المسافه من اجزاء لا يجرى فاذا (قطع السريع جزءاً) منها (ظاهرياً لا يفتق لماينا) من قبل (ان البطء ليس لفضل السكتات فهو) اي البطيء (اذن يترك خلفها) ان يترك جزءاً ايضا فالسريع كلياً * وهو الاول (اعني انتهاء التفاوت فهاين الحركات) اواقل

﴿ سياكون ﴾

هذا اذا كان المماسه غير حال المداخله فاما اذا كانا مقعدين فلا انقسام قوله (انه يترك الخ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الافراد وامكن حركته والقائلون بترك الجسم من الاجزاء يمتنعون وجود الجزء منفردا فضلا عن حركته قوله (او بسلنا فراغ الخ) اصحاب الجزء يقولون الحركه هو الكون الثاني في المكان الثاني فلا يسلمون كونه في الجزء الثاني بعد الفراغ منها قوله (نفرض خطا الخ) اصحاب الجزء يقولون حده المفروض على نحو المفروض التي في التعليلات ولا نسلم تحققها في الخارج قوله (على سبيل منع الخطو) فان الجري والانتفاء

من جزء) اذ لجمال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيجبري) الجزء الذي لا يجبري ثبوت ما هو اقل منه
 (وهو الثاني) من الامر ين الذين ادعينا لزوم احدهما • (وثانيهما) اي ثاني الطرفين المذكورين
 (ان يبين ان عدم حركته يفتقر بطبيعة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى (فيستغنى
 عنه الاستعانة بان البطلة ليس لتخلل السمكتات بل يكون ذلك) اي تلازم هاتين الحركتين
 (دليلا على ذلك) اي على ان البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما بهت عليه فيهما واذ كانت الحركتان
 متلازمتين (فتد ما تقطع السر بعد جزآن قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السر بعد البطيئة)
 وهو الامر الاول (او اقل لزوم الجبري) وهو الامر الثاني (وذلك) اي تلازم السر بعد البطيئة حاصل
 (في صور) ست • (الاولى الدائرة الطوقية من الرسي مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سر بعد
 لبطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو حركت الطوقية مثلا
 (ووقفت القطبية لزم انفكاك وانقسام الرسي دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) واما بضعف ذلك
 باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرسي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط
 تكون مركبة من اجزاء لا يجبري وتتكون من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر
 والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
 الطوق في الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وحسب كذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك
 الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرهما فلزم انفكاك الرسي عند تحركها على مثال دوائر محيطة
 بعضها ببعض (ولو كانت) الرسي (من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
 ان تنفك منها جزء بايغ السبي وذلك) الذي ذكرناه من تفكك الرسي حال تحركها والتصاقها حال
 سكونها (وان كان مما لا يتبع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العبادات ومعلوم
 لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرسي كل هذه) الثوابت (والجناب ليبت مذهبيكم • الصورة
 الثانية فرجاله شبيه ثلاث ذئبت واحدة) منها (وتصور اثنين حتى يرسم دائرتين الداخلية صغيرة
 واخارجية كبيرة) ولا انفكاك ان هاتين الشئبتين (يتمان) الدائرتين معا بمركتيهما (وهما متلازمتان
 ضرورة والانفكاك) بين الشئبتين (ههنا مع عدم امتثال) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء
 الرسي • الصورة الثالثة من وضع عقبة على الارض ويدور على عقبة فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه
 وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اي الدائر على عقبة (مادام انه
 فرأس اصغر يرسم دائرة اصغر بكثير) من الدائرة التي يرسمها بعقبه وحركتها متلازمتان لانه
 اذا تحرك رأس اصغر جزءا لم يبق عقبة اصغلا والازم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن
 نعلم بالضرورة انه لا يتقطع جزءا جزءا) كيف وتفرق الاتصال بوجوب الالم مع انه لا يجد الما اصلا
 (وان شئت فافرضه) اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب
 القطب والاخر على المنطقة) فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمتان والزم الانفكاك في الافلاك

في سبل الكون

مستعققات مما قوله (فالعقل جازم الخ) اصحاب الجزء لا يعنون الجزء بعدمه بل يقولون انه مستبعد
 عادة واذ اساق البرهان الى تركيب الجسم من الاجزاء فليزوم المستبعدات لا يضره كما قال الحكماء
 ان البرهان يتعلق بالاتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام الجبر بشق البوضنة ووجود الجبرين الاخيرين
 المستبعد لا يضره ان ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل في الجبل لمانعة الجردلة
 المستبعد ولا يضر في ذلك قوله (ابعد الخ) لاشبهة في الاستبعاد لكن الامور الحقيقية
 تستلزم المستبعدات كاستماع الحلا يستلزم انوارا يستبعدها العقل امتدادا قريبا من الاستعانة قوله
 (كيف وتفرق الخ) تفرق الاتصال انما بوجوب الالم اذا كان طبيعيا ولا نسلم وجوده فيما نحن فيه
 قوله (فان حركتهما الخ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقفت الاجزاء على ما وضع واحد بحيث

وان لا تكون موصوفة بالشد والاحكام **الصورة** (الرابعة الشمس مع ظل الحشبة المقرونة بمذاهبا فان الظل يسطع) بالانتصاف (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كدراوع او ذراعين مثلا (والشمس) في هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فخر كنهها الصرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف الظل) من الحركة (لان الشماخ) الخارج من الشمس الى راس الحشبة الواصل الى طرف الظل (انما يقع بمحط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (وقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس بسط (الاستقامة) في الخط الشماخي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شماخي مار برأس الحشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم تنقص الظل اصلا كان الصدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الحشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تميز ما كان منه بين الشمس والحشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة يخطئين لبساقى تحت واحد وهو باطل بالضرورة **الصورة** (الخامسة دل على رأس جبل متدود طرفه لا آخر) **بوند** (في وسط البرزخ كلاب يجعل في ذلك الجبل) عند الوند (ومعده فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البرزخ) فانما دلوا قطع مسافة البرزخين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف (لكلاب (ضرورية) فقد تلازمت حركة سر يمة وبطيئة وقد توهم التظام تساوى هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على البطء **الصورة** (السادسة جزء يحرك جزءا اعلى) خطا (محررك جزءا آخر) في جهة حركة ذلك الجزء (وتفرض ا - = خط) = كأمركيا من اجزاء ثلاثة (وتفرض ايضا) كه خطا) مركيا من جزئين كاشا (على ا - ب) بحيث يكون اوقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب و (و تفرض (جزء) كاشا (على ا) من خط كه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا (فلا تحرك (ب) بحركة خط اه على خط ا ب = (من ا الى ب فقد تحرك ه) (ب) على تلك الحركة من ب الى = وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط كه (من ا وكان اى (مقابل ا) في ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك ز من ا الى ه (وهو اى ه وان كان مقابلا ل ب ابتداء لكنه (الا ن مقابل ب) فيكون ز حينئذ مقابلا ل ب ايضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته لذاتية العرضية (جزئين حين تحرك ا) بحركة واحدة (جزا) واحدا فان ز و ا كانا معا اذ ينزل ا من خط ا ب = قبل الحركة والآن قد صار ز محاذ ا ل ب وكما اذا بال ب قد ثبت حركتان متلازمتان سر يمة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت (لحين تحرك ز) بمجموع حركته (جزا) واحدا (يكون ز) تحرك اقل من جزء وفيه المراد (الذي هو انقسام الجزء) (التوابع الرابع متعلق بالاشكال الهندسية وهو وجود)

❖ سياتوى ❖

يصل على هيئة الدائر ووقوفها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضروريا فلا تحصل الدائرتان ولولا ذلك لالزما الانعكاس وهو غير الانعكاس فانما يتبادر الاجزاء بعضها من بعض والانعكاس لا يستلزمه ولولا ذلك لالزما انحراف جازئيل واقع عند اصحاب الجزء قوله (انما يقع بمحط الخ) وفيه ان الاستقامة الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية يتناقض عدم الاستقامة الحقيقية قوله (مع كلاب) طرف مستحرف وقع حاله من الضمير المستكن في الظرف اعني قوله على رأس جبل الرابع الى الدلو وكيفية ان يكون الدلو الملسودود بطرف الجبل واقفا في البرزخ يكون الطرف مشدودا بالوند الذي في شط البرزخ يكون الكلاب متعلقا بذلك الجبل عند الوند فانه ذلك الجبل بالكلاب بان يعد جبل في شط البرزخ يكون الكلاب والوند معا الى رأس البرزخ حركة الدلو سر يمة لانها قطعت كل مسافة البرزخ وحركة الكلاب بطيئة لقطعه انصاف مسافة قوله (جزء يحرك الخ) اصحاب الجزء لا يقولون بوجود الجزء على الافتراء فضلا عن الحركة فهذا انخل يحصى من قبيل التلميحات قوله (ما يتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود

مئة (الاول ان افترض مر بمان اربعة خطوط كل خط منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد في ضم
 الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) الربع (سنة عشر جزءاً) هكذا $\begin{matrix} : & : & : & : \\ : & : & : & : \\ : & : & : & : \end{matrix}$ (فيكون
 كل ضلع من الربع اجزاء) والقطر (الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية $\begin{matrix} : & : & : & : \\ : & : & : & : \\ : & : & : & : \end{matrix}$ ايضاً
 اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني والثالث والاربع
 من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) في القدر (واته محال بشهادة الحس والبرهان
 الهندسية) الدالة على ان وزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعها لان ضربه يساوي
 مربعيهما كايين في الشكل المسمى بالمروس وايضاً اذا كان احدى زوايا الثلث قائمة وكانت
 الباقيتان حادتين والزاوية الضلعية وزرها الضلع الاطول (لا يفسد لم لا يجوز) في الربع المذكور
 (ان يكون القطر اطول) ذلك بان يقع بينهما اي بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع
 (لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين) من اجزاء القطر (ان وسع جزء كان القطر من مجموع
 الضلعين لانه) حينئذ سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في الفرج الثلاث بين
 جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم تحسب ولا شك ان مجموع الضلعين
 سبعة ايضاً لا شراً كما في جزء واحد ومساواة القطر لهما بما باطله حسا وبهاتان (كان) الخلاء
 الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها (اقل) من ان يسع جزءاً (لزم الانقسام) في الجزء لتبوت ما هو
 اقل منه (الوجه) الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء
 فنقول قام البرهان في شكل المروس (على ان مربع وتره) اي وتر قائمة الثلث (كمجموع مربعي
 الضلعين ولكن مربع كل ضلع في الثلث المذكور) مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين بانه
 فوق اربعة عشر جزءاً (واقل من خمسة عشر جزءاً) وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها
 مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد
 ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء) اي الكسر الذي به يتم الجذر المذكور
 (الوجه) الثالث هذا الثلث القائم الزاوية (اذ اطبقنا رأس وتره) اي وتر قائمه (على ضلع) من
 ضلعي القائمة منصوب نحو السهام (ومددنا رجله) اي رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسل موضوع
 على جدار قائم على سطح الارض عند اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلاشك انه كلما
 ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شيء) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع
 (ينخرج من ذلك الضلع شيء) اي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل
 الضلع المنصوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اي مثل ما ينحط عنه اصلاً (لزم ان يكون الوتر
 مثل المتطبق على ضلع) وهو الضلع الذي جرم طرفه اسفله لان بعض الوتر متطبق على هذا الضلع
 (و) مثل (الفاضل عليه) اي على هذا الضلع اي مقدار الانحراف (وهو) اي هذا الفاضل
 (مثل الضلع) الآخر اذ ان افروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانحراف (فيكون) الوتر (كمجموع
 الضلعين وبكده الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ما ينحرف اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط
 جزءاً انحرافاً اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالتوقع الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط
 اسرع من حركة الانحراف مع تلازمهما (الوجه الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها
 متاف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كايين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مر كبا
 (من اجزاء لا تجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت نظوا هـ

﴿ سيالكوتى ﴾

المقدار المتوقع على اتصال الجسم في نفسه للتوقف على في الجزء فلا استدلال به على في الجزء المذكور
 ففند اصحابه لازاوية ولا وراً ولا قطر ولا دائرة انما هي تخيلات باطلة ولعلم الاحساس بالمفاصل
 وتوهم الاتصال والواقع هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلاً
 عن الوتر والقطر والقائمة قوله (فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا التزبد على وجود

وواطئها كان محدد المحيط المركب منها أكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتغال عصبى ظاهر
 أكبر واطئ اصغر (والا) اى وان لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها (فينبى كل جزئين) من اجزاء
 المحيط في جهة محده (اما خلاه) بان تكون واطئ الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام
 في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاقى على اتانقول (فان كان) الخلاء الواقع
 بين كل جزئين (بقدر ما يبع جزأ كان ظاهرها) اى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على
 ذلك التقدير (والحس يكذبه) فان محدد المحيط وان كان أكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون
 ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) اى كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزأ (زعم الانقسام)
 في الجزء لثبوت ما هو اقل منه (واما لا خلاه) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطئها مع انه لا متفاوت
 بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) اى باطن محيط الدائرة واطئ الدائرة فانها قد تنطبق على محيطها
 (كظاها) في المقدار (وهو) اى باطنها (كظاها) دائرة (اخرى بمحاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر
 المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت في المحطة (وهي) اى الدائرة بالمحاطة (كثالثة ورابعة) الى واطئ اخرى
 (بانفسه ملاقية فتكون اجزاء طوقية الرسى مثلا كالقطبية) منها (و بطلانه لا ينقض) والاظهر في تقرير
 هذه الوجه ماذكر في المنص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تجرى دائرة لاننا
 جعلناه دائرة عاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كاتلاقت لا تنطبق عليه وان تكون مساحته ظاهرها كساحته
 باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط
 كباطنها واطئها كظاها المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر
 المحيط كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محاطا ببعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ
 دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة
 المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان تتلاقى ظواهرها مع تلاقى واطئها فيلزم الانقسام
 لان الجوانب المتلاقية ضرب الجوانب التي لم تتلاقى فظهر ان امكان الدائرة يشاق وجود الجزء
 * الوجه (الخامس) رهن اقليدس (في المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطية
 قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطية قابلة للتصنيف ايضا وهكذا
 فالزاوية المستقيمة الخطية (تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء) * الوجه (السادس) رهن اقليدس
 في تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتصنيف فاذا فرض الخط مركبا (من اجزاء وتر) كنيسة
 مثلا (زعم تجري) الجزء (الوسطاني) * المقصد السادس * في نحر بر مذهب الحكماء في الاجسام
 البسيطة الطيناع (قاوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا ينفصل الى اجزاء
 لا تجرى) وما في حكمها من الجواهر النعيسة في جهة واحدة او في جهتين (فقط قد ثبت انه متصل
 واحد في الحقيقة) لا مفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للفتنة الى غير النهاية) اى لا متصل
 قسمته الى حد ينفق عنده كامر والا زعم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس
 مركبا بالفعل من اجزاء لا تجرى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهي قسمته اليها فيكون

❦ سيالكوتى ❦

الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من اجزاء لا تجرى ليس لها ظاهر واطئ نعم
 اجزاء المحيط اصغر من اجزاء المصاط ولذا كان اوسع منه وهذا كما يقولون في محيط الدائرة
 على تقدير انتهاء الجزء فانه ليس له ظاهر واطئ بل خط غير متقسم محيط بالسطح اوسع من كل خط
 يفرض بمحاطته والفرق بانه على تقدير الجزء جوهر متغير بالذات فلا بد له من ظاهر واطئ وهم ناش
 من قياس غير المتقسم قوله (فان محدد الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحس يكذبه
 وليس دليلا على تكذيب الحس الا ان يقال المراد ان محدد المحيط وان كان أكبر عند الحس من مقعره
 الا انه يستحيل عند الحس ان يكون ضعفه فيكون يبا تا تكذيب الحس قوله (والاظهر الخ)

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسم (اما بالترك) كسرا او قطعاً والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة مختلفة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام البنية ولكسر الاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) في جعلهما بالانقياس الى غيره كالاسود والابيض او غير قارين) في الصل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كحاشيتين ومخاذائين) واما بالجوهر والفرق فهذه الثلاثة وجوه القسم في الجسم (نعم فدمع من) القسم (الاتفكاكية مانع كصورة نوعية) كافي للافلاك (اوصلاية) شديدة كافي لبعض الاجسام المنصرفة (او قعدالة) يحتاج اليها في القطع (او صغر) منالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسم (الفرضية فلا تنف ابدا) وقدين انحصار القسم في الثلاثة المذكورة بانها اماما ودية الى الافتراق وهي الفكية اولا وحيث امان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض المعنى مع الوهم لان الوهم رعا ما يقدر على تمييز طرف عن طرف اقلية الصغر فيبقى مختلفا الفعل فانه لا ينفق لاحاطته بالكميات المختلفة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوؤه على بضه لم يحصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى نفسه بل هذا الاختلاف يبعث للوهم على فرض الاجزاء وحيثما يسال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرق فظهر ان القسم اتقان اتفكاكية وهي قسمه خارجية منقصة الى قسميها وغير اتفكاكية وهي قسمه ذهنية ونسعى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد فرقت بين الفرضية والوهمية كما اشارنا اليه وبصل ما يختلف الاراض قسميا للوهمية المجردة كافي للكتاب فملكت بالثبت في موارد الاستعمال في المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهوى والصورة) وكون الجسم مر كمنهما (قالوا فالجسم) البسيط (متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الاتفكاكية كما اذا صاب ماء الجرة في اثنين (فتم اتصال) اي جوهر متحد في الجهتين متصل في نفسه (نسبه الصورة الحسية وتدعى انه) اي ذلك الجوهر المتصل (ليس عام حقيقة الجسم بل عند امر آخر يقوم به الاتصال) اي الجوهر المتصل على معنى انه يخص به اختصاصا خاصا فيكون حالا فيه و يانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحيث نقول (فانهم امرا قابلا للانفصال ثانيا والانفصال اخرى) و ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضروريا) القابل (الثابت للشئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشئين (المتقابلين) فانه بل للانفصال والانفصال بفار كلاهما (او نقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والانفصال

❖ سياتي ❖

لا نأفل ترديدا ومقدما له اسهل بيتا قوله (فالجسم الخ) اي اذا تفرق في الجرة وما في حكمه فالجسم البسيط اي الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطباع متصل في حد ذاته اي لا يفصل فيه كما هو عند الحس قوله (وهو قابل للانفصال) اي يتصف بالانفصال في الجملة سواء كان باعتبار نفسه او باعتبار جرة قوله (فتم اتصال الخ) في شرح الاشارات الاتصال يدل على معنيين احدهما صفة الشيء لا بقياسه وهو صفة كونه بحيث يمكنه اجزاء مشتركة في الحدود والتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الحسية المستتمة الجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الحسية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا الاتصال وامتداد لجساورته و يقال للجسم بسبب ذلك متصل انتهى فهي جوهر متصل في نفسه واتصال بالقياس الى ان الجسم متصل بها قوله (نسبه الصورة) لان الجسم انما صار جمعا بها قوله (على معنى الخ) لانه انه مقوم له بتعليم الرض بالحل قوله (فانه عند امر الخ) والالكان التفرق اعداما

لا يبق مع الانفصال فهو غيره) اى قابل الاتصال والانفصال غير الانفصال وكيف لاواشي لا يكون قابلا لنفسه ولا لثانيه (فهذا الامر) الذى هو قابل للانفصال ومقابل للاتصال (هو الذى نسميه بهيولى) الاول التى تحمل فيها الصورة الحسية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالاتصال بل باتصالين حادثين عنه حيث كان حيثئذ متصلاين (ولتخصصاتهم كما يتبين بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء الصورة) جوهرية (اتصالية قابلية للكيان) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الانفصال) الباقي بمحاله (ثبوتها) ايضا بتوارد اتصال مختلفه بالخص على امر يلقى على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير مابقيه وسموا الاتصال صورة والقابل لمادة) والمركب منها جميعا (وربما يمال في المعارضة) لدليلهم (الهيولى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الاضطرار (كانت متصلة) لا مفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بورد الاضطرار (كانت متصلة فهي) قابلية للاتصال والانفصال فلم يقتضى قولها اثبات هيولى) كما ذكرتم في الجسم (لزم ان يكون الهيولى هيولى) اخرى فيمثل الكلام الهاء (والنحو التسلسل) في امور مرتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر في المعارضة (متدفع) عنهم (بما ذكرنا من القليبي) فانما اثبت كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم لهيولى هيولى) اخرى (الاثبات امرين احدهما ان لها اتصالا متغيرا لهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) اى ذلك الاتصال المتغير (يزول عنها ويورد اليها) حتى ثبت في ذات الهيولى شيان الاتصال المتغير وما هو قابل له فيكون له هيولى اخرى (وذلك مما لا يحيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهيولى (وكثرةها بحسب ما يمرض لها من الاتصال) وبقيارها من الصورة) فهي قبل ورودها للانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الخالصة فيها وبعده متكونة متصلة بالصورة المتعددة الخلة فيها (والافهى) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة تماما) في ذاتها (استعداد بعض لامل لها) في الصفات المذكورة (الاثبات الصورة) فهي متصفة بها ثانيا لها لا في حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهيولى (لا يبرأ الا بابطال قول من يقول) كدعير الطيس واتباعه (مبادئ الاجسام) البسيطة (اجزاء) اى اجسام صفار صلبة (مجزئة في الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكننا (غريبا) لجبرتها (الوجبة للانفصال

❖ سيا لكوى ❖

بالكلية من البدئية يشهد بان التفرق غير الاعدام قوله (فانه كان الخ) فلهيولى متصل بالاتصال ومنفصل بالاتصال فيكون محسلا في ذاته على الحلول الاختصاص الساعات وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر المتبدل في الجهات يانه تمام حقيقة الجسم اوجيزه بتوارد المقادير المختلفة كافي صورة التسمية المتبدل اشكالا قوله (اثبتوا ايضا بتوارد الخ) اذ لو تواردا لانفصال الجوهرية الشخصية على امر باق كان التفرق اعداما للجسم بالكلية اى من غير بقاء شيء منه واحدا للجسمين آخرين والبدئية تكذبه فالاعدام التفرق بالضرورة ولتصير هذا الانفصال بالاتصالات ادفع ما قبل ان الانفصال امر عديم فلا يحتاج الى قابل ولم يتج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك واعدام الملكات يستدعى محلا وكذا ادفع ما قبل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر المتبدل فلا يثبت الهيولى باستدلاليها بتوارد الانفصالات الجوهرية على امر باق وسيجي تحقيقه في بيان قوله وهذا سؤال يستصعب الخ قوله (والافهى في نفسها لا واحدة) اى وان لا يعتبر معها الصورة الواحدة المتعددة فهي في نفسها ملوحت عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مانع لانظر جديهم من ان هيولى العناصر مع كثرتها بحسب الصورة التوعية للباطن الغضرية والواليد الثلاثة واحدة بالخصى والصورة المذكورة الواردة عليها لتصير لوحدها الشخصية كحسب واحد لوئت

(بالعمل في الخارج (والتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن اجزائها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانشائي (بالحقيقة) بل بحسب المحس (والجسم الذي قبل الانفصال) الذي كاله مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب المحس لغيره عن اذراك الانفصال التي بين تلك الاجزاء (فليس مع امر قابل للانفصال والانفصال) بل هناك اجسام صفات تجتمع وتفترق وبحصول ما ذكره المصنف ان انتهاء الجزء الذي لا يجرى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جمعا مفردا او يكون في تركيبه متشبيها لاجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانفصال الوهمي دون الفعلي فلان ثبت الهوى بالبرهان المذكور لا يتناهى على ان الجسم المتصل في نفسه رد عليه الانفصال الخارجي بل ولا ثبت ايضا الجسم العلوي لان تلك الاجسام المفردة لا تستغني عن بعضها ومقاديرها (وابسطه) اى قول هذا القائل (ابن سينا) بما حصله اكل كل جزء منها) اى من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (تحدث فيه القسمة الوهمية انثوية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجثة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصفات متوافقة في الماهية النوعية (فيجوز) حيثل (على) الجزئين (المتصلين) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المتصلين) اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرفع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المتصلين) ما يجوز على المتصلين من الاتصال (لرافع للانثوية والاشكالية وذلك لان هذا الاربعة متوافقة في الماهية فتكون متشابهة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال اوفى جواز قبولهما والاول باطل قطاعتين اشائي فكل واحد - تلك الاجسام الصفات قابل للانفصال والاتصال (الهم المانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازما لماهية ولا انحصار نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن) مقارنته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالمثل (وبمحصول المطلوب) الذي هو اجابت الهوى (وسواء) اى معنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصفات (متوافقة في الماهية) كما شرنا اليه (وهو متوع) لجواز ان تكون مختلفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركب الله التشابه في المحس من اجزاء مختلفة الحقائق بأسرها مما يجنب في امثال هذه الباحث وان ينى الدليل على تسليم المحس كان جدليا لبرهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير تمثله (قد يكون) شخص احدهما مانعا من ذلك القول (او) شخص (الآخر شرطه) فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما بوجود المانع او فقد ان الشرط وهذا مدفوع بامر من ان المانع من القول لا يكون لازما ولا انحصار النوع في الشخص واذ لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) يمتنع على برهان الهوى (بشال الاتصال) هو الوحدة والاتصال (هو) الكثرة وما عارضان للجسم خارجان عنه (فعلينا) بيان كون الاتصال جزءا من الجسم (حتى يثبت تركيبه من الاتصال والامر القابل

❦ سالكون ❦

بعضها بالوان مختلفة قلت المراد انه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يتماز عن هوى الافلاك فهي ثابتة لهما في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية فثبات الوحدة تجامع الوحدة والكثرة لتواردتين عليها بحسب توارد الانصاف قوله (ويقال الاتصال الخ) يعني ان اللزوم من البرهان وجود امر باقي قبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى الاجزاء بالفضل وهو الوحدة والاتصال هو انقسامها اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن ان يكونا جزئين فلا بد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم اثبت كونه جزءا من الجسم حتى يتم التريب وثبت ان الجسم

(فانظر وراء التسع) اى يمنع كونه جزءاً منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام ثبوت امر غير الاتصال قابل له) والاتصال ايضا (ويصير النزاع) حيثئذ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) اى الجواهر الممتدة في الجهات التى تبين بنى الجزء اتصاله في نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) في حقيقته بل هو الجسم في بادىء اى رأى المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالمدلل (هو المادة) النصفه بذلك الجواهر المتصل فاذا لم يثبتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول (فصير النزاع) في ان الجسم ماذا زاعا (لفظيا) لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرها وراء هذا الجواهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجواهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم وعمل الاتصال الذى هو الوحدة والاتصال الذى هو الكثرة على معنى انهما صفتان يحملان فيه على التعاقب كاذب اليه اخطاؤون من ان آخر ما تحمل اليه الاجسام هو هذا الجواهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطر يقرب ارد عليه انه يلزم من ذلك ان يصح كون التفرق اعدادا للجسم بالكلية وباجزاء لتقسيم آخر بن من كنتم الصمم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه (فبتروله) لئى هو الاتصال (تقدم هوية الجسم) (ووان الاتصال اذا كان جزءاً للجسم) كما زعمتم (فبتروله) لئى هو الاتصال (تقدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزءه (فلا يكون الجسم قابلاً له) اولى والله اعنى الاتصال (واذا كان الجسم قابلاً لزاله) كما اذعنوا ايضا فلا بد ان يبق مع زواله) واذا بقي معه (فليس هو) اى الاتصال (جزء للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلاً للاتصال الذى هو زوال الاتصال يتلقى ككون الاتصال جزءاً له فقد زعمكم فيما ذهبتم اليه القول

❖ سبيل كوفى ❖

مركب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال قوله (اى يمنع كونه جزءاً منه) قللنى المذكور عارض او بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلاً عن كونه جزءاً منه قوله (ثبوت امر الخ) فيه ان ثبوت امر قابل للاتصال بمعنى الوحدة لكن لا يصير النزاع في ان الجسم ذلك القابل فقط او هو مع الاتصال بهذا المعنى قائم لا يقول احدان الوحدة جزء من الجسم فالوجود تركه هذه المقدمة والاكتفاء بما بعد قوله (ولاشك ان الصورة الخ) يعنى المراد بالاتصال هو الجواهر الممتدة ولا شك في ثبوتها بعد تنفى الجزاء وكونه من حقيقة جسم قائم للجسم في بادىء اى رأى الذى يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزءاً من الجسم فاذا ثبت بطله التفرق امر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لا يكون التفرق اعدادا بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجواهر المتدبرجاً وعدم كونه معلماً بالحقيقة قوله (فصير النزاع الخ) الاول تركه لان النزاع في وجود ذلك القابل اوضحه في الجسم بعد الاتفاق على ان الجسم هو جوهر القابل للاباد الثلاثة لان الجسم ماذا هو قوله (انما يصح الخ) هذا رد على تقرير الشارح حيث قال فاذا لم يثبتها وان هناك جوهر بنى الخ واما على ما قررناه فلا حدوث قلنا فاذا ثبتنا بطله التفرق بف امر آخر في الجسم حتى لا يكون التفرق بنى الخ كما لا يخفى قوله (ما تحمل اليه الاجسام) المركبة قوله (كما زعمتم) حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس بمسلم حقيقة الجسم قوله (والحاصل الخ) في شرح المقاصد ان كون الاتصال جزءاً من الجسم يتلقى كونه قابلاً للاتصال والاتصال لان الاول يستلزم الجسم عند زوال الاتصال والى الثاني يستلزم بطله عند ضرورة اجتماع القابل مع القول فحيث توجه ان يقال لو كان الاتصال جزءاً وقد قلتم بحصة المألوم انتهى وهذا التقرير يشعر بان السؤال المذكور معارضة في المقدمة اما في مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم اوفى مقدمة ان الجسم قابل للاتصال وتقرير الشارح يدل على انه نقص لبرهان الهوى بان تنازعه الحال قوله (اعنى اجتماع المتناهيين) لان كل واحد من مقدميه يستلزم نفى الآخر وهو اظهر كما لا يخفى قوله (فيما ذهبتم اليه) اى في الاستدلال

باجتماع المتماثلين (وطن) المنصب (ان ذلك) السؤال (مقلطة وقعت من الاشتراك اللفظي
 فان الاتصال) أي لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) الجسم (قبول الاستعدادات
 الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقائه جسم من زوال هذه
 الصورة عنه (و) قال ايضا (نفس الاستعدادات وهو كجزء الجسم) لا يمرض فلا يكون
 مقوما للجوهر (بل ما مضاه) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكّل الجسم بأشكال مختلفة
 المتماثل مع بقائه صورته الحسية بعينها وهو منظور فيه لان الاتصال كما يتألف الاتصال العرضي بغير
 الاتصال الجوهرى اذ لا يتفق معه الصورة الجوهرية بالخصوص كما لا يتفق الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر
 على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جائز ان يقال ذلك التسايل لهما هو الصورة الجوهرية
 فلا يثبت في الجسم جوهر مقارن لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فاذا ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه)
 الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس مثله ان شخصا من الجسم يافى) على هو به الشخصية
 الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير متقول
 كآرى (وكيف يكو الواحد بالشيء واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان الله امره يحفظ

﴿ سياتى ﴾

الذى ذهبتم اليه قوله (وطن المنصب) لا ينبغي ان ارجح ضمير ظن الى المنصب مما لا وجه له
 لانه اذا كان ظنه هذا السؤال مقلطة فكيف استصبه وهو او هو عند من تدبج العكس
 فالصواب ان يقيد بصيغة المجهول او بصيغة المصدر مع التكرير للتصغير اى ظن حقير لا يباعى من
 قيل ان بعض الظن ثم وعلى هذين التقديرين يكون اشارة الى تعريف الجواب وصدق ان الضمير
 راجع الى المنصب ونظرا لذلك اشترى دليل الهيولى قوله (وطن ان ذلك الخ) وفيه بيان
 موجبة استصحابه وحاصله ان المنصب ظن ذلك الدليل مقلطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال
 بين المتعينين اعني الجوهر المتد في نفسه الذى ثبت بعد نفي الجزاء لا يزول عن الجسم اصلاحا ثبت
 زوال وجود جزء آخر والمعنى الآخر اعني الاستعدادات الثلاثة التى تبدل بقائه الحسية بغيرها
 كما في الشحنة المتبدلة اشكالها ليس جزءا منه فلا يمتنع زواله وجود جزء آخر لجسم سوى الجوهر
 المتد وهذا هو اعتراض الاشراقية على دليل اثبات الهيولى كما هو متصوص في شرح حكمة الاشراق
 والحاصل ان الجوهر المتد هو حقيقة الجسم والتوارد عليه اعمامه والمقادير المختلفة بفسده اى بغير الجسم
 فان التقدير ليس متصفا للجسم بل بغير الشحنة المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعتراضا
 بالهيولى كاذمه بعض القاصرين فان هذا الجوهر المتد متصل في نفسه والهيولى ليست في نفسه
 كذلك قال في شرح المقاصد والانصاف ان انفصال الله الى البقاء ليس بانعدام جوهر وحدوث
 آخر فان الباقي في ابدن هو الله بصفتيه وان تبدل في هوية لاجزء منها انتهى والصواب ان يقول
 وان تبدل في هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم
 انعدام جوهر وحدوث آخر قوله (لان الاتصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوية
 يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا ورود له على ما قررنا لان الاتصال انما يتألف الاتصال
 الجوهرى لو كان الاتصال العرضي من متصفاته ثم انه يستلزم مقدارا ما وليس شي من المقادير
 المعينة من متصفاته وهذا كما قال اصحاب الهيولى ان هيولى العناصر مع وحدته الشخصية متكثرة
 بحسب الصور والمقادير المعينة فالترافع بين الفريقين راجع الى ان الاتصال العرضي المعين من متصفاته
 الجوهر المتد اولا فان كان فردا لا يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جزء آخر باق
 في الحالين حتى لا يكون التفرق انعداما بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جزء آخر سوى الجوهر
 المتد قوله (وايضا اذ اقتصر الخ) هذا الاعتراض انما يرد اذا جعل قوله ظن الخ
 جوابا للسؤال واما على كونه من نية السؤال فهو عين ما قلنا فلا ينبغي قوله (وجوابه الخ)

المادية الحسية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الأحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتتابعين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معدومة وتارة واحدة اتصالية وتارة هويتان أو أكثر (فذلك المسخف هو القابل للحقيقة للاتصال والانفصال (و) هو مقدر للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فاما فعل بالضرورة ان الله الذي في الجرة) على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكبر ان فقدت هو بية الشخصية) ، لان اتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد شخصاً متعدد) يذلل شخص كان متصلا اتصالا واحداً وحصلت اشخص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الانصالية على ذلك التقدير (ومع امر باقي في الخلق هو معرض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة) الدليل على امره امر باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخص) التي في الكبر ان (ان ذلك شخص) الذي كان في الجرة) كنسبة سائر الاشخص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال (تلك الهوية) الشخصية (لا يزول جزء وبقي جزء آخر) بل بانتفاء اجزاء بالرة لما كان (الامر) كذلك بل كان نسبة هذه الاشخص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحد في ليس باقيا فليست في جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان الثابت بقى اصدامه لا بكمية وهذا الذي قرر في اثبات الهوي هو مسلك الاتصال ثم نشرع في مسلك الانفصال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (ور بما قالوا) في اثبات الهوي (الجسم له قوة وفصل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والسبب لان يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعل لا تتنازع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان ينصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين اما المتمع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى

﴿ سبيل الكوني ﴾

خلاصة الجواب ان المراد بوقائه قابل للاتصال اتبول من حيث الظاهر بان بطراً عليه الاتصال والمراد بقوته والاتصال لا قبل الاتصال القول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا ينافي بين التمددين قوله (نسبة هذا الخ) الانصاف ان ماء الكبر ان مية بالجرة لا اختلاف بينهما لا بسبب والقادر بالوجود والكنة قوله (الجسم له قوة وفعل الخ) في الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو بالفعل شيئاً آخر فتكون القوة للجسم لامن حيث له الفعل بصورة الجسم مقارن شيئاً آخر في انه صورة فيكون الجسم جوهر امر كامن حيث شيء عنه له القوة وبين شيء عنه الفعل فالتى له عنه الفعل هو صورته والذي له عنه القوة هو مادة له وهو الهوي ولا يخفى سقوط بحث الشارح اذا لامر في هذا التفرع على ان الواحد لا يقتضي قوة وفعل بل انه لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر وهذه المقدمة يدعيه قوله (الآثر الخ) في الشفاء ولسائل ان يسأل و قول فالهوي الضامر كية لانها في هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعد ايضا فيقول ان جوهر الهوي وسكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر الا هو جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل يدها ان يكون بالصورة وليس معنى جوهرية الا انها ليس في موضوع فالاثبات منها هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه ان يكون شيئاً معنياً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً فالهوي بالامر الصام ما يمكنه فصل بنفسه وفصل انه مستعد لكل شيء ضرورة التي يظن له وهي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة الهوي يكون لها بالفعل دل وحقيقة اخرى يكون بالقوة الا ان بطراً عليه حقيقة من خارج فيضرب ذلك بالفعل ويكون في نفسها وباعتبار ذن بها بالقوة انتهى فكونها موجودة طراً عليها

ان الهوى موجود بالفعل و**طالة** الصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعاً (وربما استعاضوا) في ثبات الهوى (بالفعل والكثافة) الحقيقيين فاما ذلكم يكن في الجسم امر غير متغير بذاته حتى يتصور قوله للتقدير المختلفة امتنع ازدياد جمعه وانضمامه من غير انضمام شئ اليه وانضمامه صفة وجوبه ان الصورة الحسية وان كانت مستزينة في الوجود والتعلق للتقدير الا انها تقتلزم مقداراً مخصوصاً فلاز ان تكون هي طالة تلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والاضداد) في ورعاً استعاضوا بهما ايضا لانه فيهما من امر يتخلع صورته بل يلبس اخرى وهو الهوى وقضاها ظاهر لان التبدل في الكون والفساد هو الصور الثورية فبما ان يكون المقابل لها علماً وايضا هو الصورة الحسية على ان تقول وجود هذه الامور التي استعين بهما مني على وجود الهوى فيلزم الدور (والمتحد) عند التمكن (في نفي الهوى انها) على تقدير وجودها (اما ان يكون لها حصول في الخبر اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (عاماً) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فبعض) اى فالهوى جسم لان التعبير بالذات لابد ان يكون جوهر امتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الحسية حيثئذ مثل لها فكيف تحمل فيها وايضا ان احتاجت الهوى الى محل لزم التسلسل والاكاث الحسية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولاً) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل النتيجة للصورة الحسية (فالهوى) حيثئذ (صفة حادثة في الحسية) تابطعها في التعبير لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) اى وان لم يكن لها حصول في الخبر للاستقلال ولا سيما (فلا تختص الحسية بها) اختصاصاً تابطعها (لانه) اى لان ما لا تحير له اصلاً (امر مذكور بعض) لانه لا يعلق ولا اختصاص له بغير قطعاً فكيف يتصور حلول الحسية المتغير بالذات فيه وقد يجاب بان الانساق انها لو كانت متغيرة بالذات لكانت صفة للجسم فان تغير الشئ بالذات قد يكون باعتبار حوله في الغير كما في الاعراض الحادثة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تغير الهوى الاستقلال ان يكون متغيراً على سبيل حلولها في الحسية بل يجوز ان يكون متغيراً بشرط حلول الحسية فيها فتكون موصوفة بها لصفة لها (وقد قل) في نفي الهوى وبطلان تركب الجسم منها لو كان الجسم مركباً من جزئين) كما ذكرتم (لزم منه انه متغيراً) ولم يتجوز في ثبوت شئ منه حله الى رهان (والا لزم باطل) فاما فصل الجسم ولا نقل الهوى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع نقل) حقيقة (يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم مقولة بالذات وهو ممنوع) في المقصد الثامن في نفي بعات لهم على وجود (الهوى) احدها اثبات الهوى لكل جسم (واما احتيج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المولود عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت (لانها) الا لما قبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالتمصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلها كما كانا في كليات)

في مباحث الكون

من خارج وامافي ذاتها فهي استبعاد بعض قوله (فيلزم الدور) فيه انه يجوز ان يكون وجود تلك الامور دينياً على وجود الهوى والعبر بوجود الهوى مستقداً من العلم بوجودها كمال سائر المطولات بالنسبة الى ما لها تحقيقه الوجود قوله (فكيف فصل فيها) ولانه يلزم تناقض المتدور وقال الامام لا يلزم اجتماع المتدورين ويرد عليه منع التنازل قوله (فالهوى صفة الخ) اذ لا معنى للحلول الا بالذات في التعبير قوله (فكيف يتصور الخ) لا يمانع من تغير مولودها قوله (وقد يجاب الخ) معنى الجواب ان الحلول عبارة عن الاختصاص الثابت فليس يلزم من تغيرها بالاتصال ان تكون الطائفة للصورة الحسية الخ يريدان الحسية اعني الامتداد الجوهري من حيث هو امتداد جوهري لا يتألف من جسمية اخرى الا باعتبار انموذج خارجي عنها منقسم اليها في الخارج لا باعتبار امور تقدمها في الوجود الخارجى كاضداد الفصول بالجلس لان الحسية موجودة في الخارج اثبت وجوده بعد نفي الجبر ومافي حكمه من غير ان يلاحظ ما امر آخر بل يحتاج في ثبوته لامر يعتبر معها الى الانجذاب

على أيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) أي الصورة الجنسية
 المتصلة في نفسها (الجمعية) أي لجميع الأجسام طبيعة (واحدة) نوعية لأن بنيتها ذاتها كانت جمعية
 أخرى كان ذلك لاجل أن هذه المادة وتلك باردة وهذه لها طبيعة حارّة وتلك لها طبيعة باردة فلكية إلى غير
 ذلك من الأمور التي تطلق الجمعية من خارج فإن الجمعية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
 موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجنسية البارزة عنها في الوجود
 بخلاف المقدار فإنه امر بهم لا يوجد في الخارج بل يتوسط فصول ذاتية بل يكون خطا واسطة مثلا
 وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
 (فإذا ثبت احتياجه) أي احتياج الاتصال للذي هو الصورة الجنسية (إلى المادة) في الأجسام
 المنضوية لكونه سالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) في شيء من الأجسام (والأ) أي وإن لم يتبع قيامه
 بنفسه بل بذاته في تلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (في حد ذاته) غير من محل والغنى
 عن المحل لا يحل فيه (اصلا) وبالجملة حقيقة الواحدة (النوعية) لا تتلف وأوزمها) ومقتضاها
 (فتكون) بالنسبة على أنه جواب الثاني (ثابتة بذاته) تارة وبغير أخرى كما تكون جوهر امر وتعرضا
 أخرى) أي كان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاسان امدان لا تكون
 تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة أخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجنسي) أي لا نسلم
 أن الطبيعة الجمعية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا يحل إلى إثباته) فإن ما ذكره ممنو من اختلافها
 بالأمور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فإن الطبيعة الجنسية مطلقا هي منهم

❦ السالكون ❦

كالصورة النوعية والأعراض قوله (بخلق المقدار) أي بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلا
 وإنما لم يقل بالمقدار لكونه أشد مناسبة للجمعية قوله (لا يوجد في الخارج الخ) - فتنسب
 للهم يعني لا يجوز أن يوجد مقدار ثم يمتد منه بقية أنه يكون خطا واسطيا كالصورة الجمعية مع سائر
 الأمور التي يعتبر معها بل لا بد من انضمام امر آخر يكون متصدا معه في الخارج حتى يصير خطا
 أو سطحا ثم يوجد في الخارج ويصعدا الحال في كل طبيعة جنسية إذا لاحظها العقل في نفسها
 لا يصح وجودها في الخارج بل يعتبر معها الفصل بحيث يضم فيه ويتحد معه في الجبل والوجود
 قوله (ومقتضى الطبيعة الجنسية) فإنه يجوز أن يختلف ألوانها يا مور
 لها في ذاتها قوله (فأثبت) فإن قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقبولها
 الانفصال ويكون الاحتياج إلى المادة مقتضى ذاته فلت قول الانفصال واسطة في التصديق
 بالاحتياج وليس بواسطة في اثباته والالكان ثبوت الهيولى للأجسام متأخرا عن قول الانفصال
 فتدبر فإنه دقيق قوله (أي لا نسلم أن الطبيعة الخ) هذا المنع مدفوع لأن القصد من الجمعية
 من حيث هي جمعية أي امتداد جوهرى طبيعة نوعية لكونها موجودة في الخارج من غير اعتبار
 امر آخر متصدا بها بل أنما يمتد من حيث جمعية إلى المادة في المتصمر بل كانت كذلك في الكل في الشبهة
 أما الصورة الجمعية من حيث هي جمعية فهي طبيعة واحدة بسيطة متصلة لا اختلاف فيها ولا تخالف
 مجرد صورة جمعية بغير صور جمعية فحصل داخل في الجمعية وما يلحقها انما يلحقها على أنها شيء
 خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذا أن تكون جمعية محتاجة إلى مادة وجمعية غير محتاجة إلى مادة
 والواقع الخارجة لا يمتد إلى المادة بوجه من الوجود لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجمعية
 ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجمعية من حيث هي جمعية لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفة من
 مادة وصورته انتهى ولا يفتى أنه كما تدفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لاحتياجها فيه إلى إثبات
 عدم الوساطة بين الاحتياج في الشيء الذاتيين فإنه استدلال بأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
 عنه فلا يختلف الاحتياج عنها في جسم من الأجسام سواء كان بينهما واسطة أولا فقد رحن
 التدرج يظهر ذلك الحق الصريح قوله (فإن الطبيعة الجمعية مطلقا الخ) هذا مكابرة فإنه بعد

كالمدار فلا يتصور وجودها الا بالذات وبقول معقولة لها وبما تنوعها بنضم اليها امور خارجة عنها
فما قدّم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة توعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة
تأريفاً يقوم بنفسه اخرى ولاحد ورفي ذلك فقد (لا يكون الشيء محتاجاً لذاته) الى محل (ولا اقتضاه) عنه
(بل يمرض كل منهما له عن دله) فلا يلزم ان يكون الشيء بذاته عن شيء حال فيه ويمكن ان يدفع هذا
بانه لا واسطة بين الحاجة وانفي الدلتين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجاً الى محل اولاً وان لا يمكن
محتاجاً لذاته كان مستغنياً عند حد ذاته فلا يلزم للشيء سوى عدم الحاجة واستغنى في حد ذاته
عن محل يستحيل حلوله فيه (واما التقصير بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلاً طبيعة واحدة
مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس (فقد عرفت جوابه)
حيث نيهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله فحصل بينه وهم متضادان
بحسب الخارج في الجنس والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها
المتنوعة فجاء اختلافها في الاقضاء والواجب بخلاف الطبيعة التوعية فانها حقيقة متحدة لا يتصور
اختلاف لوازمها (ثانياً) اي ثانياً تفريعات الهوى (ان الهوى لا يتخلو عن الصورة) اي ان لا توجد
خالية عن الصورة الجنسية مطلقاً وذلك (ارجوه) الاول الهوى المجردة (بافرض عن الصورة
(اما اليها اشارة فتكون) الهوى حيث (جسم او) امر احال (في جسم لا متنازع الجوهر الفرد) وذلك
لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان القسم في جميع الجهات كانت جسماء صورة
جسمية لانها الجسم في بادى النظر كامر وان لم تنقسم اصلاً كانت جوهر فرداً وان انقسمت في جهة
واحدة وفي جهتين فقط كانت خطأ واسطفاً لجوهر بالانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضياً

❦ سياكوى ❦

في وجود الجبر وما في حكمه ثبت وجود جوهر لا يفصل فيه المجهول لوجوده في الخارج نعم لفهم
الماخوذ منه في العقل اعني الجوهر القابل للابعاد الثلاثة جنس مبهم يحتاج الى انضمام فصل
بنوعه لكن في الصورة الجنسية التي كاللادة لا اني يأنص عليه في الشكاه قوله (يستحيل حلوله
فيه) اي بالنظر الى ذاته فلا يدرك انه في حد ذاته يجوز ان يصل لارض انما التفسير - حاول الامر
الذي يقتضي ذاته الشكاه وما قيل انه اذا كان في حد ذاته مستغنياً فلا بد لاستغنائه من حلة وهي ذاته
اذا فرض انه مستغن في حد ذاته ففيه ان الاستغناء لكونه عديمياً يكتبه عدم حلة الاحتياج قوله
(ان الهوى) اي هوى الاجسام نص عليه في الشكاه وسيبي في كلام الشارح ايضاً قوله
(مطلقاً) اي لا قبل حلول الحسية ولا بعداً فان قيل بعد ما ثبت ان الهوى في نفسها لا واحدة
ولا لكثرة ولا منفصلة ولا متصلة كل ذلك بواسطة الجنسية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة
لا متنازع وجود شيء لا يكون واحداً ولا كثيراً قلت قد عرفت ان التي عنها قبل الصورة الواحدة
الانصالية ولكثرة الانصالية واما واحدة فانها ذاتها فهي ثابتة لها في جميع الاحوال قوله (وذلك
الح) الاظهر الاخصر ان يقال لانها ان كانت متشابهة اليها بالاستقلال كانت جسماء اي
جوهر اذا فهم وان كانت بالتبع كان حالاً في الجسم سواء كانت تقطعة او خطأ واسطفاً او جسماء
تقليماً او غيرها لا متنازع الجوهر الفرد وما في حكمه فلا يكون جوهر فرداً ولا خطأ واسطفاً
ولا امر حلاً في احدها وهذا على تقدير الاغراض عن جوهره فالواجب الاكتفاء على كونها
جسماء واما ما ذكره الشارح ففيه اختلال لانه ان قيد الاشارة الحسية بالاستقلال لا يصح
قوله لا جوهر بل عرضياً وان لم يقيد لم يصح كانت جسماء اي صورة جسمية لجواز ان يكون جسماء
تقليماً قوله (بل عرضياً) الظاهر انه اضرب عن قوله جوهر ياي بل خطأ واسطفاً
عرضياً وفيه ان يجوز ان يكون تقطعة فلا بد من التعرض له الا ان يقال بل امر عرضياً فيتمثل
النقطة ايضاً بل ههنا فان الاضرب عن باطل الى باطل لاسيما والصواب ان قال وما لم ينقسم اصلاً

ف تكون الهوى حيث ذامرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجمعية هذا خلف (والا) اى وان لم يكن اليها اشارة بان لا تكون متحصرة لا اتصالا ولا تبا ولا شك انها قابلة للصورة الجمعية اذا الكلام في هوى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجمعية (عاما) ان تحصل منها (في جميع الاحياز والظاهر اولا) تحصل (في شي منها) او (يحصل (في بعضها) ودون بعض (و) الاقسام (الثلاثة) باطله فالاولان) باطلان (ضرورية) لان الهوى المنفعة الى الجمعية الحائلة فيها جسم وكل جسم لابد له من جزء ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر (والاخير) باطل (لعدم التخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهوى صلى ذلك التغير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجمعية فانها تقتضى جزءا مطلقا لامتناها (فان قيل لعل صورة نوعية) تحمل في الهوى مع حلول الصورة الجمعية فيها فهي (تخصصها) بجزء معين (وايضا تقتضى) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بجزءه) المعين (بالتخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء جزءه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في جزء معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعها كالياكن (نسبتها الى جميع اجزاء جزء الكل واحدة) فالكلام في تخصصه بجزءه) المعين من اجزاء جزء الكل فان الهوى الجمعية مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها اولا تحصل في شي منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهوى صورة اخرى احوالة من الاحوال معين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تصحكون الهوى المجردة هوى عنصر كلى فلا حاجة في التخصص الى غير الصورة النوعية فان نقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامتلاكها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء موضع معين (والجزء من الارض اما ان يخص بجزءه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لتلك الجزء (بذلك الجزء) او مخصصة له (بجزء آخر انتقل) لتلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الجزء) والماصل ان تخصص ذلك الجزء من الارض بجزءه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الجزء او في جزء آخر انتقل ذلك الجزء بمسود حصول صورته الارضية منه الى جزءه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار لانه لا تخصص) بالجزء المعين (الا للصورة) وما بينهما من الاوضاع لكننا نقول ان الجمعية اذا حلت في الهوى تخصصت بجزء معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجمعية فيها باختياره * الوجه (الثانى) انه يلزم له اى المجرد الذى هو الهوى (قبل وقبول) يعنى ان الهوى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال مجرد اوجوديا فعمل واستعداد لقبول الصورة وقد بين ان الشئ الاحدى الذات مجتمع ان ينصف بالقوة والفصل مما فوجى ان تصحكون المادة للثيرة بجمعية مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لو جاز تجرد هوى جسم عن صورته لجاز تجرد هاء بعد انقسامه الى جزئين

❦ سالكو

وانقسمت في جهة اوق جهتين كانت نقطة او سطحا لامتاع الجوهر الفرد وما في حكمه قوله (فيكون الهوى حيث ذامرا حالا الخ) اى صورة جمعية بيه بذلك لانه اللازم من كونها انقسمت في الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهوى والصورة قوله (والظاهر) وهى خصوصيات الاتواع والاصناف والاشخاص قوله (في مكانين) الاظهر في جزئين قوله (لعل صورة الخ) اجيب بان نقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة النوعية قوله (اما في ذلك الجزء) بجزء من الهواء والهواء اخرج عن جزءه الطبعي وحصل في جزءه من الارض فان ذلك الجزء او في اهما والاولية الناشئة من الصورة السابقة

مثلا حيثئذ نقول (مادة الجبروت) ملدة (الكل ان مجردا) معا (فان كانتا واحدة) بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالثاني مع غيره كهلوا معه) وذلك بحال (والا) اي وان لم يكونا واحدة (كالحصل) المركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل (رائدا) على مادة الجزء (فتم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر المتدني في الجهات هو الجسمية (كاسم) فلا تكون الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيها) اي هذين الوجهين من الفساد اما في الثاني فليوازن انصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا توصف ببساطة ولا بزيادة ونقصان اعني تصف بهذه الاوصاف حال افتقارها بالصورة الجسمية (فلا تكرر ههنا) اي ثالثا (فانما يع (ان الصورة) الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلاثة (الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى) كانت اما اشار اليها او غير اشار اليها (فان كانت اشار اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا) في جميع الجهات لتناهي الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ تحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة محيطها به فكل شئ متناه يلزم ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (اما نفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (لذلك الشكل) المعارض لقدر مخصوص لا مشترك الاجسام كلها في الجسمية المقضية له (فينساوي حيثئذ (الكل والجزء) في الشكل والمقدار الخصوصيين وهو بحال (اولا) نفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون الصورة المجردة (قابلة لغيره) اي غير ذلك الشكل من الاشكال المتخالفة (وما هو) اي ليس قبول شكل آخر (الا بالانفصال والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقدا ابتداء) بما هي من ان القابل لها لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير اشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى المتدني في الجهات المتوزم للامتداد العرشي ذهنا خارجا (او يتمتع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز) ولا إشارة (وايضا فتكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امر اعقليا محض) لا تعلق له بحيز اصلا (ففتح

❦ سياتى

والاحوال المعارضة لها او في اجزائه كبره من الماء صار في حيزه الطبيعي ارضا فانقل الى اقرب جزء من حيز ارض قوله (بان لا يزيد الخ) يعني ان المراد الوحدة في المقدار وهي المساواة لان الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم مما تقدم حيث ثبت ان الصورة بذاتها تقتضي حلول المادة وهو الوجه الثاني بعينه الا انه لما كان اصلا لقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلباً برأسه حيثئذ ان في اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل والتساوي ووجوب تناهيها وان الهيولى لا تحتاج الى الصورة المعينة قوله (لكنت الخ) هذا لا يجوز العقل بعد ملاحظة انها امتداد جوهرى فان الامتداد الجوهرى لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد ان يكون مشارا اليه قوله (فان كانت مشارا اليها كان متناهيا) هذه قضية اتفاقية لو لم يكن مشار اليها كانت ايضا متناهية لان الثابت بالبراهين تناهي الابعاد سواء فرض مشار اليها ولا قوله (كان المشار اليه) إشارة الى وجه تذكير الضمير والخبر قوله (متناه) اي في الجهات او في الجهتين لتلازم التقصير بالخط قوله (فكل جسم) بسيط كان او مركبا قوله (لا مشترك الاجسام الخ) والفروض انها مقضية للشكل والمقدار الخصوصيين استقلالاً من غير شرط او رفع مانع قوله (قساوى حيثئذ الكل الخ) اي الجزء الموجود في الخارج قوله (وهو محال) لانه لا يلقى الكل كلا ولا جزء جزأ قوله (قابلة) اي قصر الى ذاتها قوله (المتوزم للامتداد الخ) لا حاجة في هذا الوصف الا ان يقال ان المشار اليه ما هو شاعل الجبروت والشاغل الجبروت بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد وينقص بالفضل والتكافؤ فالامتداد انما هو مشار اليه لكونه ملزوما للامتداد العرشي قوله (ففتح) لانه يلزم مجرد المجرد ولو بالفتح

مقارنته للمادة المتغيرة وأوتبعاً كسائر الجبريات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة
لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل الجسمي وحدهما والسبب آخر فلا حاجة الى التبرهن
لكونه قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا التبريد ما جعل في الخلق دليلاً للاستغناء هكذا الصورة
المفردة ان قبلت الاشارة فهي لاحالة في جهة ومختصة بمادة وان لم قبل فهي غير الصورة التي تشير
اليها حال كونها مادة (لا يقال هذا) الذي ذكرناه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلاً
مخصوصاً على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار
(بأنفسه فذلك اذ شكك مقتضى ذاته) التي هي صورةه النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية
(ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معاً بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة
والثواب والجزء الافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى
(لا تأقول اولاً لان افقن يحرمه الظاهر لكان شكل جزءه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك في مقتضيهما
(لكن مع مانع) يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جعاً (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع
المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الكلية فاقضى لها صورته النوعية الحاملة معها
في تلك المادة مقداراً وشكلاً مخصوصين (فلمنع ان يكون للجزء) من تلك (ذلك الشكل) والمقدار
(والا لم يكن جزءاً) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم
من يوجه الفرض بالاجزاء المفروضة في تلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضطربة مستندة
وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون
المادية فاذا اقتضاء طبيعة لم يكن اقتضاؤها اليه الا في الخارج فلا يلزم وجوده الاجزاء المفروضة فلا يلزم
السؤال وايضا الجزئية مطلقاً مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معاً فلا بد من تأخر الجزء في
الوجود عن الكل في المادية (واما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك
(الا الطبيعية) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضي كلياً جزئية سوى تلك الطبيعة
المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون) مع كل ولا جزء

❦ سياتى

قوله (المختصة وتوابعها) اي يسمية الصورة الجسمية المقدار قوله (في جهة) اي
في جانب وهو المكان من حيث وقوعه في احدي الجهات الست مختصة بمادة لانه حيث قد يكون
جسماً وكل جسم له مادة قوله (فهى غير الصورة الخ) والكلام في تجرد الصورة المادية
قوله (وان كانت الخ) لكن الكلام في لزوم التساوي في المقدار والشكل المخصوصين كما مر
قوله (لانا نقول الخ) حاصله ان الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوصين
في مادة معينة وتلك المادة معينة في الجزء وان كان مقتضى مضطرباً فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما
فرض مقتضية بافرادها من غير مدخلة شيء آخر قوله (ومنهم من وجه الخ) وفي الاشارات
ولزيمه منفرداً بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل
فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية وقصره الامام بما يحاصله انه لو لم امتداد الشكل
المخصوص حال كونه منفرداً عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام في مقادير الامتدادات
وهي هيئات التناهي ضرورة ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني فلو كان مقتضى
لشكل المخصوص نفس الجسمية بوجب من استوائها في طبيعة الامتداد استوائها في مقادير
الامتداد والشكل واما قوله لو كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه فبأنه ان جزء الجسم
البسيط مساو لكل في المادية فلو كان مقتضى الشكل الجسمية لكان الجزء مساوياً لكل في الشكل
فلم يتقدير برد الفطن بالاجزاء الموجودة في تلك كالحارج والتدوير فانها مساوية لكافة الصورة
النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم احتواء الاجزاء في الشكل والمقدار المخصوص وقصره
الحق الطوسي بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية لشكل المخصوص لزم تشابه

مضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد دفع عن الدليل النقص المذكور (ولكن لما منع ان يمنع ان الشكل) وبذلك (اعلم ان يكون بالانفصال والاختصاص كما) ترى (في الشمة) فانها (تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكيفية ساقطية للشكل آخر استدلالية قبل الفصل والوصل كما زعم (ولا يجب) عن هذا المنع (ان ذلك) اي قبول تبدل الاشكال (يقضى) لاجالة (القسم الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء (وتفنى) القسم الوهمية كما مر (الى) القسم (الانفكاكية) ويلزم الحال المذكور لاننا نقول لو كن ذلك) في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو افترقت الصورة المادية لكانت قابلية القسم الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية قبل الفصل والوصل وقد اطلنا وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لاجابة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بانه لا يتأتى حقيقة الكلام) وبهذه الدليل بمقدامه بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر (الثاني) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الوجود (فامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن الفصل فلا حصل فيه) اصلا لكنه احاطة فيه فلا يجوز حيلولة منه وقد صرفت جوابه (الثالث) من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الشكل تفارقه صورة) بل التجربة وبهذا فان كان لا يميز (مع) بين صورة الشكل وصورة الجزء (خالشي) مع غيره كقولنا مع او ان كان) بينهما (ميز وقد مر فت) في مباحث التعيين (انه لا يميز) ولا تمهد (بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية) (الا بالادة) (وصارضا) (فهى) اي الصورة الجسمية (مقارنة بالادة) حين ما فرضت مجردتها هذا خلف وقد صرفت ما فيه من الهين

❦ سياتى ❦

الاجسام اي الصورة الجسمية اي اتحادها في المقدار والشكل و يلزم منه تساوى الشكل المفروض متها لكل لا يعني انه يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه اصولهما بعد الفرض بل يعني امتناع فرضي الكلية والجزئية في الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم رفضهما فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة في الفلك فانها متساوية لكل في الصورة الجزئية المتضمنة للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب عن علي التقديرين ان الفرق بين الصورتين بانه في صورة النقص المادة موجودة فالصورة الوهمية المنقضية وان كانت معدومة في الشكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلي للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة في اقتضاء الشكل عن تشابهها يلزم الحال المذكورة واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر لك ان كان النقص بالاجزاء المفروضة فلكل وارادوا ان الراد الذي ذكرنا الشارح وهو مذکور في المحاكات غير وارد لان الاستدلال ايضا كان يفرض اجزاء المفروضة الجسمية بان فرضها يستلزم رفضها فقدر وما قوله وايضا الجزئية الخ فالجواب جته ان اعتبار التأخر ليس لاجل انه مدخلا في منع مساواة الجزء لكل بل لانه في الواقع كذلك لان الاجزاء المفروضة البسيطة لا تكون الا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق في شرحه قوله (لما منع الخ) هذا انما يرد لو اراد يحدوه اى الشكل آخر الا بالفصل والوصل في نفس الجسم اما لو اراد به وما هو اى تشكّل الجسمية الانفصل بعضها عن البعض فلا ورود له كما لا يخفى فان تعدد الاشكال في الاستناد بالاعتبار فصل بعضه ولولا لكان امتداد واحد قوله (تبدل الخ) بل اصل الشكل اذا احاطة الحد والجود لا يتصور فيما لا امتداد له ويقضى القسم الوهمية فيما له طبيعة نوعية متعددة الافراد كما هيما نحن فيه قوله (كما مر) من ان حكم الاشكال واحدة قوله (وقد صرفت جوابه) من انه يجوز ان لا تكون محتاجة ولا مستبينة قوله (فان كان لا يميز الخ) فيبان الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كلى ولا جزئية

على عدم القادر المختار وانما يميز الاشكال محل المادة وكلاهما ممنوعان (فلا تكرر) رابعها (اى اربع) تفرعات الهوى وتركيب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) فى مباحث الماهية (انه لا بد) فى الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج أحد الجزئين الى الآخر) فقط واحتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحيد فلا بد بين جزئى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهوى ليست علة للصورة والاثر لهما) اى الهوى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكننا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساد فلا نعيده (و) ايضا لو كانت الهوى علة للصورة (لا يجمع فيها) اى فى الهوى (القبول والفعل) بالتسمية الى شئ واحد فانها حينئذ تفاعل للصورة وتفاعلها هو باطل وجوابه انه متى على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) ايضا لا يجوز ان تكون الهوى علة للصورة (لانها) فى حد ذاتها (تقبل صوراً لانها لا تكون علة للمبني) اى لا تكون علة لمبنيه من تلك الصور حتى يكون حصولها فى الهوى اولى من حصول غيرها دفعا لتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المبني فيها عامر آخر (والصورة) اى وليس الصورة ايضا علة (لهوى لانها حالة فيها قصتا) الصورة (فى وجودها بها) و يجه على هذه العبارة الهابطة حيث تكون الهوى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود معلولها (و) ايضا ليست الصورة علة للهوى (لانها) اى الصورة (لا توجد الا مع التامش والتشكل) المامر (والهوى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة للتأخر عنها واما مع التأخر متأخر كان مع التقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهوى فلا تكون علة لها ولا يفتى عليك ان الحكم بتأخر ماع التأخر انما يظهر صحتة فى المبني والتأخر الزماني دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (لزم انتفاؤها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المبني) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفى عند انتفاء الصورة المبني لوجوب انتفاء المعلوم عند انتفاء علته لكن الصورة الحسية تتبدل وتزول وتندورود الانفصال والهوى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المبني ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المبني عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علة القابلة واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تعمد هذا فقول التلازم وامتناع الاشتراك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (حاجة الهوى الى الصورة فى شأنها لان الصورة تسقط عنها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها

❦ سياتى ❦

ولا تعمد فيها ولا يلزم ان يكون الشئ مع غيره كهو لا معه فتدبر قوله (فى الماهية الحقيقية) اى المنصفة بالوحدة الحقيقية اى الوحدة فى الخارج قوله (ليست علة) اى علة قاعلية قوله (متى على ان البسيط الخ) مع ان الهوى ليست بسيطا حقيقيا قوله (ويجه على هذه العبارة الخ) فيه ان ثبتت هنا الاحتياج الى الفاعل والنقي فماتسبب الاحتياج الى القابل قوله (فالاولى الى آخره) لا اولوية لان عدم كونها علة لوجود معلولها احتياجا فى وجودها اليه وتأخرها عنه قوله (ليست الصورة علة) اى فاعلة قوله (انما يظهر الخ) وهما للمبني وان كانت زمانية لكن التأخر ليس زماني ولا يلزم ان يكون ماع الشئ زمانا متأخرا عما كان ذلك الشئ متأخرا عنه فالتقدم الاحتياج بينهما قوله (دل على الاحتياج الخ) فيه ان بين الله الموجبة والمطلوب تلازما مع ان الاحتياج من احدى الجانبين فالصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا تعمد ان كل واحد منهما ليست علة فاعلة للآخرى فحاجة الهوى الخ قوله (فى بقائها) اى فى وجودها المستمر فى اصل الوجود ايضا فحاجة اليها والله القاعلية لها البدأ بمتباين بقيد الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها كما فى الفلكيات او بتوارد الصورة عليها كما فى المنصريات قوله (كالدائم) والبدأ بمتباين

(عدم المادة) لما من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) أى تلك الصور المتواردة عليها (كالعدم زوال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دامة (أخرى) فيكون السقف باقيا على حاله تتماثل تلك الدعام (وحاجة الصورة) إلى الهوى (فى الشفص) والواض اللازمة لتشخصها (أذ قد علمت أن تشخصها) وتعددها (لمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلت ايضا ان تنهاها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خاصها) كما ان الهوى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة توصيه) بحسبها يتنوع الجسم اتواها كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لأنها) أى الاجسام (مختلفة فى الوازم قبول الانقسام) الانشكاى وقبول الاقسام والتشكل التابع لهما (يسهولة) كفى العناصرات الرطبة مثل الماء والهواء (او عنصر) كفى العناصرات اليابسة مثل الحجر والحديد (او عنصره) على عدم قبول ذلك الانقسام والاشكال والتشكل كفى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك الوازم (لجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بأمر مشترك ولا الهوى لأنها فاعلة فلا تكون فاعلة وايضا هوى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لأمور مختلفة ولا للفارق لان نسبتها إلى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد ان يكون ذلك (لأمر محض) أى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الأمر المحض لازما لممكن استنادا هو لازم اليه (فان كان) ذلك الأمر المحض اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من ان يكون جوهر اقد ثبتت فى الاجسام بجوهر مخصصة هي مباد لا تارها ولوازمها المختلفة ولامعنى الصورة التوضيعة الا ذلك (والا) أى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عادل الكلام

﴿ سبيل كوتى ﴾

كالمقم للمعاني وأصله الفاعلية لواحد بالتحض واحدة بالتحض والتعدد أيا هو فى التبروط قوله (وتعددها) الصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفنا وحدة المادة وكتبتها بسبب وحدة الصورة وكذا قوله (وعلت ايضا الخ) الصواب لما عرفت ان تنهاها وتشكلها لاجل المادة وهما متضمنات لكون بيانها لطولة التي فى التقي فان ما على قياسى ان تشخصها لمادة واسم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من خواص مسائل الحكمة ان ثبتت الاحاطة خارج الى شرح الاشارات والمحاكمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عنى الكتاب وضيق الوقت لاوردناه بقدر ما احاط به فكرى الطيل وذهنى الكليلة قوله (كذلك الخ) عدم كون الهوى خاليا عن الصورة التوضيعة لم يبق عليه دليل بل امر استثنائى بناء على انها القابل قوله (بل الى آخره) اضراب عما هو مفهوم مما سبق أى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم قوله (بحسبها يتنوع الخ) أى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم قوله (مختلفة فى الوازم) بحيث لا يخلو شئ من الاجسام احدها مثبت الكلية قوله (ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد الوازم المختلفة كما يدل عليه التعليل قوله (مشتركة) بدليل الكون والفساد قوله (ولا للفارق) فيه بحث مشهور بين هاتين احتمالا آخر وهوان تكون الصورة الجسمية بشرط حلها فى هوى كل ذلك حلة فلا تثبت الكلية قوله (اذ لابد الخ) امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لانه يلزم تقديم العرض وتأخره. وكذلك كونه جزءا محمولا عليه وأما تقومه بالعرض القائم بجزئه فيجوز لبعض المتشككين بان السرر مركب من الخشب والهيئة السريية والحق امتناعه لان المركب من الموقوتين ليس داخل فى شئ من الموقوتين لانه باعتبار جزء موجود لا فى موضوع واعتبار جزء آخر موجود فى موضوع ولا ترجع لاعتبار حكم احد الجزئين دون الآخر فى نفسه وما قيل من ان صدق تعريف الجوهر على السرر بمعنى المجموع فهو لان صدق السرر بمعنى معروض الهيئة السريية كما ان الجسم معنى حل الاعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما وبما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة التوضيعة

فيه) لاحتياجه حيثئذ الى امر آخر يخص يستند هو اليه (ويسلسل قال الامام الرازي) الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه الاوازم من الكيفيات والايقون وغيرها مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً حقوة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انهم) قيل (الاعراض) وما ذكره من لزوم التسلسل واراد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهويولي ولا للفارق لما يميزه فلا بد من امتدادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هويليات الافلاك مخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة سكنت متصفة بصورة اخرى لاجلها استمدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهي (و) حيثئذ (نقول) لهم (لما يمنع تعاقب صور بلا نهاية) اي فلا شيء يمنع تعاقب امراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى ايات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الاماها ماض لها واجاب بعضهم عن ذلك باننا لم يدعيه ان حقيقة التاريخ مختلفة للماء فلا بد من اختلافها في جوهرى مختص (وريستندل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا مضى) ثم ترك يعود بالطبع واراد انهم امر هو مبدأ الكيفية (باق) يرد الماء الى الكيفية الزائدة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سائر في الجسم امر هو مبدأ الكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على اننا ان ذلك (و) نقول (لم يقتضه) اي هو المدعى البرودة ليس عمل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادله (اصل) كبر (فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعصرية (لا) فحققة ولا ناس) يحتاج الى التنبه على ضعف ما نزع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلذكر احكامه ثم شرع في اثبات الجبر الطبيعي الان المصنف جبه من تقاريع الهويولي فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعي)

﴿ سيلكوى ﴾

وان اشكل على القول قوله (فان اختصاص الخ) لوجه لهذا الكلام لان نسبة الصورة النوعية الى الجسم كنسبة الفصول الى الجنس فالصورة النوعية اذا حلت في الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصورة معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج الى التفصيل بخلاف الاعراض فانها عارضة للاجسام بعد تكبرها في الخارج فلا بد من التفصيل قوله (اننا لم يدعيه) دعوى البدئية في محل النزاع غير مسبوكة كيف والتكبرون ذهبوا الى ان الاجسام متماثلة لتقابل الجواهر الفردة لا الاختلاف بالاعراض قوله (بامر جوهرى) بناء على ما مر من امتناع تقويم الجوهر بالعرض وقد عرفت فيه قوله (فلا يجديكم) اشارة الى ان المبطوف عليه محذوف يدلالة المبطوف قوله (جبه) من تقاريع الهويولي (اما على سبيل التعليل او باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعي يتوقف على ثبوت الطبيعة الحادثة في الهويولي فان اصحاب الجزء يقولون تماثل الاجسام فلا طبيعة ولا اقتضاء واختصاص الاجسام بالانوار لارادة الفاعل المختار قوله (كل جسم له حيز طبيعي) هذه المسئلة لا تصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجودا او موهوما اذ لا اختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعي وبعضه غير طبيعي قال الشارح في بحث المكان انه قد استدل ببعضهم على امتناع كون المكان بعدا مجردا باستزاه ان لا يمكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ولا يجيب بان اختصاص الاجسام باحيازها لما بينها من اللامعة والمنافرة وما ذكرناظهر عدم صحة ما في البحر يدعيها اختار ان المكان هو البعد من اكل جسم مكانا طبيعيا واما عند القائلين بالسطة فلا يصدق كلية اذ قيل يتراعى الحيز والمكان اذ للحد للمكان له فضلا عن كونه طبيعيا فقبل بمصوم الحيز عن المكان كما مر في بحث المكان من ان الحيز ماه تمايز الاجسام في الاشارة الجسمية وهو اعم من المكان متناول الوضع الذي به يمتاز

تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورته لوخل) الجسم (وطبعه) أى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكن أنه مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لاقى مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة مما بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضائه حيزا ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه متميّن به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل لوخل) الجسم وطبعه (لكن كالحدود لا يمكنه) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خل الجسم وطبعه (تكون نسبتة الى الاحياز) كلها (سواء حتى يتخصصه) الفاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصصه (و) نقول

❖ سياتى الكون ❖

المحدد من غيره في الاشارة الحسية فهو متخير وليس في المكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعته وان لم يكن شئ من اوضاعه يشبهه بالقياس الى ما تقتضيه امرا طبيعيا وفيه يبحث لان الحيز ينسب الى الجسم بكتابة في ويصح الاستئصال منه على وما يدل ما ذكرنا من ان الجسم لا يجوز ان يكون له حيزان طبيعيان فلا يمكن ادخاله الوضع بهذا المعنى في الحيز والوضوب ما في الشك من ان الحيز اما مكان او وضع ترتيب الاجسام بعضها مع بعض والمعين والمشترك للجزئين ووضع الترتيب بان يشار الى الجسم باله هنا او هناك سواء كان سطحيا او ممتدا حاصل الترتيب واليه يرشد الدليل المذكور عليه قوله (يقتضى طبيعته حصوله فيه) يعنى ان المراد بالحيز الطبيعى ما يقتضى الطبيعة حصوله فيه ولذا لا يجوز ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان وفيه اشارة الى رد ما في شرح التماسد وحكمة المعين من اننا لانفى بالحيز الطبيعى الا ما يكون حاصله للجسم في نفسه مع قطع النظر عما سواه والى دفع ما اورده بعض من ان المكان بمعنى السطح كفى يكون طبيعيا وهو حاصل له بسبب الحوايز وليس حاصله للجسم اذا خل وطبعه لان اللازم في المكان الطبيعى ان يكون الجسم بطبيعته مقتضيا للحصول فيه وان كان الحصول متوقفا على شرط وارتفاع مانع وفي الاشارات ان الجسم اذا خل وطبعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدن وضع معين وشكل معين فاذن في طبعه مبدأ استصحاب ذلك وفي شرحه وانما قال مبدأ استصحاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الوضع المعين والشكل المعين ربما يلزمهما التسريحا ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما اقتضته طبيعته عند زوال القسرة الخ قوله (اى فرض بعد وجوده) اشارة الى ان الحيز من لوازم الوجود لا الماهية فالفاعل متعين من حيث انه موجوده قوله (عن جميع ما يمكن خلوه عنه) وهو ما سوى لازم ماهيته والفاعل من حيث هو موجوده فلا يراد ما قيل ان اراد التحلية من الفاعل ايضا فالجسم حيث لا يكون موجودا فضلا عن اقتضائه الحيز وان اراد التحلية بما سوى الشاغل فليمن ان يكون المخصص هو الفاعل لان المفروض تحليته عنه من حيث هذا الاعتبار ايضا قوله (ضرورة) الضرورة الاولى بالنسبة الى نفس الحكم اعني الملازمة والثانية بالنسبة الى ان الحكم بالضرورة ايضا ضروري فانه قد يكون نظرا بقول الشارح اذ لا يمكن تنبيه على ذلك قوله (ان يحصل في حيز معين) ان اراد في معين من المعينات فيجوز ان يكون المخصص له امتناع كونه لاقى مكان او في كل امكنة وما قيل ان الحصول في المكان المعين امر وجودى فلا يمكن استناذه الى الامتناع الذى هو عدمى قد دفع لانه يجوز ان يكون الاستناد الى الجسمية بشرط هذا الامتناع قوله (ممنوع الخ) قد عرفنا انه دفعه بما عرفت ذلك من ان الحيز اع من المكان قوله (حتى يتخصصه الفاعل المختار) انما قيد المختار للاراد ان نسبة الفاعل الى جميع الاحياز على السوية فلا يتخصص الانحساب الاستعدادات قوله (ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر) لاختلافه انه يكتفى لنا اثبات امكان فرض الخلو وان كان المفروض تحيلا ولا يشك

(لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان) نسبها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس عندهم كروا محيط) واذ اجعلت الارض بأسرها في اى حيز اتفق وجب ان تغيب فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاختلاف الترتيب بلازم جح فأتوهم من ان الارض طالبة للكان الذى هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس ثمة من الامكنة حال ينحصر به دون غيره حتى يتصور ان جساما طالبا بطبعه دون ماعداه (واذ رتبنا مدر) الى فوق (فاما) ثمود (المدر) (الى سر كرا الارض) لالان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء ماثل الى كله) الذى يجذبه بقوة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقى في وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رقت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتمزقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتفقا قال ولان لكل جزء يطلب جميع اجزاء طلبا واحدا ومن المصل ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قريبا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء ثابته هذا فنم من ذلك استدانة الارض وكرتها وان يكون كل جزء منها طالبا للركن هكذا قل منه في المباحث المشرفية (وبالجملة فلا يجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما لكل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (ويكون التخصص) لذلك الجسم بميز معين (امر من خارج) كما ان تخصص جزء الارض بميز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجره عن جميع الامور الحاصلة عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لالتص بأكده فليبق موجودا منفردا مقتضا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يتخلو عن قاسم (فربما) على ان لكل جسم مكانا طبيعيا (الاول لا يكون جسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر بهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا) لانه هارب عنه طلب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما (فالآخر ليس طبيعيا) لانه ليس طالبا له حيث ما خلى

❦ مباحث الكون ❦

في امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجودا طاريا عن جميع ما لا يدخل في تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلا بد ان يحصل في حيز معين لما عرفت ولا شك ان الحصول في ذلك الحيز من الامور الممكنة فلا يخفى من هذه وليست الاشياء الثابتة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهي اما ذاتها مفقود ماهية او لازمة ذاتها والفاعل من حيث انه مختص بالحيز ايضا مفروض خلو عنه وان كان مفروضا معه من حيث انه موجود خلاصته ما في الشبهة يمكن توهم الجنس خاليا عن جميع ما لا يكون مقوما لماهية ووجوده ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين فلا بد من استثناءه الى امر لا يمكن خلو عنه قوله (لو فرضت الاحياز الخ) هذا اعلى صرحى رأى القائلين بالبلد وما عند اصحاب السطح فلا يمكن ذلك ادعته عدم الاحساس بتعدد الاحياز قوله (الذى يجذبه) اشارة الى ان البود معال يعمل الحيز ولذا كان للمدر الكثرة اسرع من الصغير ويجذبه الكل ولذا كانت حركته سرية عند القرب من الارض قوله (وبالجملة الخ) لفظ الجملة ليس في موقعه لانه مشع للضرورة المذكورة يستند آخر وهو ان يكون حال كل جسم كحال جزء الارض قوله (وان لم يطلب الخ) في شرح التعبير عدم الطالبا يمكن بسبب انه وجد مكانا طبيعيا لا يتقدم في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب للكان انما يكون اذ لم يكن موجودا المكان هو مطلوبه وليس بشئ لان المكان الطبيعى على ما مر لو خلى الجسم وطبعه اقتضاه والاقتضاء ليس مشروطا بشئ انما المشروط بعدم وجدان الحركة اليه

وطبعم (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنها) بالتسليم حتى وطبعم (فاما ان يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى في جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما) فليس شيئا منها طبيعيا او يتوجه (الى احدهما) فقط (فالاخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالتكلم الطبيعي واحد (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب) اى مكانه الطبيعي (مكان البسيط القالب فيه) فانه يهجر ماعداه ويجهده الى حيزه فيكون لكل اذا خلى وطبعم طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البساط) كلها (فيه فالتكلم) الطبيعي له (هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج) المركب المتساوى البساط (عنه) اى عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن ايضا اخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان في) الجسم و (المقدار قد يختلفان في القوة) فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والتاخر بما كان اقتضاء الارضية للبل السافل اقوى من اقتضاء التارية للبل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة (فالمعبر) من التساوى في بساط المركب (هو التساوى في القوة) دون الجسم والمقدار وقد فصل ههنا وقال المركب ان تركب من بسطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هتلك ما يحفظ الامتزاج فالتركب ينعذب بالطبع الى مكان القالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مائنا للآخر في حركته او لا فان لم يمتلما افتراقا ولم يجتمعا الا بقسور وان مائنا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعدل كل منهما عن حيزه مساويا بعد الآخر او لا فلي الاول يتقاومان فبعض المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الشاى فيجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشد عند القرب من احيازها وتقر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز القالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاوية كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز النضر الوسط كاله وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في البس الى اسفل فهما يظلمان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافق حيز القالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر من افعالها فانه يجوز ان يفصل للمركب صورة نوعية تعينه له مكان البسيط المطلوب والله اعلم * الفصل الثاني من فصلي الرصد الاول (في اقسام) اى اقسام الجسم الطبيعي الذى تبين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكم

❖ سالكون ❖

قوله (اذا كان الجسم الخ) والخروج عنها غير اختصاص بجهة دون جهة يمكن والالتكان احدهما لازما فلا يكون الثاني طبيعيا فيكون الخروج لاعلى سنها ايضا ممكنا والعلية ممكنة وليس بين الخروج والعلية تنافي حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج والعلية بانهم احدا الامور الثلاثة المذكورة هذا غاية الضرر ورد عليه ان الخروج لاعلى سنها لاستلزامه امتناع التوجه الى الحيزين منافي للعلية المستلزمة للتوجه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين التباينين عند المكان الطبيعي قوله (ومكان المركب الخ) قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البساط لان التركيب لا يقتضي بادة وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على امكنة البساط فاذا امكنة المركبات هي امكنة البساط بينهما على التنصبل المذكور قوله (والبسيطان الخ) صلت على قوه وان تساوت البساط وليس داخلا تحت النظر قوله (وقد فصل الخ) فتقول من المباحث المشرقة قوله (وكان هتال الخ) وان لم يكن المزاج قويا يطل التركيب فان كل جزئه مكان خصمه قوله (وان تساويا) اى اى القوة قوله (افتراقا لم يجتمعا الخ) اى لا يحصل

كل قسم منها) أي من تلك الأقسام (وفيه) أي في هذا الفصل الثاني (مقدمة وأقسام) خمسة •
 في المقدمة الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب) ويظهر لك وجه الانقسام فيهما من بيان مفهوميهما
 (و) الجسم (البسيط له ريمان) مشهوران • (الاول ما جزؤه) أي كل جزء منه (مساو لكه
 في الاسم والحد) كالأجزاء الثلاثة للامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم غير مركب من الهوى
 والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا يبادء واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزء
 المادى وحده او الصورى وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لابد حيث ذكرنا ان يشيد الجزء بكونه جميعا
 أي مقدارا بالوال ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء التقديرى
 والاورد الهوى والصورة) فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويه فيما ذكر فلا ينطبق هذا
 الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا لم يلائم التقديرى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
 اولاً • (الثاني) من رسمى الجسم البسيط (ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطابع وكل منهما) أي من
 هذين الرسمين (فقد اعتبر بحسب الحقيقة والحس فهذه اربعة اعتبارات) في رسم البسيط • اول ما
 جزؤه التقديرى بحسب الحقيقة مساو لكه في الاسم والحد فيخرج فيه العناصر الاربعة لان كل
 جزء مقدارى يقرب فيها يساوى كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزائه المقدارىة المفروضة
 فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعلم والعلم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي
 العناصر ولا تشاركها في اسمائها • الثاني ما يكون جزؤه التقديرى بحسب الحس
 مساوياه فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها
 في الاسم والحد دون الفلك • الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطابع فيقبل
 العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان • الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة
 الطابع فيقبل الكل فهو اعم الاعتبارات واوّلها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه
 وتخصيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطابع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
 او يتركب منها لكنّها غير محسوسة وصلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط صكوته
 موضوعا بصفة مخصوصة كالأجزاء والارض والهواء والنفار فيشاركه اجزائه في اسمه وحده واما ان يكون
 مشروطا بغيره فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وصلى الثاني ايضا
 اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كالعلم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشربان
 والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة • فالاعتبار الرابع يتم هذه الاربع بامرها
 والاول يتناول واحدا منها ولا ينفق عليك حال الآخرين والى ما فصلنا لك اشار بجملة بقوله
 (فاعتبر ذلك) أي الذي ذكرته من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة والحس
 (في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كالعلم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق)
 بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون
 جزؤه التقديرى بحسب الحقيقة مساوياه في الاسم والحد فيخرج عنه من البساطة المذكورة العناصر
 دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء التقديرى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء

❖ سياتى كفى ❖

التركيب الاقسام يفسر سجا على الاجتماع فتد الاجتماع له مكان قسرى واذا دخل وطبغ لا يبق
 المركب قوله (ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف تعرضها وترك دليل الانقسام
 قوله (أي كل جزء منه) الذى بعض اجزائه مساو لكه دون البعض داخل في المركب قوله
 (قال الامام الخ) لم يظهر لك فانه نقل كلام الامام قوله (واوّلها اخصها) لاختصاصه بالعناصر
 قوله (وبين الثاني والثالث عموم الخ) لصدهما على العناصر وصلى الثاني على الاعضاء المتشابهة
 دون الثالث وصلى الثالث بدون الثاني في الفلك قوله (كالشربان) وهى العرق الثابت من القلب

ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه الخاصر
والملك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا
ففي رسم التركيب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعلمها ورابعها اخسها على عكس ما تقدم وبين
الباقين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع مالا تركب حقيقة
في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالركب ما يقابل ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما
للاجسام البسيطة والركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي البسيط ماذا يقال
(ولكل جسم) بسيطا كان او مركبا (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تناهيه) لمسير دعليك من استماله
لاتناهي الابعاد (فلو خلى الجسم) اي جسم كان (وطبيعته) بان يفرض بحد وجوده خاليا عن جميع
ما يمكن خلوه منه من التأثيرات الخارجية (بسيطه حد) اي طرف واحد فيكون كرة (او حدود)
اكثر من واحد فيكون مضلعا وصلى التشديد بان كان ذلك الشكل طبيعيا له لامتداد الى طبيعته
من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها
بحسب اختلاف اجزائها في طبيعتها ومقاديرها وبحسب صورها التوفيق فلذلك لم تعرض لها
(و) قال (الشكل الطبيعي البسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لانه) اي الجسم البسيط بالحق
المراد في هذا المقام (كرة) اي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة) التي البسيط
(الافلاواحدة) اي غير مختلفا بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية واسطعا او نقطة وهي امور متغايرة الحقائق فلان
التحكم لان القابل والفاعل في الكل متعددان (وشكلك) فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي البسيط هو الكرة
(بوجوه) اربعة (هـ) (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (ولست كرية) لماعلمنا وفيها من الجبال واللال
والافوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها)
الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي (اي تلك الخشونات على الارض) كجوارسة
على كرة كبيرة (اذ قد يتناول الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض
كنسبة خنسي سبع عرض شيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم
جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشجرة الى الذراع فترى بها
(فلا تغربها) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية يحصل لها لا يفتي) اي لا يفتد
قولهم المذكور انقطاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور
وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادرة في حال الكرية فاذن حقيقة الكرية
منتفية عنها قطعاً بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقتها ان اسباب خارجة عنها
كالباح والامطار والسيول فان لم يها جزء من الارض ثم ان اليوسه التي فيها حافظه لما حصل لها

❖ سياتي ❖

المحرك بحركته والوريد العرق الثابت من الكبد الغير المتحرك قوله (اي جسم كان) مركبا
او بسيطا قوله (بان يفرض بحد وجوده الخ) اذا الشكل من لوازم الوجود وترى بالاسند لال على ما
تقدم في البحر الطبيعي وما اورده عليه من ان الشكل لازم للجسم بواسطة تناهيه من لوازم الماهية
اذا لجسم الغير المتناهي لاشك في جميعه قد فوج بان الشكل من لوازم الوجود وما ذكر انما يدل
على انه ليس لوازم الماهية ولا شك ان وجود الجسم في الخارج يستلزم تناهيه المستلزم للشكل
قوله (فيكون كرة) اي شكله كرة وكذا في قوله فيكون مضلعا قوله (والقوة الواحدة
الخ) اي القوة الواحدة من حيث انها واحدة لا تفعل في الواحدة من حيث انها واحد الافلا واحدا
وهذه المقدمة يذهب به قوله (الاول) هذا التفضيل اجمالا يختلف الحكم عن الدليل في الارض
وصكنا الثالث والثاني والرابع كنهن بقوله ان الفاصل الواحد لا ينفصل في مادة واحدة الاخلا

من الاشكال فلاجزم بى شكل الارض على ذلك الاثلام المتضى لتلك الحشونات فيكون خروجها
عن شكلها الطبيعى تلك الاسباب وذلك لا يندفع في اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعى
فان قيل كون البيوضة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى
بعضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولا يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً واجب
بان الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت أيضاً كيفية حافظة للشكل مطلقاً فهذا الاقتضاء
لا يتخالف الاقتضاء الاول بل يؤكد له لو خلت وطبيعتها لكن لما زال القاسر الشكل ولمزل الكيفية
صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومأمنة بالارض من السقوط الى الشكل الطبيعى ولا استقالة
في ذلك * الوجه (الثاني) الافلاك المكوكة فيها نثر) اى حفر ترتكب الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها
مساوية لقادير الكواكب المختلفة الاقدار المائتة تلك النثر (والموضع) اى مختلفة بالموضع ايضا لان
تلك النثر موجودة في موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف قبل الطبيعة الواحدة
في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة
واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة توعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به
صورة اخرى افترت عنها كرية اخرى تخص بها هي كوكب او نيزك او خارج من كز فانه من ذلك
ان يبقى في الفلك الاول نثراً وتتم تصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون
الا لاختلاف المواد ولا لاختلاف استمدادات مادة واحدة ولا بتصور ذلك في الفلك لانا نقول له
ان يمنع المحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب
تعود الى القواصل كما جاز استناده الى امور تعود الى القواصل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين
توصيتين في الكوكب والتدوير والمخرج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيهما
تركيب قوى وطباع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادئ افعال
مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول منع استحالته
فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى توعية سارية في جميع اجزائه

﴿ مباحث الكون ﴾

واحدا والانسب ان يجعل الثالث ثانيا والثاني ثالثا قوله (اجيب الخ) خلاصته ان ما نعتبه
البيوضة عن الشكل الطبيعى فعل عرضي لا ذاتي حتى ياتي اقتضاء الطبيعة لها قوله (الافلاك
المكوكة فيها الخ) هذا على مذهب قوم ائمتنا الكواكب نفوسا بحركة ارباعها وحركات وضعية
على انفسها كما ائتمنا لافلاكها واما على مذهب قوم ائمتنا لكل فلك من الافلاك نفسا بحركة
وان الكواكب اجزاء منصبة بالافلاك غير متحركة ممتازة عنها بالاشارة والشكل فهي كالبيض
خشب مختلفة بالوانها فلا تفر ولا اختلاف في الموضع ولا ارتكاز الا بالوهم قوله (وقد اجاب
بعضهم الخ) قد عرفت ان لسؤال المذكور منع المقدمة الدليل ولا يمكن جده معارضة في المقدمة
بعد اقامة الدليل على خلافها فانه بان صورة لا يوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهي مستلزمة
وليس نقضاً للمقدمة المذكورة اذ لم يذكر عليهم ما دليل حتى يختص بخلاف الحكم عنه فالجواب لا يكون
الا ببيان المقدمة المنوعة فتعريفه ان المقدمة المذكورة بديهية متداخلة والصورة التي هي مستند
التعريف منشأ الاشتباه في تلك المقدمة ليست بما نحن فيه لان الاتصال هنا متعدد قوله (الى اسباب
تعود الخ) وتلك القواصل لا يجوز ان تكون متمسكة لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة التوعية
فيها والقول نسبته الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيرا من القواعد التي يتوكل على
هذه المقدمة كالاقتضى على المنع قوله (وهو محال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة التوعية
قوله (فلا يلزم الاخره) لانهما يلزم اذا كان الفاعل واحدا لم لا يجوز ان يكون متعددا كما في تلك
للكوكب قوله (يمنع استحالته الخ) فيه انه فرقي بين الصورتين ظن صورة كل واحد من العناصر

وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بأن متى تركب القوى ان يكون
جزء من الجسم قوة وجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بعضه والثالث بان كل صورة تفرض
في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكالا مستديرا • الوجه (الثالث الفاعل)
صندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصخر وصفاتها من
اللاسعة والخشونة هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى
انها تقدم موادها شكل الكرنيل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اي فعل
تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان والنبات واختلاف آثار القوة
البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لاني مادة بسيطة • الوجه (الرابع الافلاك الخارجة
المرآكز كل من متممها يختلف جانيه بالرفقة والنجاسة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتمم
افعالا مختلفة في النسخ فبحسب ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالنقل
الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابهها غير مختلف بالتوحيث كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف
اصلا واختلاف النسخ وانتر ايضا لوجوب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا • **فرع**
على القول بان الشكل الطبيعي البسيط هو الكرة (علانية كل ما كان اقرب الى المركز) اي من مركز العالم
الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قمر يترشلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كراس
جبيل (وذلك لان ظاهر سطحه) اي سطح الماء اذا خلى وطبعه في اي موضع فرض (قطعة من دائرة)
بل من سطح كرة (مركبها من مركز العالم) لانه بسيط سبيل تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر
عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كروي وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رأس
الاتمام شتا واحدا بمر بطرفه دائرتان مركبتان من قوسين متساويين في القوس الواقعة
على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحديدا وقمرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما
يشهده التخييل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلال يلامس الماء اذا كان
الاناء اقرب ويصل عنه اذا كان ابعد فير يد الاول على الثاني بذلك التقدر من الماء احسن مما يعلمنا بين
قطعتين من مطسعين كرين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه بمنة وبسرة
والى ما غصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقصير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد)
هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اي الذي لا تركيب حقيقته من اجسام مختلفة الطبيائع
كاليهناك عليه (ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصري
العناصر الاربع) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذا
خمس اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب • القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد • ستة

• سياتكون •

في الجبر والصورة الاخرى حلت في المجموع فلا اتحاد في المحل بخلاف ما نحن فيه فانه قد اجتمع
صورة الفلك وصورة الكوكب في محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الخلفي
الكوكب جزء الصورة التوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يانم اجتماع المضادين قوله
(حتى اذا كان له الخ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة متفارقة لجزء آخر فهذا لا يتأتى
في شيء من المركبات المتصرفة ليوافق الاجزاء الارضية خلا في القوة وان اراد يكون فيه جزآن
متشابهان في القوة يرد الاشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتبهة على القوى المتفارقة
فالجواب ان المراد بتركب القوى والطباع ان يكون حصول المركب بتركب الاجسام الحاملة للقوى لا بتركيب
بعضها ببعض (قوله (واختلاف النسخ الخ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج
المركز في النسخ المثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا وهو الشكل الكروي

❖ الأول في المنكهار (وعزا ان الافلاك) الكلية (الثانية بالمرصد تسمى) هذه السعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هى مع مافى منها من الافلاك الجزئية هذا السعة تسمى من الافلاك كاستل عليك كلية وستة تدور وبمحاور خارجة المراكز ولقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالمجوزهر اما ان تسمى الكلية فهي (فلك الافلاك) يسمى به لاشتماله على جميع عناصره من الافلاك (وهوسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غنى بمكوك) على رايهم (و) المسمى (بالقرص المجيد لسان الشرح) ويحتة فلك الثوابت (وهو الكرمسى) ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو النجاء الدنيا) لانه اقرب اليها من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) فى الجهة او السرعة والبطء او قهضا معا) قاله لا بد لها) اى تلك الحركات (من محال متدولة) اذ يستحيل ان يفرعك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من مفرك على حدة (ودل على تزيها الحجب فاهو اسفل مجيب ماهو اعلى) اى يصير سائر اهلنا اذا قوم على محاذهم (وهو) اى الحجب (على ذكر تان الزئبق) فانهم وجدوا

﴿ سبیل کوئی ﴾

قوله (ان الافلاك الكلية) اي الافلاك التي هوكل لاشتغالها على الافلاك اشتغال الكل على العمل وكذا الجزئية ما يكون جزء افلاك آخر فالسيف في كلا الموضوعين نسبة العلم الى العلم وفي التذكرة التباين اهل العارسة الافلاك على يد نظيرهم اثنين من المجر كتيبات الاوليين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها افلاك النكالي للكواكب وكثرة الكوكب تختصه جميع حركاته ضمن فلك ان الملاقى الكلية حصل في تلك الاعظم وفلك الثوابت بطريق التقلب لاشتغالها كما يراها في ضبط الحركة وعدم حصولها في تلك آخر **قوله** (قسمه الى) هذا موافق لما في شرح الاشارات من ان الفلكين يتحركوا لكل كوكب مثل فلك البروج كغير كرها من كره العالم بحسب محله مفر ما فوقه ومفره من تحته بحسب ما غنم وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر اجزائه فلكه الا انهم قاله مثله المعنى بفلك جوهزه يحيط بفلك آخره يسمى بالدليل هو الذي يشتمل على سائر الافلاك وفلكا آخر خارج المركز من كره من فصل المثل والمائل وفلكا آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس فانها لا يكون فيها احد الفلكين اذ هي خارج المركز والتدوير وزادوا في العطار فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز فيكون جميع افلاك الكواكب التسعة من هذا التدوير اثنين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موازنة المركز وحماية خارجه المركز وستة افلاك تدوير انتهى ضمن فلكه ان افلاك الكلي القرو هذا المائل لاشتغاله على الافلاك التي تنضبط بهما كنهه وان فلك الجوز ليس بفلك كلي لعدم اشتغاله على فلك آخر بل فلك برأسه يحيط بالمائل كسائر الافلاك لا تحتملها اتقوا ولا يحدل الحركة الجهرية من حيثئذ اندفع ما الورده شاحح الجهرية من ان قوهه ويشتمل تلك ابي الافلاك الكلية على آخر تدوير خارجة المركز والمجموع اربعة وعشرين وفيه نظراما اولافلاك صريح في ان الافلاك الجزئية انما تكون تدوير خارجة المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية قمر جوهزه ومائل وهما فلكان موافقان للمركز وما ثانيا فلان جدد الافلاك على ما هو المشهور يرقى الى خمسة وعشرين من اهل النك من البصرة مع القمرية اورد احد القادسيو ستة ولكل من السباين فلكا خارج المركز يسمى صطاره فلكه فلكين خارجي فلكا فلكا الخارجة المركز غناية والقمر فلكان آخران موافقان للمركز على ما هم فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة وستين وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرقى الى خمسة وعشرين ووجه الاندفاع ان ظهورك ان المائل المعبود في الافلاك الكلية ففهم مع التمسك وتعاون ليس فيها يشتمل عليه الافلاك الكلية الاتدوير خارجة المركز **قوله** (في الجهة الخ) اي الاختلاف في احد الاتحاد الثلاثة بل على وجودها لكن الوجود وهو الاختلاف فيها غير الاول بل بقياس الياف في الحركات والاختلاف في الجهة فقط فمفهم **قوله** (وبدوا الخ)

الشمس يجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على قدم طرقتة ان تحت الجميع ووجدوا اصطاردا
يكسف الزهرة والزهرة المريج والريح المشتري والمشتري زحل وزحل يحس الثوابت واما الشمس
فانها لا تنكسف الا بالشمس ولا تصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستر يشعها اذا قرب منها
لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق الشمس وفي الاشتباه في انها فوق الزهرة
وخطاردا وتحتها الا لسبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقها تحت الشعاع عند
القران ولا من اختلاف المنظر لانها لا يبعد ان عن الشمس كثير بعد فلان ينظرها ضد كونها على
نصف النهار ليم ذات الشبهين المتصورة في سطح نصف النهار ان لها اختلاف منظر اولا فذلك
عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة
اثنى بين العلوية وبين السفليتين والشمس وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض التأخرين كان
سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشمسة على
صفتها ومنهم من ادعى انه رآها وخطاردا كشمسين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان تلك الزهرة
دون تلك خطاردا (فوق تلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا) زعم انه رأى الزهرة في وجه
الشمس كالشمسة) فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقابل
كالقوى وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيما زان تكون احدهما هذه النقطة والاخرى
خطاردا (فهذه الشامة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من تلك الافلاك وتلك
الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسبعدها عليك
هذا ان شبه الله تعالى ومياه) اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لا تفرق)
اصلا (والاجاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسباح في الماء
وان ساء ذلك) اى امتناع الانحراف (فلا يجوز ان تكون الكواكب على نقاط اى اجسام شبيهة
بخلق يكون تحتها مساويا لقطار الكواكب المركوزة فيها (تفرك) تلك النقاط (اما نفسها او
باعتقاد الكواكب عليها) وتكون تلك النقاط بأسرها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة
(وليس ذلك) اى اثبات النقاط والحركة عليها (ابن سينا) اثبات (خارج) المركز (ومعتمد)
المختلفين النقط والوضع (ثم) ان سلطنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز ان يكون لكل من حيث هو
كل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اى حركة الكل (الحركة اليومية) لشاملة لجميع الكواكب
(فيقضى) هذا الذي ذكرته (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع
الافلاك الجانية وتفرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتفرك حركة
اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى ذلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة
حيث ان التامس ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية

❦ سياتى لكوفى ❦

الكاسف انما يعرف من التكتف متى خالف لون احدهما لون الآخر فانيهما ظهر لونه عند
الكسف يعرف انه كاسف والاخر منكسف قوله (اختلاف المنظر الخ) وقوس من دائرة
الارتفاع بين موقعي خطين مارين بمركز الكواكب متجهين الى فلك البروج بخرج احدهما من مركز
لنظام الثاني من موضع البصار قوله (ذات الشبهين) ان رصدته مركبة من ثلاثة مساطر
قوله (متوسطة الخ) قال بطليموس في البسطى ونحن ترى ترتيب من تضام عهده اقرب الى
الاتجاه لانه اشبه بالامر الطبيعي لتوسط الشمس بين ما لا يبعد عنها الايسر قوله (بان يتعلق)
لا حاجة الى اثبات نفس متعلقة بالمجموع وان ذهب اليه المحقق الطوسي بان تكون الثوابت مركوزة
في عجب مثل زحل كما هي مركوزة فيه على تقدير الاكتشاف بالسمه قوله (لجواز فرض الثوابت
الخ) قد نبههم انه على ذلك التقدير لا ينقل الثوابت ولا ادرج من ارجح لان دوائر الارض التابعة

سبعة فقط لا تسعة كما زعموا (و) لئلا تقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على ذلك) فيضاعف عدد الافلاك على ما ذكره واضعنا مضاعفة (و) قولهم (بقائه نسبها) اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمصادفة يدل على انها مرتبة في كرة واحدة (لا يصح لتلو بل لجواز اتفادها) اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) بسرعة وبطء وجهة فلا يتغير تلك الحركات نسبها واضعها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اي بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكسف) اي كسف السيارات الثوابت على ما ذكره غير مدلى و (ان لم يقيما) من الثوابت (في مداراتها) اي محاذ بالمدارات السيارات حتى تصور كونها كاسفلها حاجبة لثان رؤيتها فيكون السيارات تحتها (كفيك السيل الى الجزم في غيرها) اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا تصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف النظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليس مرصودة لصرفها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر او لا في المقصد الثاني في العدد اي في ثبات جسم محددا للجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه (قالوا) الى الحكمة (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد التحرك) الابني (الحصول فيه) اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان الغلاء يشعرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهي موجودة لا متاع ان يكون عدم المحض كذلك) اي تعلق الاشارة الحسية ومقصد التحرك بالوصول اليه او القرب منه (لا بد من الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السوداء لعدم) فقد تجاوز

❖ مسائل كوني ❖

المنطقة من سوسمة على تخدب مثل زحل والوهم مشدفع بان منطقة حركة الكل مقابلة لمنطقة مثل زحل التي هي منطقة البروج بينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ الضمعة احد النقطتين لم يلزم محذور والمناطم يكون متحركا كالحر كذا السريعة ورد الحركة الطبيعية قوله (وحكاية الكسف الخ) فانه اذ كسفت القمر الشمس قد مر ما يكون مثل قطر الزهرة او قطر عطارد لا يظهر كسوفها للاصغار مع ان الكسوف في غاية الانحطاط فكيف والكسوف نيزا لثوابت تضيق في انوار السيارات قوله (في المحدد) من المحدد بمعنى التغيير اي عبر الجهات قوله (ويعين وضعها) اي ما يتعين به قبولها للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان اريد بمحدد الجهات فاعلمها فلا نسلم كونه ذا وضع وان اريد به قابليها فمحدد الطول والسفل ليس واحدا ضرورة ان المركز قائم بالارض قوله (منتهى الاشارة) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجودها تين الجهتين ففسرنا بتفسير من سنى الاول على ان الملو محدد بالفلك الاعظم ومن سنى الثاني على انه مقرر فلان القمر على ما هم قوله (التحرك الابني) قيد اتفاقي يسان للواقع لا احترازي قوله (اي بالقرب منه والحصول عنده) اذ معنى الحصول الحصول فيه عند قدر ما يوصلوا اذ لا يمكن الحصول في الجهة قوله (تحرك كذا في جهة كذا) اي تحرك في جهة يتبادر اليها كذا في المقاصد قوله (فقد تعلق الخ) نشر على ترتيب الالفاظ قوله (فهي موجودة) نتيجة القياسين المستفاد من ما سبق على هيئة الاول اي الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو منتهى الاشارة موجود والجهة مقصدا للحركة وكل ما هو مقصدا للتحرك موجود الماد في الخارج اما في نفسها او في غيرها ومعنى وجودها كون القمر في الخارج بحيث تتزح تلك الجهة منه فلا يرد ان جهة السفلى اعني المركز ليست موجودة في الخارج قوله (العدم المحض) اي ما ليس له وجود في نفسه ولا في شيء يتزح منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم قوله (لا يقال الخ) ونسأ هذا الاعتراض توهم المعترض ان قيد بالحصول فيه اتفاق ومناط الاستدلال هو كونه مقصدا للتحرك ولو ترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب زيادة قيد بالحصول ظاهرا ولو جعل لحصولها بيان قائدة قيد بالحصول فيه لكان اظهر ويجب ان يكون موجودا حال الحركة وما قيل ان المكان

ان يكون المردوم مقصداً المحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصداً للحركة
 وايضاً الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون متبهاً لها موجوداً (لأننا نقول) في الجواب عن الاول
 ان السواد المردوم مقصد المحرك ولكن (للاحصل فيه) او القرب منه (بل بتخصيصه) بهذه الحركة
 والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يرد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يرد) بالحركة
 (تخصيصه) اى تحكم بأنه يجب ان يكون الاول موجوداً حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب
 من المردوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوماً لاستحالة تحصيل الحاصل في الجواب عن الثاني
 ان الاشارة الحسية وان كانت امتداداً موهوماً لكنها نفع بالضرورة ان مشهية هذا الاله داد مشار
 اليه وموجود في الخارج (ولاشك) في (انها) اى الجهة (شيء ذو وضع) اى مادي لا مجرد (ذن للمقارن)
 المجرد عن المادة (بمعنى الاشارة) الحسية (اليه و) يتمتع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم
 في المقارن والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا في (انها) اى الجهة (لانتقاس) في مأخذ
 الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيهما)
 لاهى تمامها (فاننا اذا فرضنا الاشارة والحركة ابعث) اى وصلت (الى جزئيهما الاقرب فان انتهت)
 هناك الاشارة والحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون
 ما وراءه) اى لا مدخله في تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الاشارة والحركة الى تلك الجهة
 (فالجهة ما وراءه) اى لا مدخله في تلك الجهة (فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءاً
 من الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة والحركة الباقية في الجهة لا اليها يجب بل هذا نافي ما هي الجهة
 لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لجهة واحدة محال واذا ثبت ان الجهة
 موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير متغيرة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى)
 اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلاً كانت
 تقطعان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطاً او في امتدادين كانت سطوحاً (والا) اى وان لم تكن
 نهايات واطراف بل كانت اجساماً (لكنك) الجهة امرأ (مضمر) بالاستقلال فكان متقسماً
 في الامتدادات كلها لما من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من
 استحالة انقسامها في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وليفضا فلو لم تكن) الجهة (حدوداً)

❖ سياتى كفى ❖

مقصد المحرك بالحصول فيه مع انه ليس موجوداً حال الحركة عند القائمين بالسطح قد فوج بان مقصد
 المحرك الحصول في جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام للحصول في المكان
 وان كان لازماً كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والعقد قوله
 ان انتهى الخ (خلاصته ان ليس المراد بالنتهى طرف الامتداد حتى لا يمكن وجوده بل ما يتهنى
 اليه امتداد الاشارة وبقع عليه ولا شك في لزوم كونه موجوداً اما في نفسه اوفى محه بحيث
 ينزع منه قوله (اى مادي) يعنى ليس المراد بذى وضع معناه الحقيقى لانه ثبت فيما تقدم
 بل لازمه وهو كونه مادياً قوله (فان قيل الخ) يعنى ان القسمة غير حاصره لانه يجوز ان يكون
 الحركة الخ قوله (اجيب الخ) ابطال القسم الثالث لكن بعد ابطاله ثبت عدم انقسام الجهة
 من غير حاجة الى التزديد السابق فكان جواباً بتغيير الدليل لايابات المقدمة المتوقعة قوله (فهى)
 نهايات واطراف) فهى بالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وبالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية
 قوله (بل كانت اجساماً) الصواب بل قائمة بذواتها لتلازم استدارك قوله لكانت مضمر
 بالاستقلال وقوله لما من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما في حكمه فقدر قوله (وايضاً)
 فلو لم تكن (القاء زائفة والاطهر الاخصر ان يقرر هكذا فلو لم تكن الجهة حدوداً واطرافاً قائمة
 بالجسم لكانت اجزاء منه اذ لا يجوز ان يكون جسماً لما من امتناع انقسامه في مأخذ الحركة فاما

مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية (فاما الخلاء) اى ففى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وايه) اى الخلاء بكلامه فيه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (اولا المشابه) اى اوهى فى الملا الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا تنهى (فلا يكون) هناك جهات مختلفة المتناهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزئى الملا المشابه (مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان فى المتناهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة مختلفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهو به من بعض آخر منها (وقد علت) فى مباحث الاعتقادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت البسط (ماعدة) العلو والسفل فانهما جهتان حقيقتان (لا تبدلان اصلا واحديهما فى غاية البعد عن الاخرى) فانذرا لبدن جسم محدد (هما) ويبين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كرى البعد بالقرب) يحيطه وهو العلو) يتحدد (البعد بمرکز، وهو السفل) لان المركز هو البعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ما هو ابعد منها (لان ضرب الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب منه) واما البعد منه فغير محدود) لايه وهو ظاهر ولا يفرض من اجسام اخر اذ يمكن فرضه منه بحيث يكون البعد اكثر فلا يضبط لهما جهتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحدا والاخران يحيط بعضهما ببعض فكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التى تنتهى الاشارات الحسية بسطه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتعدد الجهتين به) باعتباره كره ومحيطه

﴿ مباحث الكوى ﴾

ان يكون جزءا من الخلاء اى البعد المحدد ومن الملا المشابه اى الغير المتناهى اذ جهاته المتناهى اطراف ونهاية لانها منتهى الاشارة ومقصد التحرك ولما كان جزء الخلاء خلا، وجزء الملا ملاه فاما الخلاء واما الملا ويؤيده اكتفاء المصنف بابطال كون احد جزئيه اولى من الاخرى لم تعرض لابطال كونها الحدود وزاد الشارح لتمام الاستدلال بنا على ما حرره قوله (مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية) زاد هذين القيدين لان الدليل الذى ذكره فى الملا المشابه انما يطل علم كونها مختلفة الحقائق والدليل الذى زاده الشارح رحمه الله تعالى اعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة الخ انما يطل علم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لاخفاء فى ان المدعى فيما سبق: كونهما حدود او اطرافا لا كونها مختلفة الحقائق ثم ان كونها مختلفة الحقائق غير مطلوبة فى هذا المقام وان كانت كذلك فى الواقع فتدبر قائم لم يظهر لى حكمة ما قال الشارح او الموهوم الخ بعد ثبوت ان الجهة موجودة قوله (وهو الجسم الغير المتناهى) ان تعرضوا لهذه الدلالة على ان ثبات المحدد لا يتوقف على اثبات تنهى الابداد قوله (اذ لا يكون احد جزئيه الخ) هذا انما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية فى الملا المشابه والمطلوب عدم تعدد الجهات فيه مطلقا فالاولى ان يقال اذ لا يمكن فيه فلا يتبين فيه جريان يكون منتهى الاشارة بمقصد التحرك قوله (الحدود المفروضة) لا يتبين ان كونها حدودا ونهايات يتانى كونها مفروضة فى الجسم الغير المتناهى فلا حاجة الى ابطاله والحق ما قرنا لك فتدبر حتى التدبر قوله (واحداهما فى غاية البعد) لاكل واحد منهما اذ لا يمكن ذلك قوله (الا القرب منه) باعتبار الاطراف القائمة به قوله (لايه وهو ظاهر) لان البعد الخارج عنه الى اين واما البعد المحل فانه لا يوجد فيه ابعد نقطة من الاطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان وجد فيه نقطة وسطانية لا يمكن ان يفرض ابعد منها فلا يرد ما لى شرح من الشكلى البضى او الضيق بل المصلح ايضا شمس على وسطه هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته شرب من جانب الستة غاية الامر ان الابداد الممتدة الى الجوانب لا تكون متساوية قوله (ولا يفرضه الخ) انه حيث ان يكون الجسم الواحد محدودا والكلام فيه حاجة الى ذكره قوله (ويكون ذلك الجسم الخ)

فيكون المحاذ حيثئذ حشوا لمدخله في تحديد الجهة أصلا فظهر فساد ما قيل من أن ذلك التمر
يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (أو لا يحيط) بعضها بعض (بل يكون كل منهما) خارجا
وأما (في جهة من الآخر فتكون الجهة متعددة قبلها) حتى يمكن وقوعها فيها (لا متعددة
بهما والمفروض خلافه) وأيضا فلا يتحدد بشئ منهما الاتجاه القرب دون البعد كما مر فان البعد
عن الجسم إذا كان خارجا عنه فالحال عنه إلى أين (فقد ثبت) بما قرره (وجود كرتيهما متعدد للجهات)
الحقيقية (محيط بالكل) أي يجمع الاجسام ليكون سطحه الأعلى متجهي الاشارات وجهة الفوق
وهي كره الذي يساوي بعده عنه وتنتهي به الإشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم) أي
للمحدد (احكام منها انه بسيط) لمركب من يسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فاللزوم
مثله (اما للرؤية فلان) المحدد اذا كان مركبا من يسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملافيا بعد
جانبه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان (البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر
لتساويهما) أي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك
انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) أي الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة)
وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان تكون الملافة بالحركة المستقيمة فلا يلزم الانحلال
المستقيم للحركة المستقيمة (وهي) اعني الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى
(فتكون الجهة متعددة فيه) أي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متعددة (به هذا خلف
ومنها) أي من احكام المحدد (انه شافق) لالونه (و كذلك سائر الافلاك) شفاف غير ملونة وذلك
لانها لا تتجسس الإبصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي

❖ سيالوني ❖

بعد ما ذكر ان ذلك المحدد يكون كرهيا للمحدد الجهتان معا احدهما بالتحيط والاخرى بالركر لاجابة
الى نفى تعدد والتوهم انما تضرعوا لذلك لانهم ابتوا أولا ان يحدد الجهات لابدين يكون جسمان
التي انهما لا يجوز ان يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة اثبتوا انه لا يجوز ان يكون غير كروي فكأنهم ادعوا
ان يحددها لابد ان يكون جسم واحد كرهيا اما الجسمية فليكون الجهات ذات وضع واما الوحدة
فانهم حصلوا القصد بالاثنتين واما الكرية فلم يقدروا تعدد الجهتين معا بغير الكرية فغاية ما يقال
فانته ذلك اثبات انه لا يجوز تعدد جهة الفوق والتحت بان يكون كرات متعددة كل واحد منها يحدد
الجهتين وحيثئذ لا يكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسمي في قوله
(لا مدخله في تحديد الخ) أي ليس الراداه حشو مطلقا لكون جهة ما لا تصح تأميمه بل انه لا يدخل
في التعديد اذ لو لم يكن التعديد حاصلا فهو داخل في التعديد بالعرض قوله (فيكون الخ)
لا بل لكل منهما من جهة طبيعي يطلبه ويهرب عن جهة الآخر فيكون الحيزان في جهتين حقيقيتين
لا يتبدلان بالاعتبار قوله (والاجاز الخ) يمكن ان يعارض به لو كان بسيطا لجز عليه الانحلال
واللازم باطل بيان الملازمة لانه لو كان بسيطا يساوي بمحده ومقره في الماهية ويجوز ان يكون ما عاين
بمحده ما عاين مقره وما ذلك الا بالانحلال والحل ان الجسم مطلقا يقتضي كل مكان وبعد فرض الاجزاء
الكل من الجسم والحيز يحصل لكل واحد من اجزاء الجسم والحيز خصوصية فيصور ان يقتضي خصوصية
كل جزء من الجسم خصوصية كل جزء من الحيز قوله (باجاد جانيه الخ) أي باحد ما جري به لان التساوي
في الماهية للاجزاء لا لا الأطراف قوله (وقد يقال الخ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم
والاجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم بهما يوقوع الفرج بينهما اما اذا كانت مضطربة الحركة
كل واحد منهما لو ان كانت على نفسه يقتضي تدويرا مكنتها صغرا وكبرا ولا بالحركة المستقيمة ذلك قوله
(الامن جهة) أي من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لان المكانين المتباينين في الوضع اما طبيعيا
او قسريا او احدهما قسريا والاخر طبيعي وعلى التقديرين لابد من وقوعهما في الجهة الحقيقية

لانفسم ان كل ملون حاجب فان الله والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يجيبان مثل غير
 فيهما حاجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف حرقتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم
 ان هذا) الذي ذكره (الابن حشر) في المحدد اذ ليس له وراءه حتى يرى ولا في تلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه
 كوكب حرق (الان يقال لو كان) المحدد او تلك الثوابت (ملونا) لو وجب رؤيته فتقول (جاء ان يكون
 لونه متغيرا كالون الزجاج فلا يرى من بعيد ولكن سنا وجوب رؤيته لونه قلنا (ولم يصح ان تكون
 هذه الزرق) الصافية (المرئية لونه لا يقال ذلك) اي لون الزرقه (لمر بحسب في الشفاف اذا بعد
 حجبها في ماء البصر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقه بتفاوت قعره قريبا وبعدا فالزرقه المذكورة لون
 يتغير في الجو الذي بين السطح والارض لانه شفاف بعد حجب (لانا نقول) الزرقه قد تكون لونا متغيرا
 كما ذكرتم (قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) فاعلم بالاجسام (وما الدليل) القائم (عليه) لا يحدث الا ذلك
 الطريق (الطبيعي) اي لا دليل على ذلك فبما ان تكون تلك الزرقه المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين
 (ومنها) احسن المحدد (لا تغفل ولا تخف لانهما) اي الحق والثلث (مبدأ) دليل الصاعد والهابط
 اوضح هذين الميادين على اختلاف التفسيرين (وهي) يصحان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضي)
 وجود الفعل والاختلاف في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) اي قبله لاه
 وهذا الدليل لا يشك على تحديد الجهة بتعريف المحدد (ولا يرب الا فلاك) الباقية (والجمله الصامه) للكل (انها
 مصر كفا بالاستدانة بدلالة الارصاد فيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه مقتضي القريب
 الحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتتغيرهما) اي تثنى البدآن باعتبار تثنائي الميادين
 لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها (وقد بينت التثاني)
 بين الميادين (اذ قد يجتمعان) في جنم واحد (ومحصل باجماعهما) فيه (حركة كذا حرجية)
 في الحركة (وكافي بالجهة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستنداد معا (ولست حركة الاستدانة
 صارقة) من الجهة بل هي غير مقتضية لتوجه اليها وان سلم التثاني بين الميادين فلا تثنى بين البدآن
 ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان ظهر المرى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ
 كاسر (ومنها) اي المحدد وكذا غيره من الافلاك (لا حار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لانهما) داخل
 مع البرودة فلان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الحفظة مع الحرارة) فان المادة اذا
 امن فيها السهولة خفت واذا خفت ثقلت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض
 النسخ لفظ البيروني بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولما منع اجمع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين
 الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (في الناصر) فمطمعون الافلاك فبما ان يكون فيها حرارة
 او برودة بلا خفة (فان قال ابن سينا) الحرارة لا الخفة (كما ان البرودة لا الخفة) فيفتح الخلف

❦ سالكوني ❦

كما لا يخفى قوله (لانه شفاف الخ) في الشفافية غاية الجسم السعوي مشف بتغذية البصر وهذا
 الجسم يدهي بحكم به الثقل بمعونة الحس ولا يدخله شيء من الاقراضات المذكورة فانه ليس المراد
 بالشف ما لا لون له لا بل ما يغتذيه البصر ولو كان ملونا قوله (فانها تتحرك على الاستقامة الخ)
 لا يقتضي ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بان لا يخرج المتحرك عن حيزه فلا حركة على
 الاستدانة فيها وهذا ظهر ان الحركة المستديرة تقتضي عدم التوجه الى الجهة لانها غير
 مقتضية لتوجه اليها قوله (بين الميادين) اي بين المدافعتين قوله (فانما ظهر الخ) فيه
 ان المراد انه لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لا شعاع ان يقتضي الطبيعية الواحدة لو خلت
 وطبعه الامر بين المتنافيين واذا لم يكن طبيعيا لم يكن قسريا بالانحراف حيث لا طبع لا قسر ولا يكون في
 الافلاك مبدأ ميل مستقيم لا طبيعيا ولا قسريا قوله (ولما منع ان يتحرك الخ) هذا مدفوع لان المدعى
 في هذه الحرارة والبرودة الموجودتين في الناصر واما الحرارة والبرودة المتخالفتين بالحقيقة والاشكال

قلو وجدنا في الافلاك لترتب الملولان عليهما (فانما يختلف الاثر) من العلة الفاعلية (لعدم القابل
 للحركة فانها توجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والافلاك مهيأة وبغير حارة لان مادتها غير
 قابلة) الحرارة عندكم فيجوز ان تختلف الحقة والنقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها
 وان كانا نسا متضيقين لهما (وقال الامام الرازي) في المساحات الشرقية العبد في ان الفلك ليس
 بجار ولا يدار بان قال (لو كانت هي) اي الافلاك (ساعة) لكنت في غاية الحرارة لوجود الفاصل
 الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير طائفة) هناك لكونها بسيطة (والقابل
 باطل والا كان الاقرب) من الفلك (امضى) كروى الجبال الشامخة والاستحالة) اي التالي باطل
 للذكر والاستحالة (ان لمضى الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التي هي في غاية الحرارة
 (مع انها) اي السموات (اضفافا) اضفافا اذ هي فيها كقطرة في بحر لمحي (فتا) في الجواب عن
 هذا العبد (مراتب) الصفوة مختلفة بالتوابع فربما لا تقبل مادة الفلك الامرية ماضية من الحرارة
 فلا تؤثر حرارتها في طائفة هذا (ثم) ان سلمنا قوة (حرارتها) فلا (اثر) السخينة) منها (قد لا يصل اليها) لان
 الطبقة الزهرية مائة مائة (وهو) اي الدليل المذكور (مقوض) بسخينة الشمس) فانها حارة يصل
 اثر تسخينها الى العناصر كاعترف المستبد به من الاقرب منها ليس امضى ثم اعترض المصنف على
 المعتقد اعراضا ربما وهو قوله (والقياس عليها) اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على
 الشمس في التسخين (ضعيف) لانها لا تمضى بل استنفاها هي للضعف اذا انعكست من سطوح
 الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست (استنفاها من امور ضعيفة جدا) (احرق) الاشياء المتكسرة
 اليها (كافي لما الحرقه) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تنفذ في تخفيها واعراضا خاصا اعني
 قوله (وما ذكره مقوض بكرة التلوث بها عندهم) واجابتهما بشار العناصر قلو صرح الدليل
 المعتمد ان لا تكون كرة النار حارة وقد قال الطبقة الزهرية بغير تفاوه ولا يتصور مقاومتها للافلاك
 المتبخرة جدا اذ لا قدر لها بالقيلس اليها كالانفخ (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
 سهولة قبول الاشكال) بالاشكال القريبة (وترك) بل هي كيفية متضيقه لهذه السهولة (والبيوسة
 صسرة) اي كيفية متضيقه لسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بسر
 اويسر (الاي الحركة السريعة) في اجزاء القبايل فوجد الرطوبة او البيوسة في جسم موجب محبة
 الحركة السريعة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدود وسائر الافلاك واعلم يجب عنه لان فساد
 معلوم عامر) ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعني ان مادة المحدود وغيره من الافلاك لا يمتنع عليها
 ان تقع صورة توعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة التوعية التي هي
 فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كالحيز (فلا صورتين الكائنة والقاعدة لكل) منها اذا حلت
 في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان لجسمين حيز
 واحد طبيعي وامحال لانها) اي الجسمين الذين احدهما حيزهما الطبيعي (لا يتصلان) معا (فيه
 لا امتناع التداخل) بين الاجسام اذا امتنع حصولها فيه معا (فلا بد من خروج) ذلك (الجسمين
 او احدهما عنه) اي من ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اي الخروج عنه (بالحركة المستقيمة
 ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه
 الطبيعي فيلزم على التقديرين محبة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم
 ايضا محبة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تقع الصورة

❖ سالك كوني ❖

لهاتين فلا يخلق فرضنا بنفهما واثباتهما اذ الفصول بيان مخالفة الافلاك للعناصر بالكيفيات
 والاثبات قوله (اي التباين الخ) يعني ان قوله ولا استحالة عطف على قوه والا لكانت بحسب
 المعنى قوله (وليس الخ) سواء كانت مخالفة لاولي في التوابع او موافقة كما يدل عليه آخر

الفاصلة فان كانت الفاسدة في مكانها يازان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لهما وان كانت
 الفاسدة في مكان الكائنة جازت حركتها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت
 الحركة المستقيمة على كل منهما **والجواب الخ** بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين)
 اعني الكائنة والفاسدة قد تفتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
 المستقيمة بآثارهما (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية
 حتى يفصل هناك جسمان متضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل
 او ليس شيء منهما اواحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (واته) اي اجتماع الصورتين في المادة ويحصل
 جسمين متضيان معا (محال بل لعدم واحدة) من الصورتين (عندما توجد الاخرى) عنهما فلا يكون هناك
 الاجسام واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعد
 مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين (ومعاقفته) اي يحقق ما ذكرته من جواز اقتضاء الصورتين
 حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) في الماهية التوحيية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد
 وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في القوازم وان فرض ان الصورتين
 متفتتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لا يترك في الكم) اي لا يزداد مقدار المحدد وبقربه
 من الافلاك لا ينفو ولا ينفصل ولا يتنقص ايضا لا يندول ولا بالكثافة (اما بحده فاذلوا زداد
 لكان ثم مكان خال يتنقل) بحمد المحدد (اليه) وعلاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراءه علم
 محض) فلا تصور هناك مكان خال (ولو انتقص) بحمد المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس شيء
 يتنقل اليه بل) لينتقله فيبقى خاليا (واما مفره فلاته مثل المحدد في الماهية (البساطة) اي بساطة
 الظك المحدد (فيمتنع عليه ما يتبع على الجذب) من الازدياد والانتقص (لان حكم الشيء حكم مثله
 فكذا بحمد المحوى) (الماضي لمصر المحدد لا يزداد ولا يتنقص) (لعدم المكان) فلا يتصور لزيادته
 (وامتاعه باللاء) فلا تصور انتقصه (فكذا مفره) المساوي لخصه وهكذا نسوق الكلام الى ان
 ينسحب الافلاك ولا يفتنى عليك ان امتناع حركة الجذب (اي بحمد المحدد بالزيادة او الانتقص
 ليس له ذاته) حتى يجب مشاركة مفره في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء علا مكانه
 (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المفره) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مفره ويتنقص بحمد المحوى
 بمقدار ازدياده وان يتنقص ويزداد بحمد المحوى بحيث علا مكانه (و) لا يفتنى ايضا (انه) اي الدليل
 المذكور (لا يفتنى في سائر الافلاك) لا يفتنى على البساطة ولم يفتنى الا في المحدد فلو امتنع ازدياد بحمد

❖ سياكوني ❖

كلام الشارح من قوله وان فرض لصورتين متفتتان الخ قوله (والجواب الخ) في الشفاء انه لا يجوز
 ان يكون جسم واحد مكانان طبيعيان الاعلى جهة ان في جهة مكان الكل احيانا بالقوة ان وقع فيه
 بسبب محض كان طبيعيا كالمدة فان اقرب حيز من الارض يليها هو طبيعي لها ولا يبعد حصوله
 فيه لكان يصير ايضا اقرب وكان طبيعيا لها واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى الواحد
 بالتفتن من حيث هو واحد بالتفتن انتهى فممن من ذلك انه لا يجوز ان يكون جسمين متفتنين
 مكان واحد بالتفتن والازم توارد المئين المستفتنين على طول واحد شخصي لان كل واحد
 من الجسمين مع شرائط حصوله في ذلك الحيز العين على ثلثة له وذلك يمنع سواء كان بالاجتماع
 او بالبدئية اذا كان وجود احدهما بحيث يمنع وجوده بالآخر على حاصر في بساطة العلم
 قوله (اما بحده الخ) الاظهر على ما في شرح الاشارات ان الحركة الكلية لا تتحقق الا بالحركة
 المستقيمة للاجزاء والمحدد يمنع عليه وكذلك سائر الافلاك لان فيها مبدع الحركة المستدرة
 فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة واما ما ذكره المصنف ففيه بحث لان المحدد لا مكانه بمعنى السطح
 بل هو موضع فاذا تحرك في الكم يحصل له وضع غير ما كان لانه علا مكانا يزداد ويقلو مكانا ينقص

الثامن وانتفاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعر لجواز تركبه من يسائط مختلفة الحقايق والاحتكام
 فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتفاصه الخلاء قلت هذا الزوم ممنوع لجواز انتفاص
 بحسب السليم وازدياده وهذا الذي اوردته من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فلان)
 على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراه العالم بل مطلقا فيصور ازدياد محبب الفلك الحساوي لكل
 اذهنه مكان يشغفه ويصور انتفاصه ونظومكاه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله
 تعالى جسما في مكانه) على تقدير انتفاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى في المحل و كذا في سائر الافلاك
 (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز
 ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك تدور كفعلى الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير فعلموا
 كما مررت اليه الاشارة وكان ذلك طر يقا ثانيا واما الطليحيون فانهم ذكروا طر يقا ثانيا فقالوا في الفلك مبدأ
 ميل مستدير (لان اجزائه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك
 التساوي (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اى دون الجزء
 الآخر الذي فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مفقاسا للوضع الآخر
 الذي عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع اجزاء الاجزاء ووضعاها على السواء
 وحيزه (فاما ان لا يحصل كل جزء) اى شئ من الاجزاء (في حيز ما) من تلك الاجزاء ولا على وضع ما من
 تلك الاوضاع (وانه محال او يحدس الكل في الكل) اى كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاجزاء
 وعلى كل واحد من الاوضاع (اما ما وانه محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في اجزاء
 متعددة وعلى اوضاع متباينة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينقل جزء ما
 مكان جزء آخر ووضعه (يقتضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) و يستلزم ان يكون فيه مبدأ
 ميل مستدير وروى ما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما ان يكون واجبا وجوبا
 لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها
 فحينئذ الثاني وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالركة
 المستديرة فهي على الفلك جائزة فيه مبدأ ميل مستدير والا امتنع حركته المستديرة

❦ سياتى الكون

الانتفاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المبرد كان خلوه عن الشاغل محالا قوله (اولى من عكسه)
 ان اراد عدم الاولوية نظرا الى الماهية النوعية للاجزاء فسلم عدمه وان اراد عدم الاولوية مطلقا
 فممنوع لجواز ان يكون الاولوية ناشئة من خصوصية كل واحدة من اجزائه الجرم بقايس الى كل
 واحد من اجزائه الجزء قوله (في وضعه الخ) وهو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه
 الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها كذا في شرح الاشارات قوله (وروى ما قالوا الخ) تخصه
 ما في الاشارات من ان احوال الجسم لا يتحول اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجب
 طبعه لا يمكن ان يتبدل لو تبدل وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب حال فاعلية تقتضيه وذلك
 الاحوال فاعلية للتبدل فلا بد ان يتغير طبع الجسم وليس لقابله بهمlichkeit نظر الى عللها مادامت ممانعة عن
 التبدل والزوال واذا كانت الحال في الوضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فأمكن ان
 يزول فاسر عن ذلك الوضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بطبيع السحبة المذكورة انتهى قوله للجهة
 المذكورة اشارة الى ما ذكره سابقا من ان ما فيه ميل طبيعي لا يقبل ميلا قسريا والازم مساواة حركة عدم
 المعروق مع حركة ذى المعروق قوله (لان الانوار المتساوية الخ) فيه ما مر من ان الاستدلال
 الاول من الاستحالة بالنظر الى ما عينها النوعية مسلمة الاستحالة مطلقا ممنوع لجواز ان يجب لبعضها
 ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض قوله (فقيه مبدأ ميل مستدير) اى بالنقل
 قوله (والامتنع الخ) اى ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالنقل امتنع عليه الحركة نظرا

وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو محرك على الاستدارة لوجود وجود الآخر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) أي على الوجه الأول المذكور في الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتهوه (لغير المحدد من الافلاك) فيقتصر دليلكم هنا عن مدحاكم (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل فلتأني لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) أي الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اولى بضعها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كان سكونه كذلك عندكم (وايضاً) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (غلايه) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولها بحركات مختلفة) اختلافا عظيماً (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) أي في البسيط (وملاحظاً للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة بالحركة البسيطة او السرعية (وانه ترجيح بلا مرجح) كالأجنح على ذي بصيرة (ولاي يمكن استبعاد ذلك) أي تعيين بعض التقلبات عليه وبعضها الرسم الدائرة (الي) فاعل (موجب بالذات لانه لا يخصص) من الموجب (الترجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضاً (تنبه الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كامر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل التنازل فليعتزوا به اولافاته تصف عنهم كثيراً من المؤثرات) التي تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكيمة خصوصاً في احكام الافلاك تلك المؤثرات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فبعد عليه ماورد على الاول مع شيء زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لوجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يختلف عند الآخر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لتأنيته للميل المستدير) كامر (وقد عرفت ما فيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدرجة والهيئة (ومنها انه قيل هو) أي المحدد وحده هو (المحرك بالكرة البسيطة) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (سعه) على سبيل التبعية (في اليوم بليته دورة ثمانية تقريباً) لا تتحقق لان دورته تم قبل عام اليوم بليته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحرك الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقدم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكلى الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوساً نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقدم اليوم بليته (وهو افلاك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديد الجهات (وحركته) السرعية اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولاً من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الابل

❦ سياتى

الى ذاته وقد ثبت انها ممكنة عليه وذلك لان مالا ميل طبيعيها فيه لا يقبل حركة من خارج اصطلاح في الشفاء بديان ما الميل لا يقبل الحركة من خارج ان كل جسم يطرق عليه ما لم تكن مسدداً فافيه اطالع بل يصدر عنه بسبب خارج او نفس مواصلة يتحرك بحسب الفصل ويحدث ميل في الجسم واسب ان يتحرك الجسم عن ذلك الاوقية ميل متقدم وعلى ما يشاء اندفع الاعتراض الاتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى من ان صحة الحركة عليه تستدعي صحة وجود الميل لاجوده قوله (وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير) اي مع عدم المانع عما لا يقتضيه لاسيما ذاته فان الظاهر لكونه بسيطاً لا يمكن ان يكون في طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولا عن غيره لان المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لان الحركات البسيطة مقتصرة في ثلاث حركات من المركز وحركة جليه وليس الافلاك ما فيه ميل مستقيم وما عجزنا ادفع الاشكال الثاني الذي اورد الشارح من ان وجود الآخر قد يختلف عن المؤثر لوجود المانع قوله (وان سلم الخ) هذا

والنهار وطلوع الكواكب وفرونها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها أسرع فلذلك قال (وقطباها) أي قطبا هذه الحركة أو الكرة (قطبا العالم) لأن العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته) أي أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يساوي بمسدها منهما تسمى معدل النهار (السبب ستقف عليه) في مباحث الأرض (وهي) أي المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (الجسم الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شيء منها أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دائرة تامة من الأرض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخط الأفق الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تجمل هناك تارة إلى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليلًا قليلًا إلى غاية ما تم ترجع) من تلك الغاية (مقاربة إليه قليلًا قليلًا حتى تسامت ثم تجمل إلى الجنوب كذلك) أي متباعدة عن سمت الرأس إلى غاية ما مساوية للغاية الأولى ثم ترجع منها مقاربة إليه قليلًا قليلًا حتى تسامت (هكذا) حالها (دائمًا) إذ قيل تارة أخرى إلى الشمال إلى تلك الغاية ثم ترجع وقيل إلى الجنوب وتعود أبدا إلى مثل الحالة الأولى (فلم) من ذلك (إن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) واللاميل عن المعدل سمت الأجواء (والشمس إذا غارت كوكبا مامن) الكواكب (الثابتة خلفه إلى المغرب فلم) من هذا (إن لها حركة) خاصة من الغرب (إلى المشرق أسرع من حركة الثوابت) يضمني حركتها الخاصة كما ستعرفها (بهذا المركب) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم يجاوزها بخلفه أبدا إلى الغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الأعظم قاطعة بجميع ما تحتها من الأفلاك وغيرها (كانها) أي كأن تلك الدائرة الموازية لمدار الشمس) التي تتحرك عليها كروها (انسلطت) إلى سطح الفلك الأعلى وانقبضت إلى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها على أساطير البروج (وقلت البروج) إطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لأن منطقة الفلك الثامن المتحرك إلى الحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وأنها) أي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار نصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناسف لما بين في الآخر (والتقاطعه) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركتين) بينهما (ونسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع توابع الأرض إذا حلت الشمس فيها سوى موضعين هما تحت القطبين (دائرة جاوز الشمس) من هاتين النقطتين (إلى الشمال)

❦ سالكوتي ❦

يوارد عند التأمل في الاستدلال لأن خلاصته أنه قابل للحركة المستديرة وكل ما هو قابل ففيه مبدأ اليل المستدير وكل ما فيه مبدأ اليل المستدير فهو متحرك بالاستدارة واللازم من ذلك أن يكون متحركا بالاستدارة متطابقا وأما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبلاء فهو سبب الحركة بخصوصيته مع ذلك وإن لم يكن معلوما لتلك السببين في شرح الأشارات المختصرة فإن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب أن يكون بحسب تخصصه حاد إلى محرك إذا تحرك بسيط فهو توجيه العقل وإن لم يعرف وجه التخصص على سبيل التبعية بحكم الشاهد لكونها بمنزلة جزء من حيث أساطيرها أقوى عليها حتى يصار المجموع بمنزلة كرة واحدة والأقوى الحركة الوضعية بمتحرك الخط بمتحرك المحيط ليس بالآزم إذا كان المحيط في تحت المحيط كالخارج المركز من المثل كذا في شرح المقاصد قوله (ولا يكون الخ) مجرد توضيح لا تقدم قوله (وهو دور يتألف) الضير راجع إلى حيث جميع الكواكب فيه طلوع وغروب أي دائرة صغيرة تامة على وجه الأرض حاصلة من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم قوله (سوى موضعين الخ) أحدهما تحت القطب الشمال والآخر تحت القطب الجنوب فإن حركة الفلك الأعظم فيها أحوط الانطباق القطبين على سمت الرأس

من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تعارزه الى الجنوب)
 من المعدل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأ الخريف في معظم المعمورة ايضا (و يفرض على متصفها)
 اى منتصف منطقة البروج فياين الاعتدالين (في شكل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة
 وهو) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (قسيمان) اى هاتان القطبتان المفروشتان على المتصفين
 (نقطتي الاعتدالين فالتى في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت
 فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتى في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب
 الشتوي) لان انقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) اى الاعتدالين
 والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا
 من الفصول الاربعة التى لست في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة
 اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج متقسما الى (اثني عشر قسما) وهو هو
 ست دوائر عظم تقاطع على قطبي البروج وتمر بكل واحدة منها برأس قسمين متقابلين من تلك
 الاقسام ويحدث (فصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فقيص بها) اى الاقسام
 كلها (ست دوائر) كما عرفت (ومما وكل قسم) من الاثني عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء
 وسواء درجا و قسموا كل درجة ستين قسما سواء وسواء دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها
 (ستين قسما) متساوية (وسواء دقائق وهكذا) قسموا الدقائق وسواءها (وثالث) وقسموا الثوابت (و
 سبوا) رابع فزاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي
 دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر
 على هيئة حرات البطنج تسمى برجا فصلى هذا يكون طول كل برج فيما بين الغرب والمشرق
 ثلاثين درجة ووصل منه مائة وثمانين درجة (واخذوا الجملة البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور
 نجومها من) وحصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك
 الصور الخيلية (زول) عن موازاة البروج (بالركة البطنية التى للثوابت والاسماء بحالها فان البروج
 اقسام للفلك التاسع) ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته
 البطنية فكان المناسب تغيير الاسماء لانهم لم يغيروها كيلا يؤدى الى الالتباس (واستدأوا) في اعتبار
 البروج واقتسام الدور (على الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا
 الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء وباد فيها مبادئ الثمار فهو اول الاعتدال

❦ سياتى

والقدم فيها بحركة الشمس قوله (في معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانهما
 مبدآن للصيفيه قوله (اكثر المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانه بتقلب الزمان فيه شيئا اذا حلت
 الشمس فيها في تلك المواضع اى اقلب الزمان فحسبما صيفا قوله (معظم المعمورة)
 احتراز عن خط الاستواء فان مدة قطع الشمس واحدا من تلك الاقسام فيه فصلا كما استغف
 عليه قوله (تنقسم منطقة البروج) المتوهمه على سطح الفلك الاعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف
 وهو الموضح في نهاية الادراك وشرح التذكرة قوله (كل قسم الخ) اى كل ربع من ارباع
 منطقة البروج المتوهمه على سطح الفلك الاعلى قوله (ثلثين قسما) بناء على ان اكثر الكسور
 يخرج منه صحيفا فيسهل الحساب قوله (درجا) كالشمس يظهر فيها وبهجها واجزاء
 سائر الدوائر تسمى اجزاء قوله (وكان كل قطعة من منطقة الخ) كما يدل عليه كلام المصنف
 فانه قال سوا كل قسم برجا قوله (كذلك القطع الواقعة) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح
 باللاقين في التذكرة قوله (كيلا يؤدى) الى الالتباس في ضبط امر الحركات قوله (من
 خروجها عن الموازاة) كائنا زمانا هذا فان كوكب الحمل وهو السرطاني بلغ الى الدججة الثالثة

(الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين تقطبي الاعتدال
 الى برجي والا انقلاب الصيفى هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى روجا ربيعية لان الربيع في معظم
 العمورة (صبارة من زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفي
 هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى روجا صيفية مثل ما مر وثلاثة) منها (بين الاعتدال
 الخريفي والانقلاب الشتوى هي الميزان والمقرب والقوس وتسمى روجا خريفية وثلاثة) منها
 (بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى وهي الجدى والدلو والحوت وتسمى روجا شتوية وهذا
 الترتيب) الذى ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اشتهروا
 بذلك اذ القصد ضبط حركات الكواكب احدى حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق
 (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم يوهوا دائرة مارة بالاقطاب الاربع
 اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسعوا بهذا الاسم ولان عمر هذه الدائرة (بقاية
 البعدين المنطقتين) كما بين في الاخر (فى المعدل) عمر (بالانقلابين ومن المنطقة نظير بهما) والاصح
 عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فظنيراهما على المعدل ولا يلقى عليك
 ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في فقرة البروج الا انها امتازت عن سائرها
 بمرورها بالاقطاب وغايته البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطب هذه الدائرة
 الاعتدالان اذ يجيبان بقا) اى قطباها (فى الدائرتين) اى المنطقتين فانها مقاطعتهما لهما على قوائم
 لمرورها باقطابهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل) منها (نقطة من الاخرى)
 فاذا تقاطعت كذلك دائرتين كالليرة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما (والواقع فيهما)
 اى فى منطقتي المعدل وفلك البروج (وهو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للامز
 بالاقطاب الاربع (وتوهو مواد دائرة اخرى) من العظام (بحر قطبي معدل النهار وجزء مامن منطقة
 البروج وبكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الليل) اذ يعرف به ايامل اجزاء منطقة
 البروج من المعدل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل
 وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) من المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين
 (و) القوس (الواقعة منها بينه) اى بين المعدل (وبين الكوكب) يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز
 العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة
 اعظم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهو دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبي منطقة البروج
 وبجزء مامن) اجزاء (معدل النهار) ايضا (او بكوكب ما وسعوا دائرة العرض والقوس الواقعة منها
 بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب) اما ان تلك
 القوس هي عرض الكوكب من منطقة البروج فصح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء
 من المعدل منها فغيره وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشترنا اليه منسوب الى المعدل
 فلا يقبل انه مائل من منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثم
 تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة من المعدل ويسمونها ايضا الليل الشائى

مسالك كوكب

والعشرين منه وسيلخ الى بروج الثور وقد نفي في صورة التوامين في اروجها اقدامهما وفيه دلالة
 ان العمل الذى استفاد منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث انطوكان قدما لاستعمال
 ان ينقل كواكب صورة البروج ومع دور فضلا عن دور اواكثرو لم يعلموا انها مخرجة على ما تقدم
 من ان القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل ان وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الاسد
 في الجوز اونسر الطائر في اقرب العيون في اوائل الحمل كذا في النهاية قوله (فصار الخ)
 اى صارت دائرة ثالثة بعد المنطقتين قوله (اعظم طاقا من الدائرة المارة بالاقطاب) فانها دائرة

عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اهم مطلقا من المارة بالقطب (فهي) اى الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظيم (توهموها) على الفلك (بالنسبة الى السقليات ثلاثة) منها (معدلة الشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) نما وحدة الاولين بالشخص فظاهرة ولما وحدة الثالثة كذلك فلابين في الاكر من ان يحصل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تدائران بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين الذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعها عليهما ولما توهم الانطباقي فيما بينهما ثم الاخرى فان قيل الصحيح شاهد بطلان (وثبتان) منها (معدلتان بالزود لا يتأخر اشخاصهما وهما دائرتا الليل والعرض) فانهما ساعدان بحسب القطع للعرضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك القطع غير متماثلة لا متماثل الجزء الذي لا يغيرى (وكل واحدة منهما قد تطبق) وتعد (المارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان للكوكب) الذي له بعد من المعدل او عرض من المنطقة (او الجزء) الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا (عليها) اى على المارة وقد تبين انك على المارة داخله في كل واحد من احدى دائرتي الليل والعرض (وتوهموها) على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السقليات احدى الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة (دائرة الافق) ولا شك ان الظهور وانخفاض امر ان بالاضافة الى سكان بقعة من مساحة الارض فيكون الافق ملاحظة السقليات (وتختلف بحسب) اختلاف (المساح) فان شكل قبة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) في تلك القبة (واربعة) من هذه الخمس (تربط عليها) اى تقطع الافق فتكون هي ايضا ملاحظة السقليات (ثلاثة) منها (تربط على الافق وتغطي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه) فان الكوكب اذا طلعت من الافق يزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها تناقص ارتفاعه الى غروبه واذا قرب بخط عن الافق قربا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا فوقعه على خلاف نوال البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق (اعني تقطعت تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطبا لهما فهما بران قطبيها لهما) (واثلاثة) منها (تربط على الافق) ثم ايضا (قطبي هذه) (دائرة) (اعني وسط السماء) المسماة في الشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمي الرأس والقدم وبخطي

❖ مسائل الكون ❖

مسئل الاولين قوله (وهذه الدائرة ايضا اعم الخ) فان الدائرة المارة مثل الثاني نظر التقاليد قوله (فظاهرة) لامتناع تقدم المنطقة لتلك واحد كما يشهده الضيل الصحيح فان ههنا دائرة واحدة بتحرك بحر كقطبيها حد قطبي المعدل لا دائرتان متطابقتان تارة وتفرقتان اخرى وفي شرح التذكرة للمصري وكذا تاسها عليها اى التطعين محال والازم احاطة المستقيمين بسلج وكذا الانطباقي ببعض سطح احدهما على بعض سطح الاخرى فابن القطعين محال والازم اتصال شرط واحد مستقيم لساقي سميت واحد قوله (او الجزء الخ) اى النصفين تريبا فان النصف الظاهر اكثر من الخفي بمقدار نصف قطب الارض وثمة الزاوية غير نقطتي الافق لتقطعت المعدل وفي عرض تسعين محذور ان ولا محذور في خروجه اذ هي في عرض تسعين لا يتعين في الوضع فلا يرتب

المشرق والغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما سطره وتسمى ايضا دائرة المشرق والغرب لمروها بنقطتيهما (وتفصل) هذه الدائرة (بين النصف الشمال والنصف الجنوبي من النفاك وقطبها نقطتا الشمال والجنوب من الافق) اعني تقطعي تقاطعه مع نصف النهار (والرابعة) من هذه الخمس (بحر تقطعي الافق وقطبي المنطقة) تكون اذا مقاطعة لهما على قوائم مختلف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة الاعلى زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السموت) دائرة (عرض اقليم الزوية) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الزوية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الزوية) لانها تفصل بين نصفي فلان الثوابت وفيه كواكب كثيرة (مرئية) فهو على الزوية وهذه الدائرة في وسطها (والخامسة) منها (بحر تقطعي الافق وبكوكبا) اي برأس خط خارج من مركز العالم الى سطح النفاك مارا بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانعطاط (انقوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) وللصواب ان القوس الاولى ارتفاعه المشرق والثانية ارتفاعه الغربي واما الانعطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او المشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احسن نقطتي المشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمروها حيث ينطبق المشرق والغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه في كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطبقتها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت) وتنطبق هذه الدائرة (عليها) اي على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحيث لم يكن الكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباع انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدي النقطتين واما اذا فرض انه في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس او القدم فانه يجوز اعتباره انطباقا على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها توجه وليكن واحدة منها أشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصاً واحداً (وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثلاث منها تتغير ان) في بقعة واحدة (انما تكون في دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة الكواكب) ودائرة (وسط سماء الزوية) فانها تتغير (بحركة قطبي منطقة البروج) بمركب المعدل لهما (حول قطبيه) بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها ما ينبغي عليها (امور موهوبة ولا وجود لها في الخارج ولا في) من جهة الشرع (في ظنها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها) اثبات وابطال (فلم يكن) صلاحية الى ذكرها في كتابنا هذا (الا اننا اردنا انما فيها) (تنقف على مقصدهم) في علم الهيئة (واذا رأيت بعض تحاللات او هن من بيت المتكويرات لم يهلك) اي لم يضره (سمح هذه الافاض ذوات التعاقب) الفعقة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقع في باسنان بين ان هذه الافاض اصوات لاطائل تمنحها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجسادات هذا ما ذكره ولتأمل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرس فيها نقطتان لاحركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرس فيما بينهما دائرة

❖ سياتى ❖

عليه التواتر الباعثة على اعتبارها قوله (وعرض اقليم الزوية) تشبيهها بعرض البلد قوله (فهو على الزوية) ولهذا سمي اقليم الزوية قوله (ولتأمل ان يقول الخ) ما ذكره قدس سره حتى الى قوله ينطبق بهذه الامور احوال الحركات فان ضبطها موقوف على صفة الالات الرصدية من غير خلط ونصبها في دائرة نصف النهار تحقينا واحساس الكواكب عند وصولها

طائفة في حاق الوسط بينهما تكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان نعرض عن جنتيها
دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها ببطا متفاوتا جدا فمما هو
اقرب الى القطب يكون ابتداء حركتها اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا انحلت
بعضها ببعض امكن ان تكون حركتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في سكرة واحدة
منها وحديثا نعرض هناك بين المنطقتين تقاطعا تقاطع ونقطتا غاية الجدة بينهما فهذا . وامثالها
وان لم تكن موجودة في الخارج لكنهما امور موهومة مخيلة تخيلها صححها مطابقا لما في نفس
الامر كما تشهد به القطرة السليمة وليست من الخيالات الفاسدة كالجابج الاغوال وجبال
الباقوت والانسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء
والجهة على الوجه المحسوس والرصد بالآلات ويتكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها
من دقائق الحكمة وعجائب القطرة بحيث يغير الواقع عليها في غلبة مبدعها فائلا بما خلقت
هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الفاظ يجب ان يعنى بشانها ولا يلتفت الى من يرد بها
بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ في ذلك
الثوابت قد زعموا ان لها اى الثوابت مع صكونها مع الحركة اليومية تجا تلك الافلاك
(حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة في ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشتبه
فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (في سنة وثلاثين الف سنة)
بناء على ان بطليموس وجد بالارصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة
وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجدته التأخرون من انها تقطع درجة واحدة
في كل ست وستين سنة وقيل تمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتين سنة بناء على ان جماعة
من محققى التأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الواقع للرصد الجديد
الذى يبرأه واعما حكموا بالامام الدورة فيما ذكر من المدة (اذ قد احس منها حركة بطيئة بالارصد)
على وجودها مختلفة كما مر فيها (واعتقادهم انها تتم الدورة) ادوامها على زعمهم (قد رويوا بحساب
تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كالحصنة (وامسميت) ماعدا السبعة السيارات من الكواكب
(الثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومه بالارصاد يهادد طويلا
ولذلك اختلف على الاول حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما ثبات
اوضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة (وتلحق هذا البحث بفائدتين تنفعانك
فيما) سياتي (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعتها وبطا واستقامة ورجوعها اذ لابد
لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه (الاولي الفلك الواقع في المركز مامي مركزه في مركز العالم وهو مركز
الارض ويكون له) الى الواقع في المركز (سطحان محيطان يمين داخل وخارج هما محله) وهو المحيط به
من خارج (ومفرغ) وهو الذي يشاله (و) الفلك (الخارج) المحيط بالارض ليس مركزه
مركزها بل يقيم اى يميل مركزه (الى جانب منها) اى من مركز الارض (و يكون) الفلك الخارج
المركز (في تخن ذلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فاق في تخن
فلك موافق المركز مسمى بالمائل وماءءاه من السيارات سوى عطارد خواريجها في تخن افلاك موافقة
المركز مسمية بالمائل واماعطارد فله خارجان احدهما في تخن المائل والاخر في تخن الخارج
الاول كما شره (ويقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في تخن (الى قسمين) احدهما

﴿ مسائل كوني ﴾

يتدقني انظر من شغفه وعدم الخلط في الحساب واجتماع هذا الامر على التحقيق معسر بل مشعر
ولذا اختلف الارصاد في ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متساوية لانه
مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار نعم انهم بذوا الوسع في ضبطها بقدر

حوا الفلج والآخر محوى به (ويسميان بالمتعين) اذا انضمتهما الى الخارج ثم الفلك الكلى الذى
 ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساوي فى النقص بل هما (آخذان من غلط) هو (عند خروج
 من مركزه من مركز العالم بتدرج) ذلك الغلط (الى دقة) اى ينقص شيئا فشيئا وبقى (حتى يشبه نقطة
 محاسة الخارج) المركز (من احدهما) وهو النجم الحامى (محسوبة) اى محسب الخارج (ومن الآخر وهو
 النجم المحوى (المقعر) اى مفر الخارج (متبادلين) حال من المستقر فى آخذان اى هما باخذان فى ذلك
 الغلط التدرج المشبه الى ما ذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلط والدقة فيكون غلط كل) من المتعين
 (فى مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحامى (الخارج)
 عندهما (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تغير بغير الاخر (ويكون فى الوسط بينهما) اى من
 المتعين (جميعهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كان غلط كل منهما
 ودقته تساوى غلط الآخر ودقته (ويكون مفر الدخلى) المحوى (مواز لمحبب الخارج) اى
 الحامى (و) يكون (مكرهما) اى مكر المفر والمحبب المتوازيين (واحدا هومركز العالم) هذا
 انما يصح اذا كان الخارج فى نفس ذلك موافق المركز وما اذا كان فى نفس خارج آخر كاحد شاربى صطارد
 فان مركز السطحين المتوازيين يكون حيث مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتعين
 كلها صحيحة سوى الحكم بان غلط كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذا الصواب ان غلط كل
 منهما ضعف ذلك المقسار كما قام عليه البرهان ويشهده ايضا الخيل الصحيح بمن له ادنى مسكة
 (والتدوير عبارة عن كوة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مكر كوة) فى نفس ذلك بحيث يمس
 محده نقطة ومفره باخري (حيث) يكون قطره بمقدار نصف ذلك (الفلك ولا يتصوره) اى التدوير
 (مفر) اذا الحاجة بنالى مفره فيضاه كوة مصعنة (ويظهر مركزه بمركز ذلك) الذى هو فى نفسه
 (دارا حول مركز العالم و رسم) التدوير (بمركزه) المترك تلك الحركة (دائرة) مركزه (الفلك
) الحامل (للتدوير) ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان
 الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة عن المركز * الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق للمركز) يقطع هو
 بل المترك بمركبه (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى اربعة متساوية قسما متساوية) من محيط
 الدائرة التى يترك عليها ذلك المترك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية
 لان الحركة البسيطة الواقعة على نهم واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المترك على الموافق (منه) اى
 من مركز الارض (قربا وبعدا) بل يكون دائما متساويا البعد عنه لانه مركز الدائرة التى تتحرك
 عليها (فلا يمس فيه) اى فى المترك على الموافق (بسرعة وبطء) لاقى مركز الارض ان فرض هناك

﴿ سياتى ﴾

الامكان واما الاطلاع عليها دلى ما هو فى نفس الامر فلا قوله (اذ الصواب الخ) هذا انما
 يرد لو كان المراد من الخبر ما يخرج اما اذا كان بمسئله المصدرى ويكون المعنى بمقدار يحصل بخروج
 من مركزه من مركز العالم وهو ضعف ما بين المركزين فلا كما لا ينفى قوله (كما قام عليه البرهان)
 يانه انا اذا فرضنا ان ا ب ج محبب فلك يكون الخارج فى تحت دونه ومقره فن والى اذا اومن
 الى ب ومن ز الى ج يكون ذلك الفلك قوله (وح مكره) واج ج قطره واطى
 محبب الخارج وعلى ز مفر ومن ز الى د من ل الى ط ومن ز الى ج الخارج دم من مركزه
 وازى قطره وتخرج ما بين المركزين فتقول جه التساوى خدى لان كل واحد منهما قد خرج من المركز
 اى المحيط ينقص من حدى حتى ق ح ي فيجتزئى اقصر من حد المقدار خرج الذى هو ما بين
 المركزين واضناح جه الى الخ يكون ح اعظم من ح بمقدار ضعف م ح الذى هو ما بين واذا
 اضناح ي الذى هو غاية الخط من النجم المحوى الحامى الى ح صار مساويا لـ ج انما كان ح اعظم
 من ح بضعف ما بين المركزين وقديساوا باضافة مقدار النجم الحامى الذى يكون النجم الحامى

احساس ولا يفتأ هو في حكمه كوجه الارض بالنسبة الى الافلاك المائلة اذا قدر نصف قطر الارض بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لا يمتنع منه) اي من مركز نفسه (قربا وبعدا) لا يقطع حول مركز نفسه فسيأوزو ويمتداه (لما عرفت في الواقع) (لكنها) اي حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه) اي نصف الخارج (وهو الذي فيه مركز العالم اقرب اليها ونظا الى القرب) (متا) عند نقطة في وسطه) اي وسط هذا النصف (يها) اي تلك النقطة (يمس) هذا النصف والخارج (بمصر المائل) اراد به الفلك الذي يكون الخارج في تحته كالم (وسمي) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (ابعد منه) اي من النصف الاول بالنسبة اليها (ونظا البعد) يتناوب بينه (عند نقطة في وسطه) يها يماس بحسب المائل (وسمي) هذه النقطة (الابوج في رسم) الخارج والمحرك يحركه في مقدار من الزمان (وهو في النصف الابوجي قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فيحسب الزاوية (واما الزاوية فيحسب نفس الامر) (فيري) ذلك المحرك (ابطا و) رسم في ذلك المقدار (من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فيري المحرك اسرع) لانه اذا اخذ زمان حركتيه واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لاجل اسرع (واما التدوير) غيب لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته في احد نصفيه الى التوالى من حاله) اي موافقة لمركه في الجهة فاذا تحرك محرك بمركه التدوير في ذلك النصف وتحرك من مركز التدوير ايضا بمركه الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المحرك (بمجموع حركته) اي حركة التدوير (وحركة حاله فيري اسرع و) تكون حركته (في النصف الآخر الى خلاف التوالى) من حاله (فيكون المحسوس) في ذلك المحرك (فضل حركة حاله على حركته فيري ابطا بل يد بمساواه) اي ساوى التدوير حاله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لمركه الحامل فضل (فيري) ذلك المحرك (واقفا) في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (ورمزا) التدوير (عليه) اي على حاله في الحركة (فيري) ذلك المحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة متعاظفها (ولانه) اي التدوير (يتدرج) المحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق للحامل (الى بطله) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لمركه التدوير (فتكون بينهما) اي بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة

❦ سالكى ❦

مساويا لضعف مابين المركزين وبهذا الطريق تبين ان المحوى ايضا ضعف مابين المركزين مثلا فتقول ح اعظم من ح بضعف مابين المركزين وينقص من ح اع مثل ح دواك مثل دى فبقي من ح اريد نقصان ح ك الذي هو المقيم المحوى وقد كان زائدا عليه بضعف مابين المركزين فيكون ك ضعف مابين المركزين قوله (اولا قدر الخ) بخلاف فلك الشمس وما تحته فان للارض بالنسبة اليها قدرا في تفاوت قربا وبعدا بقدر نصف قطر الارض قوله (اما القوس فيحسب الزاوية) لان الشيء الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا قوله (واما الزاوية فيحسب نفس الامر) لان الزاوية التي ضلعاها اطول اصغر من الزاوية التي ضلعاها اقصر وان كان وزاها متساويين قوله (في احد نصفيه) وهو النصف الاصل من المخبز والنصف الاسفل في القمر والشمس على رأى التدوير قوله (بل بدلا الخ) وذلك انما يكون في المخبرة واقعا لان الحامل يحركه ج الى التوالى والتدوير ج الى خلاف التوالى فغير في موضع واحد من الفلك البروج كانه لا يحرك قوله (وربما زاد التدوير عليه) وذلك ايضا في المخبرة قوله (وهو ان لا يكون هناك مساواة) بل نقصان وذلك في القمر والشمس على اصل التدوير قوله (ويستقيم الخ) بيان ذلك انه اذا كانت احد الكواكب المخبرة في اصل التدوير كانت

حركة التدوير (فيكون كل منهما) أي من الاستقامة والرجوع (محقوقاً بوقوفين) أحدهما انتهى
الاستقامة وبسبب الرجوع والآخر بالعكس (وإيضاً فاحد نصفي التدوير بعد متساوي القوس
المقطوع منه) أي من انصف الأبعد الأبعداً (اسرع) كما زعمه لأن مقتضى البعد في نفسه هو الأبعد
دون الأسرع (ومثقفه) أي مثصف النصف المذكور (هو البعد الأبعد) بالقياس إلى مركز
العالم (ويسمى ذلك المثصف (ذروة والنصف الآخر منه اقرب) اليها فتكون القوس المقطوعة
منه اسرع لا أبداً (ومثقفه) أي مثصف النصف الآخر (هو البعد الأقرب) بالقياس إلى مركزه لم
(ويسمى المثصف) وقد ظهر بما ذكر ان الأسراع والابتعاد ينضبطان بكل واحد من أصلي
الخارج وفلك التدوير وإن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير
(الفصل الرابع) في فلك الشمس (قدمه على افلاك سائر السباة لأن الشمس أشهرها وأقربها
وعلاها مدار الأيام والليالي وما يتركب منها مع ان اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب
إلى العالم (وهي أما على ذلك) شامل للأرض (مركزه خارج عن مركز العالم أوعلى) فلك (التدوير
بحوله ذلك موافق للمركز والآخر) أي وإن لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم يختلف
بعضاً أو بآخر) بالانتماء إلى مركز العالم وما يابيه من وجه الأرض (فلا تختلف سرعة وبطأ كاحتمل
والتالي باطل بالمرصد) إذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال لا يمتد
ثم الخريف وهو نصف من فلك البروج أصغر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريف
ثم الربيع وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلابد ان تكون الشمس في النصف الأول
أبعداً منها في النصف الثاني (وكيف كان) الخال (أنه) أي للكوكب الذي هو الشمس (فلكان إما
خارج مركزه ومائل) أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثقبه (وأما تدوير وحامله) أيضاً
(حركته) وهذا لما يصح على أصل التدوير إذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل
به الابتعاد والاسراع المذكوران وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيها إلى حركتين بل يكفيها
حركة الخارج فلذلك قالوا أصل الخارج مركزه يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين
فإن قلت لابد لغيرك أوجه من حركة أخرى وهي حركة مثلها فيكون لها على أصل الخارج أيضاً
حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما إلى حركة أخرى وإيضاً إذا اعتبر
تحريك الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركة ثالثة مستندة إلى تحريك فلك البروج كما ذكرناه
(وللشمس) اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه (بل في نصف بعينه من فلك البروج
(وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا غير ذلك) بل هي أبطأ بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في

❖ سياتي ❖

حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على نواحي البروج فيرى مستقيماً سريع الحركة وأقرب
الكواكب أي أسفل التدوير جمل ميلاً إلى خلاف النواحي لكنه مادام حركة مركز الكواكب إلى
الخلاف أقل في الرتبة من حركة مركز التدوير مستقيماً لكنه بطيء السير فإذا تساويا يرى مستقيماً
لتعارض الحركتين وإذا زادت حركة مركز الكواكب إلى الخلاف على حركة التدوير إلى النواحي
يرى راجعاً يتدرج من البطء إلى السرعة في الرجوع ثم من السرعة إلى البطء وإيضاً ثم يقيم بعد
تمام الزجعة ثانياً إذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الإقامة لآخر معينة قوله (وما يتركب منهما)
الأسبوع والشهور والأعوام قوله (أقل الخ) إذ ليس لها الوقوف والرجوع قوله (لابد
لتحريك الخ) أثبت حركة الممثل لتحريك أوج ليس ضرورياً لجواز أن يكون حركة أوج مستندة
إلى تحريك فلك البروج على ما قالوا في أصل التدوير إلا أنهم لما أثبتوا الممثل ثلاثاً لثلاثهم الخلاء والفضل
قالوا أنه يحرك أوج الشمس على أصل الخارج ثلاثاً لثلاثهم الخلاء والفضل (مستندة
إلى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والافتيوز أن تكون مستندة إلى مثل كوكب فوقه

في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فنصكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا ارادنا لبطاء الاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير اختج الى قود اشار اليها بقوله (طاف في التدوير بحيث يتم دوره مع دور حامله) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بتدويره من مركز العالم) ولا بد مع ذلك ان نفرض حركة الحامل شبهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يمتد دوران الدورين معاً وان نفرض حركة التدوير شبهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها (تكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين) بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كاني يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئاً واحداً بالانقاسات الا ان بطيوس اختصار الخارج لكونه ابطأ لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدار خارج المركز في المقصد الخامس في افلاك القمر (مساكن القمر ثلث الشمس في الشهرة والازالة عقبها به) وهو وجد لا كالثمن حيث تسرع (في نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ في نصف آخره وليس القمر كذلك بل) هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسرعه وابطأه بجزء معين منه دون آخر (قبل) بذلك (انه) اي القمر على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة مخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وتقل تلك الحسالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصور وان كان كافياً لهدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء معينين من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة مخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالزبدان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج زمان قليل فالتحتم ان يغال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن مثله بل اسرع وابطأ) يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يبعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل (قبل) بذلك (ان التدوير موكوف في فلك خارج المركز) اذ ثبت ان يكون القسي الغروضة في التدوير المتساوية في اتساعها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الزاوية فيقع التفاوت في الحالة المائدة متباعدة الى نظيرتها (ثم وجد ظاهرة سرعته في تربيته الشمس فهو) اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيتهما في حضيض الخارج المتضي لغاية السرعة (والادراج ضالعه ضرورية) فاذا كان القمر في تربيته الشمس الى التوال كان اوجه في تربيتهما الى خلاف التوال واذا كان في تربيتهما الثاني على التوال كان الاوج في تربيتهما الثاني الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله (يخرج) فلك الظل وبعركته (اوجه الى خلاف جهة حركته وهو) فلك (الذي) يكون (الخارج المركز) في تحته وسيله المثل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس (ثم يتقابلان في التربع الثاني) كما كانا متقابلين في التربع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) في الاجتماع والمقابلية يكون القمر في الاوج (وفي غير الاجتماع والمقابلية تكون الشمس متوسطة بينهما) اي بين القمر واوجه (يذاعدان)

سبيلكوتي

قوله (بحيث الخ) ليكون هذه السرعة والبطء في تمام الدورة قوله (بتدويره من مركز العالم) يكون القرب والبعيد بمركز الشمس على هذا الاصل كما كان على اصل الخارج قوله (في القطعة الخ) (يكون البطء في القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كان اصل الخارج طافه على هذا التدوير يكون المحسوس فضل حركة اكامل قوله (وفي القطعة القريبة الخ) لانه على هذا التدوير يكون المحسوس مجموع حركة الكل في التدوير قوله (وفي غير الاجتماع والمقابلية الخ) وذلك لانه اذا اجتمع الشمس ومركز التدوير والقمر والاوج في نقط متشابهة من فلك البروج ولكن مثل رأس الحمل لم تحرك

(عنها) أي من الشمس (بعد الاجتماع إلى المقابلة) فيبعد القمر عنها إلى التوالى والاولى خلافه حتى يلاقيا في المقابلة (ثم يتقاربان منها) أي من الشمس (بعد المقابلة إلى أن يجتمعا) معها ثانياً ثم ان منطقة الدور يبتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يبتحرك عليها مركز التور ويروى في سطح منطقة المسائل (وليس منطقة المائل في سطح ذلك البروج والا كان القمر ملازماً له لا يبتعد إلى الشمال ولا إلى الجنوب) كان الشمس كذلك دائماً (فيكون) القمر يبتسّف في كل مقابلة لتوسط الأرض (على هذا التقدير) بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها يقع القمر في ظل الأرض في كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) أي تقاطع منطقة المائل ذلك البروج (وتقطعه بتصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين أحدهما هي التي إذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) المنطقة (الآخر) منها هي (مقابلتها التي إذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من ذلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بتشبيه طرفيه رأسه وذنبه (ثم إذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين) كالأرأس مثلاً (ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويلاً يأتى الثاني) من الكسوفين (متأخراً عن الأول إلى جهة الغرب) من أجزاء ذلك البروج (فعلنا) بذلك (أن العقدتين) حركة إلى خلاف التوالى (فه) أي القمر (وذلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يبتحرك) أي يبتحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين إلى خلاف التوالى (ولظهور حركته في الجوزهرين سميانه) ذلك الجوزهر فاقمر الأول وصل إلى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له (حيثن) عرض ثم إذا جاوز كان له عرض) عن المنطقة (في الشمال يزياد) ذلك العرض (قليلاً قليلاً إلى أن يصل) القمر (إلى منتصف) ما بين العقدتين وعندئذ يكون غاية لارض الشمال (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلاً قليلاً إلى أن يحصل) القمر (في الذنب فيكون) حيثن (عدم العرض) أيضاً (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيزياد إلى أن يصل إلى منتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانياً (وغاية العرض في الجانبين) أي الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء (والغزايه) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهي) أي العروض المتزايدة والمتناقصه (متساوية في الأجزاء المتعاقبة) فالعرض المتزايد الشمالي للبرج الماشر من الرأس مثلاً يساوي العرض المتزايد الجنوبي الماشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للبرج الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للبرج الخامس من النصف الآخر (فقد تلخص بما ذكرناه أنه) أي القمر (أربعة أفلاك تدور بهو) مركز (في حامل) خارج المركز (هو في نحن مائل) أي ذلك الحامل فيما بين سطحي ذلك الموافق المركز يسمى بالمائل ليلان منقطه من منطقة البروج (بمحيطه) أي بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركزه أيضاً المركز العالم (وه أربع حركات فلتدور) حركة (إلى التوالى في نصف) هو الأسفل (والى خلافه في نصف) هو الأعلى (وللتأخر) حركة (إلى التوالى ولا آخرين) أي المائل والجوزهر

﴿ مسائل كوتى ﴾

منه الاوج يوماً بيلة يبتحرك المائل والجوزهر إلى خلاف التوالى إحدى عشر درجة واثني عشر دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن أول الجمل قريباً من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الاوج اثني عشر درجة وأحدى عشر دقيقة وتحرك مركز الدور يبتحرك كالحامل من أول الجمل إلى اربع وأربعين درجة وثلاثاً وخمسين دقيقة لكن المسائل رد الحاصل إلى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة من الحركة العرضية وحركة المركز إلى التوالى تلك عشر درجة وأحد عشر دقيقة وهو وسط القمر في القمر في اليوم بيلته فإذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهي وسط القمر وزيد على حركة المسائل كان الثاني بعد التقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعدان يادة بعد اوج القمر

حركات (الى خلاف التوالي وله) وقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثية) فاحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا سكن على ذروة التدوير اوحضيته كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح القطب الاصل مخطبا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حيث يتسبب واذ انحرى القمر بمركبة التدوير نازلا من الذروة واصاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم يعلق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير فتحتاج نازلا الى ان تنحصر هذه الزاوية من وسط القمر احدى حركته من كرتدوير ، وتارة الى ان تزداد عليه حتى يحصل مجموع احدى حركته من كرتدوير وبقية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانياً الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان في الاوج والحضيض كان قطره من بينه مخطبا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير و بالوج والحضيض والطرف الاصل من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخامسة والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر من مخطبا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصل الى اعلاه والاصل الخط الخارج من مركز التدوير الى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشي من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما شعره ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسطا ومقابلان الذروة والحضيض للرئين في غير الاوج والحضيض واحدا ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين محاذيته ولم تمل اليه (و) ثالثا الاختلاف (الذي) يكون (بسبب تفاوت قطار التدوير) بالقطر والقطر (في قرينه وبسبب حمله الخارج) المركز فانا اذا قرنا ان الاختلاف الاول واصل الى ثابته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حيث يقع في الاوج كان نصف قطره مقدار الزاوية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك للتعديل وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يسكن في الثابتة فانه يقع فيه ايضا تفاوت بسبب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول (و) قمر (في العرض) وهو فباين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بين في ثبته لا يفتي على ذي قطرة سليمة ان كرتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متساوية على نهج واحد يلاتفاوت زوايا هذه امور ثلاثة الاولى ان تكون حركة الكرتة متساوية حول مركز تلك الدائرة الثانية ان يكون قطرها من بينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خارج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرتة وادارها حول المركز الثالث ان يسوى يد تلك الكرتة عن مركز الدائرة وحيث تقول (هذه الاصول) التي قد رويها افلاك القمر وحركته (بلزمها) ان يكون القمر يميل (فتشابه حركته) اي حركة كرتدوير (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذيا) قطر تدويره المار بالذروة والحضيض (اي) الى مركز الخارج ايضا (وان يكون تساوي فرجه وبسبب) ايضا

❖ مياكوي ❖

هنا فتكون الشمس متوسطة بينهما قوله (فتحتاج تارة الى ان تنحصر الخ) وهو ما اذا كان هابطا متحركا من الذروة الى الحضيض قوله (تزداد عليه) وهو ما اذا كان القمر صاعدا متحركا من الحضيض الى الذروة والسبب في ذلك ان حركة التدوير في القطعة العليا على خلاف التوالي في المتوسط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر اقرب الى القرب ومبدأ الدور اذن اول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفي الصعود يتعكس الامر بالذروة والحضيض الاوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض للرئين فانهما محاذيان ولذا يوجد لقمر اختلاف في الرصد عن ما يظن

عند من كز الخارج دون من كز العالم) وشعبه من التقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) أي
 حركته كز تدويره (حول من كز العالم والمحاذية) أي محاذة قطر تدويره المار بالذروة والمخضع
 الاوسطين (لتقطه من ذلك الخط المار بالمرکز والاوج والمخضيض (غيرهم كزها) أي من كز العالم
 والخارج وتاما نقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط من كز الخارج بينها وبين من كز العالم) والاصواب
 ان يقال هي من جانب المخضيض لتوسط من كز العالم بينها وبين من كز الخارج كما هو المشهور واما ان يدعى
 بغير من كز التدوير من من كز الخارج فهو باق على حاله (وانما اللازم) الذي هو تشابه الحركتين
 من كز الخارج ومحاذة انطر المذكورة (وجوب استغناء المألوم) الذي هو الاصول التي ذكرها في القمر
 ثم انه اوردها على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) أي كيف يصح كلامهم (وماذا كروه) من ان القمر
 لما حل له بالمرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا مفرقة على الوجود المذكور
 المتضمنة لتعلق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذي هو تلك الاحوال (على وجود اللازم)
 الذي هو تلك الافلاك المفرقة على تلك الوجوه (واما يصح) هذا الاستدلال (انما للمساواة بين
 اللازم والمألوم (ولم نعلم) المساواة هنا (ان يجوز ان يكون معه وضع آخر) مقار لما ذكره (يستلزم)
 ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المتضمنة للاحوال المطلوبة كما ان الوضع الذي يشوبه يستلزمها ايضا
 لجواز اشتراك الامور المختلفة في القوازم وليس انتفاؤه (أي انتفاء الوضع الآخر) ضروريا ولا مبرها
 الفصل السادس في الافلاك الخمسة الباقية المدعاة بالضرورة (التي تكون سرية في الحركة) أي في الزمان
 البروج (فتأخذ في بطة يتزايد) ذلك البطة (الى ان تقف) هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج
 (انما تم تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالي (متدرجا) أي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها
 الى حدها ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) أي تتحرك الى التوالي (متدرجا
 في السرعة) في استقامتها (الى غاية و يرض ذلك) الذي ذكره من احوالها (الى جيع الاجزاء)
 من ذلك البروج أي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء
 معين من اجزائه بل يوجد في كل منها (فعل) بما ذكر من احوالها (انها في تدوير) تزيد حركتها
 في نصفه الخافق على حركتها على كمالها في القائمة الثانية (ثم انها) أي الكواكب الخمسة (تكون سرية
 من الثابت خلفها مقارنة) ايها (ثم تفرقها بخلفة لها الى المغرب) بذلك (ان حائل تدويرها
 متحرك) من المغرب (الى الشرق والزمرة وطاردها فان الشمس) مستبين (ثم يفرقان) عن الشمس
 حتى يصير اشرفيين منها (فيطلمان بعدها) ويتر بان كذلك (متباعدن) في هذا التفرق (عنها الى حدما)
 فبقاية بعد الزمرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا ونايه بعد عطاردها سبعة وعشرون جزءا
 (ثم يرجعان) الى خلاف التوالي (متفارين منها حتى يقارباها) راجعين مقارنة (ثانية) ثم يتر بان اتي
 بصيران فريين منها (فيفر بان) حيث ذلها (لا يمددا) كما ذكره (و) كذا (يطلمان قبلها متباعدن)
 في الغرب (عنها الى حدما ثم يرجعان) عن صول الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها)
 في الاستقامة كما ذكره اولها (فعل) بذلك (ان من كز تدويرها خاصة ملازم لمرکز الشمس) وان يمدد
 منها بمرقا وشرها انما هو حركة تدويرها فقط (فالباقي) من المخيرة وهي العلوية (ليست كذلك
 فان رجوعها) بل واسطه (انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في المخضيض حيث ذلها) كما ان واسطه

في سيات الكون

عدمه في الحساب وتفصيله في كتب الهيئة قوله (فعلاخ) أي فاستدل من احوالها
 المذكورة على ان من كز تدويرها يتحرك على منطقة حاملة مقدار حركة من كز الشمس الى التوالي
 فحاذيه ادا ويحرك كل من عطارده والزمرة على محيط التدوير فلا يمدد عن الشمس قدامها وخلفها
 الا بقدر ما يتشعبه نصف قطر تدويره ويقارن كل واحد منهما في الذروة والمخضيض اللذين هما
 نصفان فوس استقامة وزجونا قوله (فان رجوعها الخ) فلو كان من كز تدويرها ملازم

استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس ايها هو حيث في الذروة (الكواكب) الخمسة تختلف بمسرها
الصباحي والمساءلي) كانه اراد به نصف قطر تدويرها حيث بقوله (عن الشمس) الا في الزهرة
وعطارد فان غاية بعدهما عن اصحابها وسماها في محب نصف قطر لهما والمسطور في كسبها ان
النسبة الدورية ابطائية كانت واسمها وجودية او استقامية لم توجد تقسيمه بل وجدت في بعض
اجزاء البروج اكثر قدرا واما في بعضها اقل قدرا واما في (ولا يصور ذلك الا قرب تدويرها من
الارض ثلثة) فتكون فسيه ونصف قطره حيث اعظم في الزوية (و بعده) منها (الخرى) فاذن حامل
تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعملة من خارج يكون حامله في ثلثه فقل لا والبعده
الذكر (اي البعد الصباحي والمساءلي عن الشمس الذي يخطه نصف قطر التدوير كما عرفت) يكون
لعملة في (آخر الجوزاء) اول (الجني اعظم بالمقاييس) اي نصف قطر تدويرها اعظم منه
في سائر اجزاء البروج (فهو) اي تدويره حيث (اقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين
(في الحضيض) من حامله فقد وصل في ذروة واحدة الى حضيض حامله من بين (الاولج) لانه لا يقابله
فهو (الاولج) اذ اضطر الى الغرب (اي الى خلاف التوالي) اذ لو كان (الاولج) ثابتا لم يتحرك
(اي لم يزل) في مركز تدويره حيث (الى الحضيض في الدور) كالواحدة (الاصرة) واحدة وقابلت لانه (ولو
تحرك) (الى المشرق) اي الى التوالي كان مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) (الاولج) في نصف
الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لان اذ افرشتنا من مركز التدوير تحرك من اول الجوزاء الى آخر
الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاولج الذي هو مجتمع معه في اول الجوزاء متحركا الى التوالي ايضا
لزم ان يكون الاولج قد تحرك من اول الجوزاء الى اول الجدي بل الى آخر القوس فقد تحرك حيث ان المركز
ثلاثة بروج والاولج تسعة ثم انها يجتمعان في الجوزاء ثانيا فيحرك المركز من آخر الجوزاء الى الجوزاء
والاولج من اول الجدي الى الجوزاء فتمسك الامر بينهما فلا تكون حركتهما بل حركتهما استقامتهما
اسرع من الجوزاء ثانيا واما ثانيا فهو باطل فحين ان الاولج يتحرك الى خلاف التوالي حتى يواصل
المركز برجع الى الجوزاء وهو الاولج الذي وصل الى توبه على خلاف التوالي وهو
اول الجدي فيكون المركز حيث في الحضيض واذا وصل المركز الى توبه الثاني وهو اول الجدي
وصل الاولج ايضا الى توبه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انها
يتلاقان فيما بين التوبتين وقوله (فيما به) سهو من القل والصواب فيقارنه اي بخارن الاولج من مركز
التدوير (في البرزخ وفي الحمل) وقوله (في مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فاذن الحامل او مركز
الحامل (في مركز) بحر كهذا خلاف التوالي (ويسمى ذلك تحرك) (المركز) لانه لا يدور في الحامل حول
مركز (ثم هذا البعد) الصباحي والمساءلي (في البرزخ اعظم منه) والصواب اصغر منه (في الحمل فهو)
اي تدوير عطارد في الحمل (اقرب الى الارض) منه في البرزخ (فما ان الدور خارج من مركز) وان اوجه
في البرزخ فهاك مجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر مما يكون واما في الحمل فيجتمع من مركز

في سالك الكوي

لمركز الشمس لكان اوسط رجوعها في حال المقارنة لالمقابلة قوله (بمدها الصباحي والمساءلي)
التصنيف المشرق من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بمدا مسانبا لظهور الكواكب اذ كان عليه
مسائل البعد في هذه يدعى بعد صباحي لظهور الكواكب اذ كان عليه جيلها قوله (كانه اراهه)
(الخ) لان المصنف في هذه اثبات الاحوال وهو انما ثبت بخلاف انصاف تدويرها بحسب الرؤية
فلا بد ان تكون التدوير في جوامل المراكز ولا تدخل في هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحي
والمساءلي من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحي والمساءلي بالنسبة الى الشمس لنوع قوله
(يد نصف قطر لهما) ليكون مركز تدويرها منظر الشمس دائما فلا يبعدان عن الشمس فذا بها
وتنصفها الاشد ذاتية نصف قطر تدويرها هذا بحسب الجلي من الخطر واما بحسب البعد

التدوير و اوج الحمل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس
عن الثوابت وهي) أي الشمس (في اعتدالين) يبلغ هذا الاختلاف (اذ اصدنا كسوفين وهي
فيهما يظهر فلك في الدهور الطويلة فهي) أي الثوابت (مضركة) حركة بطيئة جدا كما صنف
(والاوجيات) سوى اوج القمر و اوج حامل عطارد (توافقها) أي توافق الثوابت في تلك الحركة فعدا
وجهة (فهو) أي ذلك التوافق (اما لا تحرك) وهو كذا الثوابت مثلا (واما التوافقها) أي توافق
الحركات المحددة (في الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر
(جهة و كذا) كما تعرض ان محركات تلك الاوجيات هي المثلث (ثم ان عرض الزمره و عطارد ليس
تاتيا على الحمل بل عرض) مر كز تدوير (زهرة شمالي ايدا و عرض) مر كز تدوير (عطارد جنوبي ايدا)
و اما عرض مر كز جرميهما فقد يكون في الزمرة جنوبي اوق عطارد شمالي ثم انه صور كيفية ما ذكره قوله
(كان النصفين) من مداري مر كز تدويرهما (يبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كان
الزمرة) بل مر كز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطقتا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت
الرأس (وحصل) الكوكب بل مر كز تدويره (في النصف) الذي يحرك عليه (صار ذلك النصف
شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبياتها (و يبعد) المدار (عنها) شفا فشبها ان يصل مر كز
تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العندين (ثم قرب) مدارها (منها) شفا فشبها
(حتى يطبق عليها وهي) أي الزمرة بل مر كز تدويرها (في النصف) ثم نصير في النصف الآخر الذي
كان جنوبيها (وقد صار هو) الآن (شماليا) صار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال
(جنوبيها و يبعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف مدار النصف (ثم تقرب) اليها
حتى يطبق عليها و يبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيصكون مر كز تدوير الزمرة دائما اما
على المنطقة واما في الشمال عنها (و اما عطارد فبا لعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في النصف
و يجاوزه الى نصف الجنوبي متباعدة ثم يطبق وهو يجاوزه الى النصف الآخر) الذي كان
شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمر كز تدويره دائما على المنطقة واما في الجنوب عنها (ثم لهما)
أي الزمرة و عطارد (عرضان آخران) مقارنان لهما من سبب مدار مر كز تدويرها على الوجه
الذي صورته (طار الصغر) من محورهما (المار بالذروة والحضيض) تطبق ثارة على المنطقة (كما
اراد بالمنطقة مدار مر كز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العندين
دون منطقة البروج في العندين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين و انك
امكن جرم الزمرة عرض جنوبي و جرم عطارد عرض شمالي كما اشترنا اليه (وكذلك القطر المار
بالحد بين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي
عرضا (وكيفية مسطوية في كسبتهم) ولقد احسن في هذا الحالة ولو جمعها في اكثر الباعث
السابقة ترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن العرض لهما على الوجه الذي اوردته اوجب
انتشار الكلام وصحوبة الفهم وتذيلها بما بحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك امرنا
عن الاطناب واقصرنا على ما ذكر في الكتاب و اقله الوفاق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة
الافلاك يجب ان تكون دورية) متشابهة (تحيروا في مبدأ هذه الاختلافات) المألوفة للمشاهدة
او ارضى في هذه الكواكب (ولم ينسوا) أي لم يتكلموا (فيه) أي في ذلك المبدأ (بذات شدة) أي بكلمة
كافية شافية (والذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطارد بعبه ما قدمنا) من ان
ما ذكره استدلال باللازم على وجود الزمره مع عدم العلم بالسواوة (انها) أي تلك الشاهدة (تستلزم
شاهد حركة مر كز التدوير حول مر كز الحمل) لما بينها عليه (والدرك بالصدخلافه فانها وجدت

﴿ سياتي الكوكب ﴾

فوجب ان لا يكون مغاير الشمس بحسب الحقيقة بل مغايرته قد يكون بالتقريب ولذا تختلف غاية الحد
الصباحي والسماقي مع كونه مر كز التدوير في موضع معين كذا في شرح التذكرة الحضري

(تلحق)

لنقطة) أى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (سمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذى هو المذير ومثل هذه الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا (و) الذى ينحى بالهند على قاعدتهم (فى الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فاذ اجمع ان تختلف تلك الحركات (بحسب) اختلاف ما يتعاقب عليها) أى على الافلاك (من ارادت جزيئة) لا بد منها فى تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) أى ان القصة (لا يكتفى فى الحركة الجزئية التمثل الكلى والحقى حالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها نجاة من هذه الاشكالات واحالها كما يهت هليه

❖ القسم الثانى ❖

من الاقسام الخمسة (فى الكواكب وكماها شفاة) لالون لها (مشيئة) بذواتها (الا القمر فاهمك) فى نفسه فظهر كونه احدى قمتي القرية من السواد عند الحسوف وليس مثله بذاته (بل نوره من الشمس لا يختلف اشكاله) النور به (بحسب قر به وبعده منها) فيخلص من ذلك ان نوره مستخدم من ضوءها فقل هو على سبيل الانعكاس من شيران يصير جوهر القمر مستمرا كما فى المرآة وقبل يستدير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستمرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب بعضها بدل على ان لها اونا وان كان ضعيفا فليطارد صفرة والزهرة درية أى باض صافى ولربما يخفى حركته لثرى باض غير صالح وزحل فتحة مع كدورة (وفيه) أى فى هذا القسم (مقاصد) خمسة (الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان ينشئ من الشمس قصصه المقابل لها الدا مضى ونصفه الآخر مظل ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضى اليهودونا فلان له ضوا (اصلا) وكانت (حيث) دائرة (اربعة) وهى الدائرة الفاصلة بين المشرق وغير المشرق (منطبقة على دائرة الضوء وهى) الدائرة (الفاصلة بين المضى والمظلم ومنه فرض دائرة (اربعة) دائرة (دائرة الضوء) تزل (لاصالة) زواله) أى زوال القمر (من المسامحة) أى المقارنة للشمس (بعد الانفراج بينهما) أى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والقاطم بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضى مستدق بين نصفيهما وحيث (ترى قوسا من الوجه المضى) فهذا المشرق والهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالمد عن الشمس ويزداد المشرق من الوجه المضى عظما (حتى يصير الوجه المضى) تمامه (البيا) وذلك عند القابلة التى هى غاية البعد بينهما (و) حيث (ينطبق الدائرتان مرة أخرى فتراه بدرا) كاملا كدائرة ثامة (ثم) ان الثبرين بعد قابلية البعد بينهما (يتقاربان من الجانب الآخر (في قاطم) حيث (الدائرتان) مرة أخرى (ويخفى عننا) شئ مستدق

❖ سياتونى ❖

فحيث عبارة المتن صحيحة بلا استثناء قوله (مشيئة بذواتها) خلافا لبعض حيث ظاوا باستعادة انوارها عن الشمس على ما فى الشفاء قوله (على سبيل الانعكاس) أى بانكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكون كداسفلا كالمراة اذا حوذى بالشمس قوله (لا يكون جميع اجزائه مستمرا) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها فى الوضع بالقياس الى الشمس كما فى المرآة ونصفه المظلم الذى يعكس عليه ضوء الشمس قوله (لكنه كذلك) أى كل واحد من اجزاء القمر منبذ على اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والحسوف ومقادير نوره من اول هلاله الى ضيوئه بدرا وضغه لا يفتنى كذا فى نهاية الادراك ووجهه ضغه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس بوجوب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع بطلان التسال يجوز ان يكون بعض اجزائه متزاو يرى الكل مثبرا البعد قوله (قصصه المقابل الخ) أى نصفه الثرى يلى ما بين ان الكرة البصرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضى اكبر من النصف قوله (منطبقة) أى تفرسب لالن المشرق منه اقل من النصف والمسنقى اكبر منه

من الوجه (المضي) فيتنص كالالبدر به وهكذا يعرف للمضي شيا فشبنا (حق) نرى منه شكلا
 هلاليا في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلي وهو الصافي وإنما لا يرى) القمر يوما ما أكثر بعد المقارنة
 وقبله الضعف ضوءه ودقته وقر به من الشمس مع ضوءها (الغالب السائر لما يقرب منها) فيفتح القمر لهذه
 الاسباب (من ابصاره) وأما إذا كان بعيدا عنها في أحد جانبيها بمقدار اثني عشر درجة فإنه يرى عادة
 مستورا و بما يرى باقل منها فإن ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة البصر
 المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون في القمر مقابل الشمس (بقرب العقدين فتكون
 الأرض) حيث واقعة (بينه وبين الشمس فتفتح) الأرض (منوهة عنه فيرى كذا كما هو لو انه الاصل
 ولأن جرم الأرض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الأرض (مخروطا) عاوده
 دائرة صغيرة على الأرض ورأسه على محاذ اجزء من اجزاء ذلك البروج مقابل الجزء منه محل فيه الشمس
 (فان لم يكن القمر) في حال المقابلة (عرض) بأن يكون في أحد العقدين (انصف كله لا يماستر
 من الأرض) بل من غلط الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمنا وان كان له عرض
 فان كان ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة
 الحادثة على مخروط الظل من قوس سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط
 (لم يصف) القمر حيث بل ماس الظل من خارج كدبني دارين (وان كان) ذلك العرض (اقل)
 من مجموع النصفين المذكورين (انصف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) أي تلاقيهما وبما احاطا
 فافرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انصف بقامه ومكث
 وماس سطح دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انصف بقامه ومكث
 بحسب وقوعه في الظل المقصد الثالث في كسوف الشمس فنقول (عند اجتماع القمر
 بالشمس) في النهار اجتماعا مريئا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرفى (حجب بينا وبين الشمس)
 لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فترضوه الشمس بل ترى لون القمر الكحلي في وجه
 الشمس فظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس
 كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (و يكون ذلك
 بقدر صفحة القمر فما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب اليها فترضه
 الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتصيب به صانها (وورماتكون الشمس) وقت انكسافها
 (في حضيضها فخر بها) مثلا (ترى اكبر) يكون (القمر) حيث (في اوج طبعه) عسا (يرى اصغر
 فلا يكف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة تور محيطه به وقد روي انها) أي الحلقة النورية (رؤيت)
 على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرفى

في سياتلوي

قوله (حيث وصل) أي اصل اليد أي الى القمر فيقع كله أي كل القمر في داخله أي الظل
 ومكث فيه أي في داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لأن مركز دائرة الظل على منطقة
 البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة ذلك المسائل فيكون نصف كل واحد من قطري
 صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين تشكك المنطقتين في صورة مساوية عرض القمر لضع
 القطرين المذكورين يكون صفة القمر بماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة في جهة
 عرض كعبد الدارين فلا يقع شيء من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القمر
 أكثر من مجموع النصفين قوله (وهي الدائرة الخ) يعني إن سطح جرم القمر وان كان لكن
 يرى في الاستقبال في أي بعد كان من العادة القمر كدائرة ويسمى صفة القمر خارج ذلك السطح
 في اليوم إلى ان يقع هنالك مخروط الظل وحدث في المخروط دائرة موازية لقاعدته يعني دائرة الظل
 ويكون مركزها ايضا على المنطقة قوله (يساوي فضل الخ) أو النصف قطر القمر على ما بين في محله

(فان)

(فان كان ذلك العرض) (عند مجموع نصف قطرها لم يكتشفها) وان كان أكثر منهما فالمر بقى الاول
 (وان كان أقل منهما كسفيها بقدر ذلك) (كلا يتنى) (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر
 انه يجوز ان يكون ذلك لاختلاف لان الحركة مصيبة نصفها دون نصف وانها) اى تلك الكرة
 (تدور على مركز) (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيئ اليها) كافي حال المسابقة
 (يقدر انما الظل) كافي حال المعارضة (شعاع) وفيما بينهما يختلف قدر ما رآه من المضيئ) هلا يا ونصف
 دائرة واكملتها (ويطه) اى يطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال
 ينقض ان لا ينصف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخرج المصنف
 كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه منرب عليه القلم آخر اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما
 ذكره (بمسليم الاصول) التي ينوب عليها (ان في هذا الاحتمال) الذي ابداه ابن الهيثم في تشكيلات
 القمر بتناقضه الخسوف (لا يتنى جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكيلات (فلعل غم سياتر) لاختلاف
 نور القمر بخلافه لما ذكره وما ذكره نوه لكننا لانعلم كان يكون خلا كوكب كدنت فلك القمر فينصف
 به في بعض استنباطه (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز ان
 يكون خلق الفاصل المختار النور في الشمس والقمر) في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيها احيانا
 (و) خلقه اباقي (الكواكب) دائما (واستضاءتها) اى والاستضاءة الشمس والقمر والكواكب
 المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنها) لانشاهدها اصلا وان كانت مصيبة جدا اما استضاءتها
 اولكوها بنحوه ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم تغير الحال فيها دور باقى الكواكب (كيف)
 لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعده (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب
 المستورة عننا) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور
 فيها كافي تقابل الاجسام الكبدية الصلبة جدا (في المصدر) يرقى نحو القمر (المنشاهد في مصفحة
 وفيه آراء الاول على خيال) لاحقيقته (فلنا يختلف ان ظروبه) لافصاله توافقهم كاهم في خيال
 واحد (الشمس قبل) هو (شعاع ما يطبع فيه من السفليات من الجبال والبخار وغيرها) (فلنا فينبغي
 باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما يطبع فيه (الثالث) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر
 فلنا لا يرى متفرقا (الرابع) هو (تسعين النار) القمر (فلنا لا هو مما يمس للناس) لانه مري كوز في تدويره
 في شمس حامل فينبغي وبين النار بتدبيره وافرغ اية في حضيض التدوير مع كونها في حضيض الحمل
 لم تصور هناك مساحة الانقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسعين عندكم) فكيف يتمخض به (الخامس)
 هو (جزء منه لا يقبل النور) كثر اجزائه القابلة (فلنا نحن لا نطرد القول بدسالة الفلكيات)
 اذ القمر حينئذ مركب من اجزائه متخالفة الحقائق (ويطه) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) للبناء
 على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فاهم مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله
 عينان وحاجبان وانف واهم (فلنا فيتمطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب تقع اودفع من)
 فان القمر لدخول الضوء والانفصال عنه الشمس والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء
 من ذلك فيلزم تعطيل الدائم فيما زعمتم اما حسن الظلام وابلقه (السابع) هو (اجسام مساوية) مختلفة
 منه في تدويره غير قابلة للآثار بالسواى

❦ مياكوتى ❦

قوله (انخفض كله) لوقوعه تمامه تحت الظل قوله لم يكن له مكث بل يندى في الحال بالانجلاء
 لم يزد اذ الظل على جرم القمر قوله (خيال لاحقيقته) فهو كالسراب من افلاك الحس وان لم يعلم
 سببه قوله (شعاع ما يطبع الخ) لان القمر كد مقبل كالمرآة فيذب فيه اشياء الجبال والبحار كما
 يطبع في المرآة صور الاشياء المتماثلة فلا يرى موضع الانطباق منها اقله قوله (بعد بعيد) على
 قدر انتم المتخوى من حامله قوله (وجه القمر الخ) لاختلاف الكلام في امتناع قبول بعض
 القمر لثوابه فالصواب ان وجه القمر لا يكتفى في ذلك قوله (غير قابلة للآثار) انما لا يقبل

(حافظه لوضعها معه) دائما (وهذا أقرب) ما قبل (لكن لا يصلح لتحويله) المقصد الخامس في التجربة
وهي السائر التنبية للمعالة عند العوام بسبيل التباين (قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة
في بعض الأزمان) السالفة وأما يصح إذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان الفلك
قابلا لآثار الاحتراق (وقيل بخارج خافي) واقع في الهواء ويرد عليه أنه يلزم منه اختلافها في الصبغ
والشدة لقله المدد في أحدهما وكثرة في الآخر (وقيل كواكب صفراء) مقاربة متشابهة (لا تأخر)
بل هي لشدة كثافتها وصغر هاضمات كأنها لطيفات محابية قال الأمدى (والغرض من نقل هذه
الاختلافات إبداء ما ذكره من الحقائق ليصحق) ويقين (للعامل الفطن أنه لا يثبت) أي لاجبة (لهم
فيما يقولونه) و يعتقدونه (ولا ممول على ما يقولونه) من أوائلهم و يعتقدونه (وأما هي خيالات فاسدة
ومخويات ياردة بظهور ضعفها بأوائل التخرم البعض بالصدق يعتبر

قسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد

ثلاثة عشر * (الأول المتأخرون) من الحكماء (على أنها أربعة أقسام * خفيف مطلق يطلب
المحيط في جميع الأحياء) أي اذراك وطبيعة في أي حركتان من أحياء العناصر القارية كان طالبا
للمحيط (وهي النار وهي حارة جالس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة للمع التلك (وبإسبة
لأنها تبقى الرطوبات) من الأجسام اللافقة لها (فان قيل الست فسمت اليوسفة بصر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لأنها (سهلة التشكل والتك فلتا ذلك) الذي ذكره
أما هو (فيما عندنا من الثيران وهي مغلوقة بالهواء) فذلك كانت سهلة القول والتك (فم
قلت ان النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة) الى العناصر الآخرين وان سكان
قريبا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وأنه (حار رطب بالطبع أي لو خلى وطبيعة لاحت من
الكيفيتين وكذلك الحال (في) الكيفيات النسوبة الى (سائر العناصر وما يمرض له) أي الهواء
(من البرد) أما هو (لمجاورة الأرض) والماء وتقبل مطلق يطلب للركن) على معنى أنه يقتضي انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذراك وطبيعة في أي حركتان من أحياء العناصر القارية طلبه
(وهي الأرض باردة بإسبة وحقهما الحس وتقبل مضاف يقتضي ان يكون فوق الأرض تحت
الآخرين وهذا) الذي ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العناصر الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الأرض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير) وطبيعته الجمود لأن طبيعته
البرد وأنه يوجب جوده لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة
مجاورة والمنضادة كالنار والماء والهواء والأرض متباعدة وما كان منها الطيف فهو الى الفلك
أقرب وما كان اكثف فهو أبعد فهذا هو النصف الحكم الذي عليه الوجود قال المصنف (المناقضة
لما ذكره ان يقال) لم لا يجوز ان تكون أربعة بل الحق أحد الأقوال التي تذكرها) الآن (اذ قيل
هي واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة أقوال الأول أنها هي النار لشدة بساطتها)
اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النارو (اذ الحرارة) المفرطة التي فيها (مدبرة للكائنات ولأنها تحيل
النار الى طبيعتها وحصلت البوائق) من النار (بالكثافة) فهي ثار متكاثفة على وجود متفاوتة (الثاني

سيا كوني

الانارة بالنسابة الى الاختلافها بالتوحد والاختلاف وصفا في المواضع الرصدية من الندو ير فيكون اقل
تكاثفا في المواضع الخفيفة فيكون اكثر تكاثفا قوله (حافظه الخ) دفع للمقبل من المستبعد ان يكون وقوع
تلك الاجسام على وجه يؤثر دائما في القمر اذ واحد قوله (لطافت) اللطيفة بانحاء المعجزة من مصاب
ونجوم قليل منه قوله (فان قيل الخ) ان قرره هذا الاعتراض مراضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة
موجبا وان قرر بطريق المناقضة بان يكون شمال كبرى الطولية انتهى قوله كل ما في الرطوبات فهو راي

هي (الهواء رطوبته وطاوخته للافعالات) ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (وبحصل من الهواء (النار بالحرارة المطفئة) فهي هواء لطيفة الحرارة (والباقيان بالبرودة كالكتفة) فيها هواء متكتف متكافا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ يقوله الخليل) بالحرارة (والكتاف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلطه الهواء والنار ومن تكثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتطهير) الواقع على مر اشب مختلفة (الخامس) هي (البخار توسطه بين الاربعة) في الاطفاء والكثافة فازداد لطافته يصير هواء نارا وازداد كثافته صار ماء (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد مائته وكيها (خاتمان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية لطافة والحرارة والارض لانها في غاية اشد البرودة والهواء ناره فرة والماء ارض مخططة بالرج) مع اجزاء ثرية (الثاني) هما (الماء والارض لا خضار الكائنات الى الرطب للافضال) وحصول الاشكال (و) (الماء) (اليابس للصفط) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء مثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالله هواء اشد تكثفه والنار هواء اشد حراره (وقيل) الناصر (ثلاثة هي الارض والماء والهواء الناصر) من اخضر الكائنات الى رطب ويابس (و) النار لحرارة المدرة) وقد وقع في كلام الامد الهوا بل الماء ولذلك قال فالله هواء متكتف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ماء النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة امواد وانه على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الامدي جواهر صلبة غير مجزئة لانها يابسة (وقيل) اصول المركبات هي (السلطوح) لان التركيب انما يكون بالثلاثي والتاسي اول ما يكون ذلك بين السلطوح المستقيمة (ولا يكتفي) في اثبات كون الناصر اربعة (ابطال بعضها) اي بعض هذه الاقوال الخمسة المتناقضة (بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سائنا) يطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس ينم من ذلك كونها اربعة اذ نقائل ان يقول (لم يمت ان الاجسام ليست مجتمعة و يكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها في الصور المقومة والطبايع الجوهرية بل (في الصفات) للفاعل المختار لئلا انها اربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل يقول (فلا يجوز ان تكون) كلها (خفيفة طلبة للسيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للركز و يكون ما فيها من التفاوت) في الاجياز (تفاوتها في الثقل والخفة) فلا تنقل اسبق الى المركز من الثقل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الاخرى ان الاجسام الارضية التشاركية في اصل الثقل تتفاوت احوالها وتفاوتها في مراتب قوتها يرسم في الماء الى تحت وبعضها بغوص فيه ولا يرسم وبعضها يطفو عليه (ثم) يقول بعد تسليم وجود النار في الجلية (لم يمت دليل على وجود كرة النار عند المحرط) كما زعم (واما المشاهد احتمالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كاعتدال البرد والاحراق) لا لاشال الشهب دالة على وجودها لاننا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالته الادرنة المرتفعة الى النار فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرتها (فالميل على ان البسيط منها يصعب تشكله) حتى تثبت بيوسدة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تصور (البرية فيها و) اما افناؤها الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افناء الاجزاء المائية) التي هي رطوبة بمعنى البلية (ولا يدل فيه على البيوسدة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الاثارة مع رطب الجوهر (فان قلت ذلك) اي افناء الهواء الرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا) يصعب ان لا يكون الهواء بالبرد فاعل لذلك (اذ لا يتصور فيها الاجزاء النارية مع انه في الرطوبة يتخفف الثوب المائل) (و بلجلة فلا يمكن القطع به) اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلية يدل على بيوسدة الغنى

❖ سالكوني ❖

فلا توجه ليعوب فلا بد من اثبات المقدمة ولا يصح القول بانه لم قلتم ان النار البسيطة كذلك قوله (فلا يجوز ان تكون) اختلافها في الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة ولا ثقيلة اي لا يصحده ظاهر سطوحه على سطوحه بنسبة واحدة وذلك لانها لو كانت فيما بينهما لكان

في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء (وعليكم الدليل) الموجب لقطع به (وكيف) يقطع به
 (وشعاع الشمس) بفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه (بحر ولا يومية ولا غيرهما من الصفات)
 ثم لانهم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه (واما يستفاد اخر من اشعة الشمس) المتعكسة اليه
 من الارض (فذلك كما كان) الهواء (ارفع) وابعد عن الارض (سكان اقل حرا) لضعف
 الانكسار اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر رده (حتى يصير زهرا) في غاية البرودة
 (فإن قلتم ان ذلك) البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشيبة للماء
 التي عاتت ان رودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانكسار (ولانهم) ايضا (انهم) لم يربطوا
 انهم على مخالطة الرطب باليابس فبقية استمساكا (عن التشتت) (والهواء ليس كذلك)
 فان الاجزاء الثابتة لا تستمسك بمخالطته (ثم لانهم) ان طبيعة الماء المجمود ولو كان كذلك
 كان باطن الماء بالاجزاء اخرى من ظاهره فظاهره (عند العاقل) ان جموده يبرد الهواء
 المجاورة (فالبارد بالطبع) هو (الهواء) اما (الماء) فانه (بطبعه لا يبرد ولا حار) وكيف يجمدون بين
 قولكم طبيعة الجمود مع القول بطوبته فان قلتم (لا متافاة بين القولين) لانه سهل التشكل في نفسه
 (اذن في ذوبانه) الذي يظهر منه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فخل هذا الجمود لثباتي الرطوبة
 الجهرية (قلنا) هذا باطل قطعا ادع الجمود الذي هو مضطرب بطبعه لسهولة ذوبانه المتنازع لها
 مستدلى امر خارج ولئن زعمنا عن هذا المقام قلنا (فإن قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
 اي قابلا للذوبان بادي سبب من الاسباب (غاية ما في البانيان تلك الاسباب لما قل وقوعها وانهم)
 اصلا (لم ينفصل عليها وعدم الوجدان لا يدل على عدم) وحيث جاز ان تكون الارض رطبة (فانهم) المتفصد
 الثاني زعموا ان الارض كرية اما في الطول (اي فياين الشرق والغرب) (قلنا) ان التوافق
 في العرض والتي لا عرض لها (كذلك كانت اقرب الى القرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب
 (عليها) متاخرا بنسبة واحدة (وكذا الحال في القرب) (ولا يمتثل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب
 تلك النسبة (الا في الكرة) وانما قلنا ذلك (التأخر) لاننا رصدنا خسوف بعينه في وقت الليل وجدناه
 في بلاد شرقية مثلا آخر الليل (وجدناه) (في بلاد قريبة عنها) اي من البلاد الاولى (بمسافة معينة
 هي القليل) (قلنا) اي قبل آخر الليل (يساعدو) وجدناه (في بلاد) اخرى (قريبة عنها) اي من البلاد
 الثانية (بذلك المسافة بعينها قبل الاول) (يساعدو) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد
 الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلما ان طلوعها) اي طلوع الشمس (على
 الغربية متأخر) بنسبة واحدة لان المسوق المعلن كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية
 قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (واما في العرض) اي فيما بين الشمال والجنوب (قلنا) السالك
 في الشمال كلما وصل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه (بحسب انما فيه على نسبة واحدة) حتى يصير
 بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مخفية عنه (وتختفي
 عنه) الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الموازي (في الجنوب بالعكس من ذلك
 واما فيما بينهما) اي بين الطول والعرض (فلتركب الاخرين) فان السالك فيما بين الشرق
 والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من الشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وقوفه
 في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين القرب والشمال وحال السالك في السنين القائلين
 لهما (واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا) عنه (بانه) كضاريس صغيرة على كرة
 كبيرة فلا يتضح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض ليست
 اليها كشمس سبع عرض شمسة على كرة قطرها ذراع) (والصحيح) كما ان شمال فان جبلا يرتفع
 نصف فرسخ الى آخره او يصف لفظ الشمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان شمال (هي)

سالكون

الطلوع على الجمع والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانكمس الامر في الارتجاع والاعتباط
 قوله (او يمتدح الخ) فان اعظم جبل نسبتة الى الارض نسبة سبع عرض شمسة الى كرة قطرها

(انما)

ان ما ذكره كذا في الهواء (انما هو معمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذ كان الظاهر كريا
قابلياً كذلك لانها قابلة لدرجة الحرارة (جمع) حيث (الى البساطة واقتضائها الكرية) الحقيقية (و) لا
شك ان (بنوعها المتعارفين) ليس ان لم يظهر (تلك التضاريس) (لخص) بسبب كونه في غاية الضعف واعلم
ان اراء بعض النصارى بحسن كون الكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا ينبغي عليهم
السؤال عن المعمور ولا يلحق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة (المقصد الثالث) قالوا (والماء)
ابيض (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر في الصري راس الجبل قبل اسفله) يعني انه يظهر عليه
رأس الجبل اولاً ثم ما يليه شيئاً فشيئاً الى اسفله كما يطلع من الماء متدرجاً على نسبة واحدة (وما هو الا
لستغيب الماء) على هيئة حديد الاستدارة (له) من الزوئية (لانقال الماء شفاف) لالونه (فلا يستتر)
كالماء (لانما قول ذلك) الذي ذكره قومه اعلموه (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر
(تحت سطحه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوخته) فله لون ما كبر الى المية المثلثة الوجه (الثاني)
الماء الذي الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المنسوب على تراب لطيف جداً فان قطر الماء متشكلاً بشكل
الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية (وانما يتبين ذلك اذ يتبين كونه كرة حقيقة وليس لا يعتمد
عليه في مثله) بين ايضاً (ان ذلك لطيفه للمصادمة الهواء) الماء من جوابه (او بد حرجة في الطريق
او بسبب آخر) لانطه (ثم انهم) اي المتكسرين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون (يزعمون ان الماء المتأثر كان
فهو قطعة من كرههم كره العالم الذي هو المر كره الطيب الما عليه بنوا حكاية الطاس في قله الجبل
وقر البئر سابق وهذا) البني عليه (لا يسطح) اي لا يغد الفرع الذي شوه عليه لجواز ان يكون هناك
مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبيعته الذي هو الاستدارة الوجه (الثالث مثل ما تقدم في الارض
من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وار تفاعده (و) ظهور (الكواكب) واختلافه (المقصد
الرايع في الارض في وسط الكل) اي من كرجها منطبق على مر كره العالم (لان الكواكب في جميع
الجهات) والجواب من الارض (ترى بقدر واحد لتفاوت فيه ولولائه) اني الثقل المطلق الذي
هو الارض (في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر
وفي بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن في رد ما ذكره (لم لا يجوز
ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون لتفاوت الموجب) يقع الجيب (له) اي لذلك القدر (محسوسا)
(وهو) اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه)
بل هو كثير (المقصد الخامس) ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس (فالخط الخارج من مر كرها
الى نقطة ما) على الفلك كمر كركوب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم
سطح الارض (وان كانا متقاطعان) على تلك النقطة (ضرورية زاوية مصادمة) من جانب الارض ثم يتعارفان
على زاوية اخرى مساوية الاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انها مقعان منه على موضعين
بينهما ابعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعا لالتفاوت في الحسن) كأن احدهما انطبق على الآخر
وصار موقعا واحداً (ولذلك) اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان
الظواهر والخفي من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقي المار بمر كره العالم والحسن المار بظهور الارض
في حكم ثابطين متقاطعين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوي
(طلوع كل جرم مع اقرب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا يبعد) حتى يكون الخفي اكبر
(وهذا) الذي ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير ذلك القمر واما فلك القمر فلا يرضى كمال نصف قطرها)

❦ سياتي

ذراع ما بين ذلك في محله قوله (في السطح الظاهر من الارض والماء) انما يتبين ذلك لو كان السطح
واقفاً على الارض والماء في شرح التذكرة المحضرة اذ الدالة المذكورة لما دلت على استدارة
القدر المكتشف من الارض جلد ان الباقي كذلك قوله (على نسبة واحدة) ثبت تحديق

(عنده قدر محسوس وانقلب مختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينبغي اليه الخط الخارج من مركز الارض) مادام مركز القمر (غير الموضع المرئي) فيها (وهو ما ينبغي اليه الخط الخارج من الباصرة) مادام مركزه وانما اختلف الموضعان في الحس (لأجل التقاطع المذكور) وهما متقاطعا على مركز القمر بتوازي حادة من الجانبين على ماسر لكنها معتبرة في الحس ههنا أقرب القمر الوجوب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التقاسوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبداء فوق بقع مشتهة تحت فالحط الخارج من الباصرة) مشتهة (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا) فلوفرش ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حيثه واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد من الافق واقرب الى سمت الرأس لمصافرت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائري عرض عمران بطرق الخطين المذكورين فهما اذا وقعا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرق الخطين وبين فلك البروج فكان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب مكعب على وسط سماء الزاوية لم يكن له اختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان حيثه فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حيثه اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الزاوية (كان الطول (المرئي) زائدا على ماثل) والصحيح ان يقال على الحقيقي (ذلك القدر) من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صوره (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئي او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئي فيكون) الباقي بعد نقصان الطول (الحقيقي واذا اعتبر صاعدا) بل نازل بل يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الزاوية (كان الامر بالعكس) بما ذكره يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق داتما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق (وليس شئ من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالقوابط والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستفرض بالحساب شئ يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (لشمس) ولما السفليتان فقدم لم يلح حالهما في اختلاف

❖ سياتي ❖

ظاهره بحسبة واحدة قوله (ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرق في هذين الخطين لانها تارة برأس الشخص وعدم المتحدتين تغطي الانق وبمركزى العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معاً في سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان ايضا في سطحها فاذا اخراج الى سطح الفلك الاعلى قطعاً متجاوياً دائرة الارتفاع فينحصر بينهما قوس منها قوله (قد يقتضي الخ) اي يقتضي اقتضا عجزها ان يكون موضعا الكواكب في الطول والعرض الحقيقيان اى المقسبان الى مركز العالم مختلفين لوضعيهما المرئيين المقسبان الى سطح الارض الذي هو موضع الابصار قوله (واذا كان الكوكب الخ) اي على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التي من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حيثه فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعاق الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين اللتين بطرق الخطين المذكورين متطعتان حيثه على دائرة ارتفاع

المظهر * (المقصد الثالث) الأرض ساكنة وقيل هاوية (أى مخرجة) (إلى أسفل أبدا فلا تزال) الأرض (تنزل في خلاه غير متناهية في طبعها من الاعتقاد) والثقل (الهابط ويطله بيان تنامي الأبعاد) التي تصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يطل الخلاه) وأيضا لو كانت هابطة لوجب أن تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حشا ولوقرنت صاعدة دائما لكنها كل يوم اقرب إلى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية (وقيل انها تدور) مخرجة (على) مركز (نفسها من المغرب إلى المشرق) خلاف الحركة اليومية (التي اعتدها الجمهور) والحركة اليومية لا توجد (على هذا التقدير) وإنما تتغير بسبب حركة الأرض اذ يتبدل الوضع من الفلك (بالقياس إليها) (دون اجزاء الأرض) اذ لا يتغير الوضع بينما وبينها فانا على جزء معين منها فإذا انحزرت من المغرب إلى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحسبة الأرض وخفي عنا بحيثها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيقول) لذلك (ان الأرض ساكنة) في مكانها (والمحرك هو الفلك) فيكون حينئذ مخرجنا من المشرق إلى المغرب (بل ليس مع فلك اطلس) حتى يترك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يبدل وضع اجزائها منه) (و) يرى (الشط مخرجاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) في مكانه (أى ليس مخرجاً اصلاً لا بالذات ولا بالعرض) (وكذلك يرى القمر سائراً إلى اليمين حين يسمي اليمين اليدوي) كذا (يرى) غيره (مخرجاً مع سكونه او ساكناً مع حرته) (من امور قد تناها في غلط الحس وبطلوا ذلك) أى تخرجها على الاستدانة كما زعم هذا القائل (بوجوده) ثلاثة (الاول ان الأرض لو كانت مخرجة في اليوم بلبنة دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الأرض) وهي المشرق (ان لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل تسبقه الأرض) وذلك لان الأرض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا تصور في السهم وغيره من المخرجات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تظنها من الأرض (و) ينبغي للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها) ان يمر (عن الموضع الذي رمى منه) ويجاوز (قدور حرته وحركة الأرض جميعاً والازم باطل لا ستواء المسافة) التي يقطعها السهم (من الجانبين بالبحرية) الوجه (الثاني ان المرء يرى الى فوق فيعود الى موضعه) الذي رمى منه (راجعاً بخط مستقيم ولو كانت الأرض مخرجة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى الجانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان) الذي وقع فيه حركة الحجر صاعداً وهابطاً (والوجهان ضعيان لجواز يساهيها الهواء) المتصل بهما مما يحصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة كما يقولون بمسايسة انتشار الفلك فلا يزن شيء من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الأرض تبعاً للهواء التابع لهما فلا يجاوز موضعه الذي رمى منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيساوي المسافتين وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يجاوز موضعه الذي رمى منه بل ينزل راجعاً اليه (وعندتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الأرض فيها)

سبل الكون

الكواكب التي هي دائرة الرؤية فقطعان منطقة البروج على نقطة هي موضع الكوكب في الطول **قول** (الأرض ساكنة) القائلون يسكنونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة العقل فليس لها محيط فيزل ومنهم من قال بتناهيها وهم فرقتان فرقة زعموا ان ليس شكلها الكرة ختم من قال ان حدية الأرض فوق وسطها أسفل وذلك السطح موضع عن على المواضع ومن يشان التبل اذا التبسط ان تدغم على الماء والهواء اذا بسطت طقت على الماء وان رجعت رست ومنهم من قال ان حدية الأرض أسفل ووسطها فوق وهو الذي بينا وفرقة قال بكر وشها ختم من جعل يسكنونها بسبب جذب تلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان وقع الفلك يحركه من كل الجوانب والقائلون يحركتها ختم من قال بحركتها المستديرة فهذا هي الوجوه الفاسدة في سكونها وحركتها والحق انها ساكنة لكونها حاصلة في حيزها الطبيعي

مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير) فلا تكون مفرقة على الاستدارة حركة
طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) أي وجوده فيها (مبنى على أن المبدأ له)
اصلاً (لا يتغير لكسراً) (والأكانت الحركة مع المائل الطبيعي كهي لاهة (وقد عرفت منعه) في
مباحثه الخلاء كما شره إليه في مباحث المائل (ثم لا نسب تناقضهما) أي ثنائي المبدأ حتى يلزم التناقض بين
المبدأين (لما يتنا من اجتماعهما في البهجة والدحرجة) ﴿ المقصد السابع ﴾ ما يوازي من الأرض
معدل النهار) أي الدائرة العظيمة على سطح الأرض الكائنة في سطح معدل النهار الموازي به محيطه
(يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل ويجمع الدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم مرور
يقطع المعدل وتلك الدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (في جميع السنة سواء) تساوي فوسيهما
الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس
في السريعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك بما لا يحس به ولا يلتفت اليه (وأما في غير
ذلك الموضع) الذي هو تحت المعدل (فيضلع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لأصل قوائم لانهما
دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فقد كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون
في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار بقطع) الافق هناك (سائر الدارات
اليومية بنصفين) أي بنصفين (مختلفين اعظمهما) أي اعظم التسمين هو الظاهر (الذي) يكون
(في جهة القطب الظاهر) والحق الذي يكون في جهة القطب الخفي (فالشمس في أي جانب كانت)
من جانبي الشمال والجنوب (كان نهارهم) أي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس (اطول
من ليلهم وفي) الجانب (الآخر) يكون الامر (العكس) فإذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنو بين
اطول وإذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية
دولانية) أي متحبة غير مائلة كالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق متحبة لا يميل الى شمال
او جنوب ويسمى افقه مستقيماً (وتسمات الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه) أي على خط
الاستواء (في السمت من وهي) أي السامت من (عند كونها في الاعتدالين فلهم سبتان) مبدأهما
الا اعتدالان (و يكون غاية بعده) أي بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الاعتدالين فلهم
سبتان) مبدأهما الاعتدالان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف
فلهم غاية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (في المواضع التي بين خط
الاستواء ومعدل الاعتدالين) من الجانبين فان الشمس تسمت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين
من ذلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وصكنا فصولهم
ثمانية (الان الفصول لا تكون متساوية) في المدة وربما كانت التسلتان قريبتين جداً من احد
الاختلايين فتكونان في حكمه فيتل هناك عدد الفصول و يطول صيفهم (وفي المواضع التي تحت
الاعتدالين تسمت رؤسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفي الجايز

﴿ سياتي الكون ﴾

قوله (مبدأ ميل مستقيم) لما شاهد من حركة اجزائها الى جهة الشمال والكل يشاهد الجرم في الحقيقة
قوله (فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير) لأن مبدأ الميل المستقيم يقتضي الخروج من الجرم مبدأ
الليل المستدير يقتضي عدم الخروج قوله (والاعتراض الخ)
مدفوع بما ذكرته وقدم تعقيده
في بحث الميل ثم

ذلك لانسحاب رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (ويتبدل) عنها في الآخر وقصودهم تلك
الاربعة (وفي المواضع التي المدار الصنقي ابدى الظهور فيها لا تقرب الشمس) هناك (دورة يومية
فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي) اي هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب
الصنقي) ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الثنوي ابدى الخفاء فلا تطلع
الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها بللا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار
مواضع اخرى كما ذكره قوله (وفي المواضع التي المدار الصنقي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها
دورة) واحدة (فيكون بالليل) حيث ذكره (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار ابدى الخفاء في موضع
لا يكون مدارا صيفيا بل شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يتناول
من ذلك (وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس
ينطبق المنطقة على الافق اذ يبعد) حيث ذكره (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرتة واحدة
فاذا مال القطب) اي قطب البروج بحركة الكل (الى الاصططاط نحو الغرب (ارتفع) عن الافق
(نصف المنطقة الشرق) وانحط) عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة اذ مال الفرقان العظيم
ينقطع العظيمان على النصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصنقي فيها ابدى الظهور
والمدار الثنوي ابدى الخفاء هي بعينها للمواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها
(وفي المواضع التي يجاوز هذا المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة)
يوسطها الانقلاب الصنقي (ابدى الظهور) لا يقرب (وقوس) اخرى منها يوسطها الانقلاب
الثنوي (ابدى الخفاء) لا يطلع (ويتبعهما) من الجانبين (قوسان) اخرتان يوسطهما
الاعتدالان احدهما) وهي التي يوسطها اول الميراث ان كان القطب الظاهر شماليا والتي
يوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتقرب معوجة اي تطلع
اوائل البروج قبل او اخرها) على الاستقامة (وتقرب او اخرها قبل اوائلها) على الاعوجاج
(و) القوس (الاخرى بالمعكس) اي تطلع معوجة وتقرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) لقطعة
الثلاثة اما زائدة او ادا بها مليون خط الاستواء ومدار انقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك
ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية جائلة) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم
على) سمت الرأس (وذلك موضعان مميّزان على وجه الارض) ينطبق المعدل على الافق لا يتحرك
قطبيهما (ولكن محوره) اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيهما مارا بمر كرهه (فاما
على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية) ويكون النصف من منطقة البروج
وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الاخر منها (تحت دائما)
ولا يكون هناك لكواكب ولا شئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل
بحركتها الخامسة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من
البروج نهار ومدة قطعها النصف اتلني ليل وهاتان المدةان يتفاوتان بسبب الاوج والخسوفين فالتفاوت
تحت القطب الشمال الطول من الليل وتحت القطب الجنوب في اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل
(في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذي هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها)
اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) من الافق (في ثلاثة اشهر) ويكون
فاذا ارتفعها مقدار الميراث الكلي (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع فصول الافق (في ثلاثة اشهر)
اخرى ايضا (حتى تقرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اي يزداد انحطاطها عن الافق
في ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل
الى الافق * في القصد الثامن * سبب الصبح كره الفلك تنكيف بالضوء لانها تغلب نور الشمس
كما تنقسم في آخر مباحث البصريات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من
قوس انحطاطها الا مقدار ثمان عشرة درجة صلي ما عرف بالغير به يستلزم بعضونها البضار

الكشف الواقع في ذلك الجانب فبرى ذلك التور المتزايد زيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله) لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصور يهنا صلي ما بيني فيطلب من موضع آخر (والجرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح) انما هي الاخرة (بقدور بع دور الارض) كما يظهر بالتحليل الصادق (وتقتض) تلك الزيادة (في غيرها) اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الاخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اي كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اي غلظها (سنة عشر فرسخا) اوشية عشر * في المقصد التاسع في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تنهاى (فسال الله بالعلم الى الوهاد) والمواضع الفائرة (فانكشف) عن الماء (التلال) والمواضع العالية تجز برؤية من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا الانكشف هو العمود من الارض الذي كان حقه مقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كاسر اجزائها) ولم يذكره سبب الاعتناء الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تصكونها وبقاؤها بالانكشاف الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذي ذكره (ورجوع الى القادر المختار) واستناد الفعل الى مجرد مشيئة (فان اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اي الى اجزائها (بالمسايل لعقل اليه) في معرفة سببه (واذا كان) الثاني (كذلك) فهو انه لا بد في الاخر من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فن طرح هذه المذات) التي تكلفوها (ووقع للاستزواج اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره) فاولئك هم المفقون من الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة * في المقصد العاشر في قايما في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يمدد الطين المزج حرا ويحققه التجربة وما يرى من توارد اي تودج (له في كبر الخرافين ثم توارد السيول الحادثة من الامطار) توارد (الرياح العواصف تنضج الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بقرايد الانحطاط من جنوائيه شيئا فشيئا (حتى يصير جلا شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه العمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في العمار فحصل فيها طين راج كثير فقصر بعد الانكشاف وحصل الشهور في بعض السيول والرياح ولذلك كثر فيها الجبال وما يؤكد هذا الظن انما نجد في كثير من الاجزاء اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي رجعوا اليها للمعان لها (فقطعا) اي جزما لا يشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعي سببا) مخصوصا (وهذه) اي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحمله) اي يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فلت شرى لم لا تفلت ذلك اولا) حذرا للثبوت (ثم لا بعد ان يكون ذلك) اي تكون الجبال وتطارد من اسباب تصكونها (بارادة الله تعالى عند من يقول) من اللين وغيرهم (بالوسائط لاعدتنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا تصور واسطة حقيقة على رأينا * في المقصد الحادي عشر في العناصر الاربعة تبيل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر (وهو معنى الفساد) وتلبس صورة عنصر آخر (وهو معنى الكون فيقلب كل) من الاربعة (الى الاخر) الذي هو احد الثلاثة الدافية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن (بعضها) يقلب الى بعض آخر (بلاوسط) وهو كل عنصر يشارك عنصر آخر في كيفية واحدة من كيميائية اللين هما من الكيفيات الاربع (ويختلف في كيفية) اخرى منهما (فيقلب الارض والماء كل) منهما (الى الاخر ابتداء لاشتراكهما في البرد) وان اختلفا في البينونة (وذلك كما يحيل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسر (الاجزاء مياها سائلة) فانهم يتخذون مياها

حارة و يمدلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياهها جارية (و ينقلب في بعض المواضع الماء جريا صلبا كمين سيهوك) وهي قريبة من بلد تسمى افنة وماؤها ينقلب حجرا مرمريا وعين غدير من الواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة (لاشرا كهما في الرطوبة) وان كانا مختلفين في الحرارة (كايصير الماء هواءا بالنسخين وهو من النشف) في اليباب المبلولة المطروحة في الشمس (و كايصير (الهواء ماء بالثريد كافي ظاهر كوز لاسماءه يوضع في الجدد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لا يلاقيه الجدد قطرات من الماء وكتظاهر الطلح يبك على الجدد مع عدم الملافة) يتجمعا فانه تركب قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطلح اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بلله الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة (لاشرا كهما في الحرارة) وان اختلفا في اليبوسة (كايصير الهواء نارا في كبر الحدادين) بالاختلاص في الفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (تصير هواءا) فهذه من التلايات بلا واسطة بين التشاركون في كيفية واحدة من كفيتهما (وبعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) مما كالهواء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء) لشدة ثقافتهما (ثم قد ينقلب هواءهم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه ففس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبر بيان ما ذكره بقضي ان تنقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشرا كهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاول ان يقال ان كان المنصران متجاورين كان الانقلاب بغير واسطة وان كان بينهما منصر ثالث سكن بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هوى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) المنصيرية (واما بعد ما تصور المختلفة) التي هي التارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفية الاربع المتشافية ماعرض اهما من القرب والبعد بالنسبة الى الثقك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابردوا كثف وقد تكثنا على منه مرارا فلانميد) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهوى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على اننا نعلم تركب الاجسام من الهوى والصورة وانتم الاقلاب بين العناصر وما ذكره من الاختلاف العادة عليه ينظر في اليها احتمالات كثيرة في المقصد الثاني حشر في زعموا ان هذه العناصر الاربعة (هي الاركان التي تركب منها المركبات وتبينونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا سربا في القزح والانيق انفصل عنه اجزاء مائية (اجزاء ارضية) فقل ذلك على انه هذين المنصرين كالما موجودن فيه مختلطون ففرقتهما الحرارة (ولاشك انهم) اى في ذلك المركب (اجزاء هوائية بها تحلل الاجزاء) الارضية والمائية التي فيه (والالكان) ذلك المركب (في غاية الاندماج والازمنة وكان ما يحصل بالتفرق) من المنصرين (جميعه) اذا ضم بعضا الى بعض (كالذي) كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انها) اى الاركان المذكورة الموجودة في المركب (مختلفة بالطبع بطول كل) منها (حرة) الطبيعية (وذلك بوجوب التفرق في المركب وعدم بقاءه (فلا بد) فيه (من جامع يقبده طبعنا ونضجنا بوجوب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج (الاجزاء) الشديدة القاعة بالنار فلا بد من وجودها فيه (فما الحرارة لا تجمع المختلفة بل تفرقها ويجمع المتلاين) كاسر (ثم الحرارة القليلة تفرق لا تؤثر في الجزء الاخر الا بما جاوره) وله اى والجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد) من سبب فلا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع (في حال بقاء المركب) وما نفعنا من التفرق ابتداء) اى بلا واسطة شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء الناري وحرارته الطائفة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يقبده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد بين ان الهواء حار فيجز ان يكون متضجعا (ووجود الاجزاء الهوائية) في المركب زعماء

يصفى (ان يجوز ان يكون تحتل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها) (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء اوترايا بالحققة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني (وهو بقاء التركيب) انه يكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد في النبات (من هواء يغفل بين اجزائه) (من حرارة طامخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغي فسد ان ع) كما اذا التقيا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس ولا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد ولا يثبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنها يحصل الانسان) لانه متولد من اللقي المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذي غذاؤه منهما كالجوارح (فالتكامل) اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات (آت) اي راجع (الى حصولها من العناصر) الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذي استدلووا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (امدلال) بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم يجوز ان يكون) تكونه في حال اجتماعها لامنها بل يخلق الله اليه من العنم في تلك الحال (باجراء العادة) المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع اعلاها (الطبقة) الثابتة الصرفة ومحبها ماس لمع ذلك الفير وحقته) اي تحت الاصل المذكور طبقة (تارة مخلوطة من) النار (الصرفة) (الاجزاء) الهوائية الحارة تلاشي في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الازئاب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزهر يرفو في الهواء الصرفة) الذي يرد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه انكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والبرد والبرق والصواعق فلا تكون هو اصرافا (ثم) الطبقة (البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابية وهو ما في ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم يمد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا تأخذ في الاستقصاء منها

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر

من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالمقاييس الى ما له مزاج (وهو) اي هذا الأكثر (ينقسم الى ما له نفس) اما نباتية او حيوانية (والى ما لا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول) الفصل الاول : في المزاج وفيه مقاصد (اي مقصدان) الاول : في الصورة الجسمية اي الصورة الحادثة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تشمل اولاف مادتها) التي حلت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها) فالصورة الثابتة تضمن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالجوارح مشروطة لثقلها) الواقع بين الاجسام الا ترى ان الثقل لا تضمن الاماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت الجوارح بلا ماسة امكن التفاعل بين الجسمين (والبلغ من ذلك) تفاعل الحاصل بمجرد الجوارح (ما كان) اي التفاعل الذي كان (بالجماسة) التي هي الغالبة في الجوارح (والجماسة انما تكون بالسطم) (لاشك في انه) كما بان السطوح ان كانت (الجماسة) بها (ثم وذلك) اي تكثر السطوح (انما هو) بحسب تصغر الاجزاء (اذا تحققت ما صورنا لك فتقول) العناصر الخفيفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزائها اجدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فدل صورة كل) منها (في مادة الاخر فكدت منه صورة كفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) النقص البارد بفعل صورته (من حر) لنقص (الخافرة) ولتلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حار اقل وتباعد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار) وتضمنت بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيلت الى احدهما مادت من الاخرى (وكذلك بعض) النقص البارد بفعل صورته (من برد) النقص البارد فيحصل له (برد اقل مما كان) كما قررنا فاذا اشد

انما اثر من الجانبين (حتى حصل في جميع الاجزاء) من الصبر الحار والبارد (كيفية مشابهة متوسطة
 هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتشابهة بالقوة) لا يعمل اي الدرجات (التي هي بين غاية الحار
 وغاية البارد) اي هي واقعة بين هاتين الغائتين (وحصل التشابه بينهما) اي بين الاجزاء المذكورة (في نفس
 الامر) بان تكون اجزاء الصبر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء الصبر الحار بلا تفاوت في الواقع
 فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لانها المجاورة بحسب منها بكيفية
 متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) في كيفيته كما يقول به اصحاب الحائط وقس على ذلك
 خال الاجزاء المطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطاما بين الكيفيات الاربع
 (فهذه الكيفية المتشابهة نسمي من اجابا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى
 امتزاجا) واختلاطا من اجابا (نحو المزاج) بناء على ما تقدم (بانه كيفية متشابهة تحصل من تقابل
 عن صبر متصفة بالاجزاء) المتماثلة (بحيث تكسر صورة كل منها) (سورة كيفية الاخر) قل الامام الرازي
 لاشبهه في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان
 كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة
 بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا
 الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التساقف فان حصل
 الانكسار ان معا والعللة واجبة الحصول مع الماثلين ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
 على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احدهما بقدر ما على انكسار
 الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو
 الصورة التي هي مبادى الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات
 لا يمرض لها الاشتداد والتقص بل هما يمرضان لحولها فالتكسر عبارة عن زوال الكيفيات
 الصرفة عن تلك البسائط (والاشكال عليه) اي على ما قالوه (من رجوعه) (اربعة) (الاول لانسان
 التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتمسك) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يتأهلها) من
 الارض بالسخن والاضاعة (ولا تماس) بينهما مع انها تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة
 بينهما (والمنكسر ليس في الباصرة فطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجوز ان الفعل
 والانفعال بين الاجسام لا يوجد الا بالاتفاق (والتمسك لا زال المدعى في التفاعل) بلا تصور وتماس
 (وقد اجازتم من صورة التقص) لا تفعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت
 الارض سخونة وشدة الكهنا لم تؤثر في الشمس شيئا أصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم تؤثر في فسيه
 قضا (لانا نقول القرض) ما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما زعم من جانب
 واحد واته) اي ما ذكرناه (يقدر هذا القدر وهو يكفي) وفي الباحث المشرقة الصواب ان يترك
 ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء المترج وهي لاحالة متلاقية
 وشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا تأثير منه الا بالاتفاق والتماس فلا يجزى ان يقال لا
 يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقة وبماعة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده
 بل الحق ان التأثير بينهما بالاتفاق محتمل وان كان نادرا * الوجه (الثاني) لم قلنا ان عدم صورة غير
 الكيفيات هي القاعة ولا يجوز ان تكون الاجسام مهيأة (اي متمثلة في الحقيقة) (و) يكون
 (الاختلاف) بينهما (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صورة
 سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي القاعة لا مزايا لها (ان قلت الكيفيات كالحرارة
 والبرودة تشدد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ما اوتارا لا قبل ذلك) اي الاشتداد والضعف
 فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (فلنمنا ان الحرارة والبرودة مضافات بالنوع فلم يجوز
 ان يقال نعم شيء معينة) من تلك البراتب (هي النار بقومادون ذلك) اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى
 (هو انية) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة

الصل إلى الصورة إذا (الصورة) انكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها
فإن الصورة الثابتة لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطاً
في التأثير فيزول اجتماع الكيفية المكسرة مع الحادثة للتكسرة) وذلك لأن الانكسار لا يجوز
أن يكون متساويين والاتقلب المطلوب غالباً كما هو بل يكونان معا والشرط يجب أن يكون مع الشروط
فتوجد الكيفيتان الصفتان مع الانكسار بن فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وأنه محال) لا يخال
التكسرة هو المادة لا الكيفية فلا تخذول لا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها **و** الوجه
(الرابع) الماء الحار إذا دخل في الماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال أن يتساوى الماء صورة توجب
الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للثلاثين الصورة واحدة (فعمل إن الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية
دون الصورة (فإن قيل نحن نطلق عليها) أي على الصورة (الفاعل مجازاً) لاحقيقة فإنها ليست موجودة
للكيفية المكسرة (وإنما ذلك) أي الحاصل من الصورة (أعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية
المكسرة (و) أمال (الكيفية) المكسرة (المتوسطة) فإنها (تنقص) على المركب (عن قبض هو البدأ
القباض) المعنى عندهم بالمقل الضال (والمعد قد يتأثر) الصادر من الفاعل بتوسط أعداد
(كالحركة والحصول في الطرف) من المسافة فإن الحركة معدة لذلك الحصول مع امتشاع اجتماعهما
وحينئذ نقول الصورة المائية توسط الحرارة العارضة تعمدية الماء البارد أقبول الحرارة وإنما يمكن
تقصيرها بالذات فإن هذا المون من النفاذة بل أن جعل الكيفيات أنفسها معدة لموادها بإضاهل يلزم
منه محال مما ذكر إذا علم قد لا يجتمع الأمر (قلنا فالتراع) على هذا التقدير (عائد إلى أن البدأ فاعل
مختار) فلا حاجة إلى أعداد (أو موجب بالذات) فيتوقفه تأثيره على الأعداد (وستفهم الدلالة
على أنه فاعل مختار) فيبطل القول بأن الصورة أو الكيفية معدة لصدور المزاج من البدأ في تقيده على
مذهب في المزاج (مخالفه لما) الأول أنه يخلط صورة وليس صورة متوسطة يعني أن العناصر إذا
امتزجت وانفصل بعضها عن بعض أدى ذلك بها إلى أن يخلط صورها فلا يبقى شيء منها بصوره
المتوسطة به وليس الكل حيثئذ صورة واحدة هي طالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة
بين الصور المتضادة التي البسائط (بل ليس صورة نوعية للمركب) أي ليست الصور المتوسطة
صورة متوسطة بل هي صورة أخرى نوعية خالصة خالصة بالحدودين القولين بوافق الجمهور بحسب
الظاهر في المزاج للخصي المذكور سابقاً لكنه يخالفهم في بقائه صور البسائط في المركبات ذوات
الامن جنة ويرد عليه أن ما ذكره قدامه وكون لامن إجماع لأنه لما يكون عند بقائه المتزجات بإحداها
(و بطله) أيضاً ما حكيته من كتابات الفرع والاتباع لأن اختلاف ما يظهر فيه (أي في المركب
(من الأجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) أي في تلك الأجزاء يعني أياها ووضعا فيها المركب
كقطعة لحم مثلا غير إلى جسم ما أو متفاطر وإلى أرض لا يخالط فدل ذلك على أن الأجزاء التي
في المركب مختلفة في استعداد التطهر وعدمه إذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل فاعلاً أو غير فاعلاً
(وهو) أي اختلاف الاستعداد (دليل على اختلاف الماهية) لأن القابلة من لوازمها واختلاف الأوزان
يدل على اختلاف المزومات وأما لم نقل أن تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات
والامتزج إليها احترازاً عن أن يقال إنها تكون بتأثير الحرارة لأنها كانت فيه (فإن قيل) إذا كان
جوهر البسائط قابلاً في المركب كانت الثابتة موجودة فيه لكنها مفترقة في حرارتها والصورة
أنوعية فلمركب كالجمعية فلا حاصلة في جميع أجزائه فتكون الثابتة التي عرض لها في خورق المركب
قد صارت لجما وإذا جاز ذلك (فليجوز في النار الصرفة) المنفردة عن أخوانها (أن تختص لها الكيفية
المتوسطة) أي الحرارة المفترقة (فتصير لجما) فلا يكون إلى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور
النوعية التي للمركبات (قلنا المزاج) أي التركيب (شرط فيه) أي ليس مجرد الانفصال إلى الحرارة
المنفردة كافي في حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستجابة من التركيب على أن هذه الشهية
واردة عليكم أيضاً لأن خلع البسائط صورها ولها صوراً أخرى أعينها عند ابتهاج كيفياتها

الى حد معين فن الجازان تنهى كيفية كل واحدة منها حال اشتراكها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب (الثاني) وقد يجعل هذا مذهبنا ثالثا فنقرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشترنا اليه (القول بالخليط وهوان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيفس لها قدر والا فلا محس) فان التسائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متفرقة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة مجتمعة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فلهذا اذا سخن لم يتحول في كفيته بل كان فيه اجزاء نارية كاشنة فبرزت علاجة النار وذهب جماعه الى ان الاجزاء النارية لم تكن كاملة بل غدت في الماء من خارج فهو لاه اصحاب الفسوخ والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وتلاهما بتركيب الانحلال والكون والقول بالمزاج مبني على القول بها اما على الاول فلان حصول المزاج باسئلة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثر بل تكون ههنا

في المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والافتعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربعة تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من السائط المتضمنة لا يتخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة تقع بين كل متضادين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالامتزاج منها) اي من الكيفيات الاربعة (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اجمال محالها (متغاوية) في اتسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية جديدة المثل الى الطرفين المتضادين (فتكون) حثث (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيق) فقد اعتبر فيه تساوي السائط كاو كيفا وذلك لان امتزاج وجوده كاذهوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كيانها لان الضال في الكم يشبه ان يكون غالبا في المثل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كافي الماء الغلي بالنار والمبرد بالتبريد فان ميل الثاني بسبب الكثافة وانقلب اللزمين من التبريد اشد واغوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها (قاروا وانه لا يوجد في الخراب (اذا اجزاء متساوية) في الميل الى احيازها متغاوية) فلا تفسر بعضها بعضا على الاجتماع (لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتساوية بعضها آخر منها) وطبيعتها داعية الى الافتراق (بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة) فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والافتعال فانه حادث يستدعي مدة متدايها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لوقوفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والوجوب انه يقع مع اجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائنة الى العلو) كالتار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) اي وقع الاجزاء المائنة الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتتألف) الاجزاء وتتقارر لتساوي قواها في الميول وتبقى بجمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (ثم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستر اما لسرعة الفعل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقي الاجتماع فديكون لمتنصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد من مقتضى سوى الاجزاء (اذا السبب) لبقائه الاجتماع (غير مختصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس ممتد لاحتمال ان تغلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) و يلقى به في خواصه وآثاره كالحرارة العالية في الاسد لشجاعتها والبرودة العالية في الارنب لجيئه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من المعتدل الذي هو التساوي بل من المعتدل في الصفة على معنى انه قد قور على المترج من العناصر القسمة الاثني به في مزاجه (والا) اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما ينبغي

(غير المعتدل وكل من العسرين) أي المعتدل الطبي وفسمه (يتقسم إلى ثمانية أقسام فاعلم لذلك فربما
يسمى بالنسبة إلى) أمور أربعة (التوج والصنف والشخص والعنصر) يسمى (كل) من هذه الأربعة
(بالنسبة إلى الداخل) ثارة (و) إلى (الخارج) أخرى (فلكل نوع) من المركبات المراجعة (مراجعة) أي يمكن
أن توجد صورته التوبة الاسم (و) ليس ذلك المراجعة على حد واحد لا اعتداله ولا كان جيناً أفراد
النوع الواحد كالأسان مثلاً متوافقة في المراجعة ومانعه من الخلق والخلق (بله عرض) فيما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ظوظرين) افراط وتفریط (إذا خرج عنه لم يكن ذلك
النوع فهو اعتداله) التوى (والتي أمر جته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه) فلما راج الحاصل
ليدن بدن من إيدان التلى هو اللائق به من حيث أنه إنسان دون مزاج الفرس والجار وغيرهما
وذلك لأنه المناسب لأكماله المطلوبة منه حتى إذا خرج الشيء من هذه الأمثلة مات (وله) أي ولكل
نوع (أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) أي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المراج
العرض التوى (هو البق الأمثلة الواقعة) في ذلك العرض (به) به يكون حاله فيما خلق (له) من
صفاته وآثاره المخصصة (اجود) ما يصور منه (وذلك اعتداله) التوى (بالنسبة إلى ما يدخل فيه
من صنف أو شخص) فلا عدال التوى القس إلى الخارج يحتاج إليه التوى في وجوده ويكون
حاصلاً لكل فرد من أفراد على تفاوت مراتبه والمقس إلى الداخل يحتاج إليه التوى في أجودته
كآلته ولا يكون حاصلاً للأصل شخص من أصل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضاً حاصلاً إلا
في أصل حالته (وعليه) أي على ما ذكرنا من حال الاعتدال التوى (قس الثلاثة إلى أربعة) فلا اعتدال
الصنف بالقياس إلى الخارج هو الذي يكون أيضاً بصنف من نوع مقبلاً إلى أمثلة سائر أصنافه وله
مرض ظوظرين هوائل من المرض التوى اذهو بعض منه وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
و بالقياس إلى الداخل هو المراج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو البق الأمثلة الواقعة
فيما بين طرفيه بالصنف اذهو يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصلاً إلا للأصل
شخص منه في أصل حالته سواء كان هذا الصنف أصل الأصناف أو الاعتدال الشخصي
بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجوداً سليماً وهو اللائق به مقبلاً
إلى الداخل هو الأشخاص الآخر من صنفه وله أيضاً مرض هو بعض من المرض الصنف وبالنسبة
ما يتعلق بوجود العضو سليماً وهو اللائق به دون أمثلة سائر الأعضاء له أيضاً عرض الاعتدال
بعضاً من المرض الشخصي ومقبلاً إلى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على أحسن أحواله
وأكل أزمائه وأما غير المعتدل فآلته أمان يكون خارجاً) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمى
البسيط وهو أربعة حار وبارد ورطب ويابس أو) يكون خارجاً عنه (في كيفية) صبر متضادتين
ويسمى المركب وهو) أيضاً (أربعة حار ورطب حار يابس وبارد ورطب وبارد يابس وأما الحار البارد
مثلاً والرطب اليابس) أي خروج المركب عما هو حق في كيفية متضادتين (أو اجتماع ثلاث) أو أربع
من تلك الكيفيات (فلا يصور) أذليهما اجتماع المتضادتين (لاخل إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء
حارة وخمسة باردة فوجدنا ثمانية عشرة حارة وستة باردة فهو حار عما ينبغي وبارد منه) وقس على ذلك الأجزاء
الرطبة واليابسة والأزواج المتعقلة (لأننا نقول الاعتدال) فيما ليس مثلاً طياً أعما هو (بالكيفية
المتوسطة وميلها إلى أحد الطرفين) للمتضادتين (وذلك) أي ميلها (لا يكون إلا إلى طرف واحد) منها
(ضرورية) أي إذا مات الكيفية للمتوسطة عما ينبغي فاما أن تميل منه إلى جانب الحرارة فقط أو إلى جانب
البرودة فقط أو إلى كليهما مما محال بينهما وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (وأما الأجزاء
فلا حرة) فيما بين فيه (بعدد ما ومقدارها) بل مداره على التسوية بينهما (وإذا كانت) الأجزاء (والحرارة
ضمنف الباردة أي عدد كل المراج واحد) فإذا فرض أن الاعتدال الطبي مبنى على هذه النسبة
فالأجزاء الحارة إذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلاً وكذا إذا كانت الحارة عشرين

والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعدل هو الذي وفر عليه قطبه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها منه زيادة النسبة بين كلياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف بحيث يظل ما توهمه الكفاية من ان الخارج من المعدل بحسب الطب لا يتغير في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج انفس الى الاعتدال الحقيقي انحصر انقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحسب ان الحقيق اعتبر فيه تساوى الكليات والكيفيات حاصل ما عرفت ما الخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وثبتى هناك اقسام اخر بنسب الكية وحدها او بحسبهما معا ثم اذا استكن في المعدل الحقيقي باعتبار التساوى في الكيفيات فقط انحصر ما يقابل في ثمانية ايضا

تنبيه اتفقوا على ان اصل انواع المركبات اى اقرب بها بحسب المراتج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا يخل في الخاصة البدنية بل هي بحسب استعدادات التوابع واستعداد الانسان بحسب من اجده اشد واخفى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في اعتدال الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعتدل اصنافه (سكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر والبرد) وذلك لتساوى ليهم ونهارهم ابدانهم كل واحد من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالآخرى ولان الشمس لا تثبت على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر بحال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حر كنهها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا تشد حران صيفهم ولا يبرد الشمس عن سمت رؤسهم الاعتدال الليل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون من اجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذ لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقاليم الرابع لانا نرى انه احسن الوان اطول قدودها وجود اذهنان واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (ربع الرياح) واعتداله فيكون من اجهم اعتدل (فلسا) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبى للاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكبر توفا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعتدل بالخاصة (فقال) الامام (انا نرى بلاد اعرسها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشدة خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيغهم في غاية الحر فكذا شدة خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فان تلك بصيفهم وشدة حره فيكون من اجهم مائلا الى الحرارة بدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جوده شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق اققهم كثيرا (وقد يكون بواسطة اوضاع) واحوال ارضية فاعين انوار) في الشمسيتين والتبريد (باقواع الاول المنخفض) من الارض (اخر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وفلما هبوب الرياح) فيه (خلاف المرتفع * الثاني الجبل) الجبال للبلد قديمين الشجاع بسكنه (كأذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب) (وقد يمتد) كما اذا كان في جانب المشرق (وقد يمتد) الجبل (الزنج وقد يمتد) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * الثالث البحر فان بحراته ترتب قطعاً (ثم قد يمتد) البحر (بصفاته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يمد اذا كان شماليا اذ قد يكتسب الشمال منه برذا * الرابع التربة والشجيرة والكبرياء والزاجية تمتد والحرية تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها تلوج ومياه ضخمة وتخفف ايضا ليوصلها الاثر بالبناء لان اكثر البحور في جانب الجنوب لا تتخللها الا بخره الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بسكن مامر) والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الانعام والشجر والمبايق وغيرها) من المصادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا اناسياها (السابع الاوضاع الواقعة في طالع القمة) من اجتماع كواكب فيه تنضج مضمونتها او يروونها (و الاوضاع الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك القمة كزور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يمتد كثير من الدار

في جزء واحد عن القطب اما ووجدتها اوسع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيمما سامت من الرأس
أو ضربته (وإذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محتملا يعل الاستدلال) لجواز أن يكون الحرق صيف تلك
البلاد لبعض هذه الأسباب لا مجرد قرب الشمس من سم رؤسها فلا يلزم أن يكون شتاء خط الاستواء
مثله في الحرارة إذا كان شمالا عن الأسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (أن يوجب) في بعض
المواضع التي تبس من خط الاستواء ولان الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) أي في بعض المواضع
الارضية (اما فردة او مركبة ماهو) أي من اجابا متباها هو (اعدل من الاثنين) أي من اجابا
سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل
الاختصاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) أنت على قبلي اعدل الاختلاف (أن اعدل
الاختصاص) التوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم
الجلد عجا) الجلد الذي (للاغنة سيما) الذي (للبابة) ولذلك حكم (جلد امثلة البابة او جلد الانامل
طبعيا في الفرق بين الملوصلات والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليعلم على اعدل
(ولا ينبغي) على القطر (أن شتا من ذلك) الذي ذكره من حال الجلد (غير ينبغي) الاذلال
قاطعة عليه وحديث الحكم اقلص (واعلم ان صكلا من) الامرجية (الثانية) المتطرفة من
الاعتدال (قد يكون ماديا) بأن يقب على البدن خلط يظ عليه كيفية فخرجه عن الاعتدال الذي
هو حقه الى تلك الكيفية كأن يقب مثلا على البدن فخرجه الى البرودة أو الصفر فخرجه الى
الحرارة (وقد يكون سادجا) بأن يخرج عن الاعتدال لا بجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية
اوجبت ذلك كما يرد بالتح والمضن بالشمس وقد يكون) كل واحد منها (جليا) خلق البدن عليه
(ومرضيا) عرض له بعد اعتداله في جلته

❦ الفصل الثاني في الانفس فمن المركبات ❦

للمركبة (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين متطرفة) أي قابلة لضرب المتطرفة بحيث لا تنكسر ولا تنفك
بل تلتصق وتندفع الى عمقها فتبسط (وغير متطرفة) أي لا تقبل ذلك القسم ❦ الاول المتطرفة وهي
الاجساد السبعة (الذهب والفضة والراسا والاسرب والحديد والنحاس والخرصني) المتكونة
من اختلاط الزئبق والكبريت المتكويين من الانحراف والادخنة) فان الزئبق بخارية أي مائية صافية جدا
خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا تنفصل منه سطح الاوقشاء من تلك البهيسة شيء
فلذلك لا يطين باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على راب
في غاية اللطافة فانه يحيط بالنطرة سطح راي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في
وجه التراب واذا انلا في قطرتان متاهرتا بما يخرق الغلافان ويصير الماء في خلاف واحد ويبيض الزئبق
لصفاء المائية وياض الارضية ومازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمر اشديدا
بالحر حتى حصل فيها دهيئة ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة باختلاطها على من اج اعدل
لذلك الاختلاف فانه ما كان صافين وتم الطمخ) أي انطياخ الزئبق بالكبريت (فان كان الكبريت)
مع صفاء ونقاؤه (ايض) فالحاصل الفضة وان كان احر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) أي
الحاصل (الذهب وان) كانا اثنين وفي الكبريت احر قوة صباغة لكن (عقد البرد قبل تمام الطمخ
فهو الخارصني وكانه ذهب نقي) أي في لم يبلغ تمام التضع (وان كان) الزئبق (صافيا والكبريت رديا
محرقا فهو النحاس وان كانا) أي الزئبق النقي والكبريت الرديء (غير جدي مخالطة فاز صا) وان كانا
معاً (يدين فان قوى التركيب بينهما والاشام فهو الحديد والا) أي وان لم يقوالت كبريت بينهما مع ردا ثمها
(فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (واقت خبزبان السبعة غير حاصرة) لجواز أن يكونا صافين
مع بياض الكبريت ويقعده البرد قبل تمام التضع وان يكون الكبريت صافيا والزئبق رديا وبالاكس
ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) أي تكون الاجساد منها

على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ولا يربى فيه الا الحس والشم (بإمارات ضئيلة مثل قولهم يدل على ان الزئبق مناصر المطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزئبق اما الرصاص فظاهر واماضيه فلامه عند الذوب زئبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزئبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يفسد بريحه الكبرى حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسبر يصدقون ان زئبق بالكبريت انقادات محسوسة فيحصل لهم ثلث بين الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منها وانه على هذا الوجه (فكونها) من غيرهما ومنهما (على فيه هذا الوجه بما لم يبق على استماعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية (تقتن) لانهم لا يقتضون على اختلاط الكبريت والزئبق (والكل عندنا لفواصل المختار) بلا حائل على شيء مما ذكره وكما مرارا في القسم الثاني غير المتفرقة من المعادن (وعند النظر فيها اماليين) وفرط الطوبى (كالزئبق اولا وحيد اما ان نحل بالرطوبت كالاملاح والزيجات اولا) نحل (كالملح والزئبق) وفي المباحث الشرقية ان الاجسام المعدنية اما فية التركيب وسينفذ اما ان تكون منطرقا وهو الاجساد السبعة اوقبر منطرق اما فية رطوبته كالزئبق اولا فية يوسنه كاليا فووت ونظائره اما ضئيلة التركيب فاما ان نحل بالرطوبه وهو الذي يمسكون على الجوهر كالزجاج والوشادر والشب والاحل وهو الذي يكون ذهني التركيب كالكبريت والزئبق وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذاتية صارية فخطرة فلذلك ثبت غير خاص الا لاسي والاجار التي لا تنوب والصابر عاينوب ويختر كالشمع والقبور المتطرق في هاليس منطرق كالزجاج والبناء فان قيل الحديد لا ينوب وان كان يلين فلنا يمكن اذنبه بالحلوة ويتناز الذهب عن اخواتها بالصفرة والزرانة والفضة بالبياض والزرانة بالقياس الى ماسوي الذهب

الفصل ثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث (الاول) النفس (النباتية) وهي كال اول لجسم طبيعي الى من حيث ينفذ وينمو في الكمال (جنس) يتناول المندود وغيره لانه عبارة عاينه بالثووع اما في ذاته ويسمى كالاول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها اكمال الخشب السرير لا يتم السرير في حد ذاته الا بها وانما في صفاته كالبياض فانه كان الجسم الابيض لا يكتل في صفته الا به ويسمى كالانثيا (يا بول يخرج) من الحد (الكلمات الثانية) المتأخرة من تحصل الثووع في نفسه (كتواب) الكمال (الاول) الحاصل لثووع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرقة على تحصل الثووع في ذاتها (و بالجسم يخرج) عنه (كال مجردات) اي منوعها (و بالبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اي يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسي) فان صورتها لا تسمى نفسا (وبالاي) يخرج (الغاضي) اي صورها (اذ لا يصدقها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية تلفظ الى يجوز رصده على انه صفة لكمال اول اي كمال ذواته ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتل على الآلة وهذا الظاهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآتي ان يكون الجسم فا اجزاء فخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذاتي مختلفة كالفائدية والنباتية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وتوسطها الاعضاء (ومنها) من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي (فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كالق السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا يدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم الى وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الازاد وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالجينية) يخرج (كل كمال لا يلقى من هاتين الجينيتين) يعني ان قوله من حيث ينفذ وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كالا اول الجسم المذكور تنطلقا بل من الحيوية المذكورة فيجرب به من الحد كل كمال لا يلقى من هذه الحيوية كالنفس الحيوانية

والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية) وهي كال اول جسم طبيعي الى من جهة ما يحس ويحرك
بالارادة * (الثالثة) النفس (الانسانية) وهي كال اول جسم طبيعي الى من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالراى) وقوائم العبود في هذين المدين قد ظهرت معاً هذا اذا عرفنا كل واحد
من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقاً) اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه
(فليسا) النفس (كال اول جسم طبيعي الى ما يتغنى وينمو ويحس ويحرك بالارادة او يعقل
الكليات ويستنبط بالراى) فان هذا الترتيب وارجع الى اقسام العرف ومتناول ايهاا والتحقق انه
بحسب المعنى ثمر يقات ثلاثة لتلك الاقسام مع جازة في العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الحيات
المذكورة على سبيل الترتيب (بل لازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حيا قيا لقوة) فيقال النفس
كال اول جسم طبيعي الى ذى حية بالقوة فقيده الا الى احتراز عن صورها الصا صر والمعادن فانها
وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كآمر ويخرج به ايضا النفس الفلكية
على راى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راى من ذهب الى ان النفوس الانا لك
الكية فقط والافلاك الجزئية كالجارج والتدوير عتلة آلت لها فلا تخرج به فاحتجج الى القيد الاخر
المتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان سكنت كالات اولية لاجسام
طبيعية آية لكنها ليس يصدر عنها افعال الحية بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال
الحية كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس
الحيوان في التغذية والنبية وتوليد النسل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذين
الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية باقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالاراء وحال
النفس النباتية بالتسبة الى ما يصدر عنها ذى حية انه يصدر عنه بعض افعال الحية ومعنى
قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بافضل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من غاها ان يحس
بالنشو وينق بالغذاء وير ما يحس بالاحساس والحرىك وتجنبها على فوائد يعقوب بها المرام
في هذا المقام (الاول) اننا شاهد اجساما يصدر عنها آثار على فهم واحد كما ذكرنا) من الحسن
والحركة والتغذى والنو وتوليد النسل (وليس ذلك) الصدور عنها (الجسمية المشتركة) بين الاجسام
كلها (للتخالف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اليها في الجسمية (فهى) اى تلك
الآثار (المبادى) في تلك الاجسام (غير جسمية) وليست هذه المبادى اجساما والاماد الكلام فيها
بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فانفس) لها اعتبارات ثلاثة واحما يصعبها فانها (من حيث
هى مبدأ الآت) المذكورة (قوة وبالقيلس الى المادة التى يحملها صورة) بالقيلس (الى طبيعة
الجنس التى بها يحصل) ويتكامل (كال وتعرف عنها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذهى
اى الصورة هى (المنطقة) الحالية (فى المادة و) النفس (المنطقة ليست كذلك) لانها مجرد فلا يتناولها
اسم الصورة الانجاز من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع وجودها
فى ذاتها (كال للبدن كان الملاك كال البدنية) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولاه)
اى الكمال (مقتضى ان التوج وهو) اى التوج (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الجمل بينهما من الماد
التي يقاس بها الصورة اذ لا جمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى
من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتبعها
النوع من غير عكس) فاذن بالكمال على النوع فقد دللنا على المادة بخلاف ما اذا دللنا على الصورة
على المادة بالادلة حيث دل على النوع بالادلة الاولى اكل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال
اولى (من القوة لانها لا تتعال واثقوة الفصل ليست بمعنى واحد) يعنى ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك
اللفظى على ميتين قوة القتل وقوة الاتقان والافس قوت الادراك وهى اتقالية وقوة الحرىك وهى
ضلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارها معا ففسد الخد بخلاف لفظ
الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا يجوز فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هى

مبدأ الآخر وهو بعض جهاته (أي جهات هذا المرفع) من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها
 من حيث يتم بما الحقة) التوسعة المستعملة آثارها (فترفع من جميع جهاته) ولا ريب في أن تعريف
 الشيء بمجموع جهاته أولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالإنسان
 (فدبت عن البدن) بأن تكون مجردة عن المادة (لكن لا يتناول اسم النفس الإيعاز لاعتقاده) حتى
 إذا قطع ذلك الصلة أقطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الإيعاز لاعتقاده بل الاسم الخاص بها
 حيث هو العقل (وقد يكون الشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم) وباعتبار تعلقه (واضافته إلى غيره
 اسم) آخر فإذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المصنف إليه وهي (أي الاود
 للمضاف إليها) (وإن لم تكن ذاتية لها) أي الاشياء التي لا بد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها
 (من جهة التسمية) وتوضيحه مافي المساحات المشرقة من أن الشيء قد يكون له ذاته وجوهرة
 اسم يخصه وباعتبار اضافته إلى غيره اسم آخر كالفاعل والمفعول والاب والابن وقد لا يكون له اسم
 الاعتبار اضافته إلى غيره كالزمن وليلد والجناح فني أردنا أن نعطيها حدودها من جهة اسمائها
 بما هي مضافه أخذنا الاشياء الخارجة من جواهرها في حدودها لأنها ذاتية لها بحسب الاسماء
 التي لها تلك الحدود ونبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكره النفس على الإطلاق (لا يتناول النفس
 الفلكية) لأن افعالها ان لم تكن بالالات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآتي
 وإن كانت بالالات كما ذهب إليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حيات بالقوة على ما مر وكذا
 لا يتناولها الحد المتبادر مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت اننا اعطيناها اسم النفس من حيث
 تختلف افعالها) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على فهم واحد
 والاختلافات المشاهدة فيها مستندة إلى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولأنهم
 رسموا نفوسها) أي ولة أول النفوس الثلاث معاني النباتية والحيوانية والفلكية (فانما نقول) النفس
 ما يكون (مبدأ الافعال) أي ما يصدر عنه فعل (سكان كل قوة كالماء) العنصرية والصورة
 المادية (نفسا ولو شربنا) مع صدور الفعل (النفس) (النباتية) والحاصل ان الالات
 بصدور الفعل يتصل طرزا بالحد وباعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار اقص
 يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فإطلاق النفس على النفوس الارضية
 والسموية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بأن كل ما يكون
 مبدأ صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادية للإرادة فلما نسج نفسا وهذا المعنى مشترك
 بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافعال موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافعال مختلفة
 وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافعال على وتيرة واحدة لكن لا تكون
 عادية للإرادة بل واحدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسمنا يتناولها باسمها في القسم الاول
 في نفس النباتية في سلك في ذكر النفوس اولوا بيان قولها انما سطرقة الترتي من الأدنى إلى الأعلى
 فقامت النفوس النباتية (وقواها حتى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفسل بغير ارادة
 وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) بخدمة لاربع اخرى عادمة لها
 (منها) أي من الاربع الخدمية (التي لا بد منها في حياة النفس) ونكتله في ذاته (وهي) أي القوة
 الخارجة اليها الاجل النفس (الغاذية والناوية) والقياس النباتية الا انه روى المزاجية فاستند الفاعل
 إلى الباب (فانما ذاتية) التي لا بد منها في حياة النفس مدة حياته (تسبب النفس بالتقدي أي تحيل
 جسم آخر إلى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا مما يحل عنه) فيم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
 الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شيء بالنفس وقد يضل به عند علم الفساده في نفسه
 ان يلفظ الجاذبة الثاني الارقي وهو ان يلقى ذلك الحاصل بالعضو ويحمله جراثيمه بالفعل وقد
 يحل به كما في الاستسقاء الصبي فان الغذاء فيه مثير من العضو ولذلك يصير البدن منه إلى استرخاء

الثالث ان يحمله بعد الاصلان شيئا به من كل جهة حتى في قوامه ولو لم وقد يتخلل به كافي البرص والبهق (وقد ثبت وقوفها) اي وقوف الغاذية عن فضاها (ضرورة الموت) حيثئذ لفساد المراج (بان القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كاقدم) وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة الموت (وبان القوى الجسمانية بنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا) وانما كان ضروريا لان الرطوبة التريزية تختص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة التريزية والحرارة الخارجة والمركبات النفسانية والبدنية تتصاعد في تحللها حتى تعمل بالكيفية فتنفب اليوسفة والرطوبة التريزية وتنطفئ الحرارة التريزية كالنطفة الصباح عند انتفاء الدهن وظلة الماء ويحل الموت (والثانية) التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله (تماثل الغذاء بين الاجزاء فتصعد اليها فتريد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تضيقها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة (ان غاية ما) هي غاية النشوة في ذلك الشخص (ثم تنفك) عن فعلها (كالآلوم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسكن) فانه قديم يكون بعد كال القشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطر من وبن انه مخصوص بالشم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظاره (وذلك) اي بان وقوف الثانية انه لما كان البدن متولدا من الدم والماء فهو في الاول رطب (في الثانية فيأكل حيثئذ تغوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة) ثم يحذف بمرارة (ثم يحسر التفوذ قليلا قليلا) وتغوذ الغذاء لا يكون لا يتعد الاعضاء فاذا اجتفت الاعضاء جفافا كاملا (لم يتبق ذلك) التمدد فلم يحسور بمغوذ الغذاء فيها (فوفقت) الثانية عن فعلها (ضرورة) وهل تطل حيثئذ الكيفية او تنفك ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم الثانية بتجصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء الى بدل ما يحصل فاذا ساء الغذاء انقص منه فالت عمل فالت الثانية قالوا والغاذية في الاعضاء مختلفة الماهية فان غاذية العظم تقيم في الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلما تحدث طباشعها لا تحللت اضعافها (ومنها) الى من الاربع الضبوبة (اثنتان يحتاج اليهما لبنه النوع) فقط مع كونهما محتاجيا الى الاولين ايضا توسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصح ان يكون مادة كمال) الى شل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر (وهي في كل البدن) كاذب اليه بمراد واتباعه فان الذي صدره يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم منه ومن اللحم منه وعلى هذا خالف متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تغترق الاثنين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القساوي ان المولدة تولد نوع بولد المني في الذكر والانثى وتوع بفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المراجية لان اجزائه متخالفة الامزجة فيزجها بمرجات بحسب عضو عضو ففصل الحسب من اجزاءها وكذا العظم والشران وغيرهما وذلك من متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهي توجد) في المني عند كونه (في الرحم خاصة تنفك تلك الاجزاء) اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التي في المني (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التي بها تنصير مثلا الفضل) بعد ما كانت مثلا باقوة وهما ثلث القوتان احسن المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والثانية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع بهار يها حتى تصير الى الهيئة الصالحة لتوليد ولذلك لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى (جعلها خادمة للاربعة السابقة كلها لانها تخدم الغاذية فطعامها الثانية مع كونها خادمتين لباقيتين كامر) (الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجود) حجة • (الاولى حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والامتنع) فحركة (الى جهة الطول) بل كان يجب ان يترك الى السفلى ووجهه لكونه ثقيل (والثاني) باطل لا قد يزود) اي ينتج (التبركس) الغذاء اطلاقا فانما وحيث تكون حركته الى علو (ولا رادية انما من الغذاء كما لا مشورة) فلا تصور منه ارادة (واما من المقتضى فاذا قد نضجت الغذاء من الفم الى المعدة عند حلة

الحاجة اليه بلاإرادة) من القنذى (بل قدير يد الإنسان متعد) ليضعه (فيغلبه) التذامو يجذب الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو مادفع من فوق بان يقال الحيوان يد فيها اختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان يجذبه المعدة فهو جاذبة فيها وهو المطلوب • الوجه الثاني انه من قنذى الإنسان يشداه ثم تناول بعده (شيئا) حلوا واستعمل التي وجد حرام يخرج بالقيء الحلو وليس ذلك (الاجنب المعدة) اى الحلو (الى فمها) بواسطة غيبها اليها بطبعها (واذا تناول) الانسان دواء (مرا) اكر يها فالمرى والمعدة رومان نفذه ونفذه ولا يزدراته الايسر فر مما دفع بالقيء بلا اختياره (الوجه الثالث) قد قصد المدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان. القصير المرى (كالنحاش حتى يخرج) عند الاقتداء بحيث تلاقى فذلك له وانما وما ذلك الاشوقها الى اجذاب الغذاء فدللت هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة • الوجه الرابع (الرحم بعد) انقطاع (الطبع) من قريب (اذ اخلا عن الفضول يشتد شوقه الى التي حتى يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحمة الدم) الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم خيوانا مشتاقا التي ثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم • الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اى البليغ واضفره بالسوداء (ثم تمايز تلك الامور المختلطة) (و يتصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلو لان في كل عضو قوتها بذات تلك الرطوبة) (الاتفة به) (لا تمتد ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما واكثر يابذه هذه واضحة على وجود القوت الجاذبة في جهة الاعضاء • الثانية في الاربع الجاذمة (الهاضمة) هي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالتقل) من العضو (فهى غير القاذية اى صيرورتها) اى اى القوة التي تقضى صيرورة الاغذية (جزأ بالتقل) من الاعضاء وفي كتابات القانوت واما الهاضمة فهى التي تعمل ما جذبه الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ للفعل القوة المفسية فيه والى خراج صالح للإسالة الى الفضائية بالتقل قال الامام الرازى هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة القاذية و يؤيده انه جعل الفضائية بمقدونة لقوى الاربع التي منها الهاضمة فلتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ما مسكته فلا بد صورة نوعية واذ اصار شيئا بالعضو فقد بطلت منه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبع ما لا يحل به ينقص استعداد المادة للصورة الدموية وينتشد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهما حالتان احدهما سابقة وهى تزيد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة القاذية وهذا معنى قوله (وهى) اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة (استعدادات ما) واحدة (بين عدم فعل الجاذبة وأبتداه حصول فعل القاذية التي هى كون ما) اى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولاً بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن ان يقال للحرك الى مشابه العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما في المباحث الشرقية ان القوة الهاضمة بحركة الغذاء في الكيف الى الصورة الشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفتلين قوة واحدة اما الضعيفى فظاهرة اذ لا معنى لهضم الا للحرك من الصورة التذائية الى الصورة العضوية واما الكبيرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان التوجه اليه غاية الحرك والمعنى بعكونه غاية ان القصور الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترفوا بان سببا بذلك حيث اخرج على ان بين كل حركتين سكونا فقال بحال ان يكون الواصل الى حركه ما واصل اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازيلت عن المستر الاول هذا كلامه وهو: تنضى انه لا مكان للزبل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجنيدان يكون الموصل الى العضو ابضا الهاضمة فهى القاذية واغبر واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المعتبر) للمادة

لبيضار الصورة عليها (والمنقبض) لها هو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هي المقيدة) بطنها
 ونفسيها (الاستعدادات المختلفة بالقوة) أي الشدة (والضعف التي من جعلتها مابعد) المادة (لبيضار
 الصورة العضوية وتلك) القوة المقيدة لهذه الاستعدادات (مقيدة عن قوة أخرى للأعضاء) لأن
 أدام الأعداد وكل الاستعداد فاضت الصورة وبنت التغذية فاذن لافرق بين الهاضمة والغذية
 ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كنه (الغذية) سوى هذه الأربع التي سميناها الجوامد (وقال
 ابن سينا) بل السجى على ما في المباحث (الغذية أربع) وعد هذه (الأربع منها) والأظهر أن يقال
 وعسد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة الغذائية أربع للجذبة
 والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شيئا بالمضو المتخذي والرابعة المدافعة (واهم)
 أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يشبه بالتخذي والثاني غير صالح له (وإن الهاضمة
 كالتمد الغذاء الصالح للجزئية) على ماسر (تمد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) أي من الغذاء
 (للدفع بترقيق الفيلط) حتى يتدفق (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم المضو لفته فلا تدفع تلك
 الأجزاء المتشربة فيه فإذا غلظ لم يتشرب به المضو وتدفع بالكلي (وتقطع الرزج) فانه يترقى بالمضو
 فلا يدفع إلا إذا قطع والاصداد الصادر من الهاضمة (أما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان
 حرارتها تنبذ الغذاء الوارد عليها بلا احتياج إلى الماء وفي الحية فانها ربما تأكل التراب وتجعله كبرسا
 من غير استئانة به وفي البجل فانه يأكل أيا ما يتأنا بابسا ولا يشرب ماء (أو بمشاة بطوية) مائة (أو
 في الأدمى وأكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب أربع * الأولى في المعدة
 بأن يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كذا الكشك المتخذي في ياضه وقوامه وهذه المرتبة تتجدي في الفم
 لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرم الذي
 صنف طويل ورأس مدور (ولذلك فعمل الخطوة المضوطة في انضاج الدمايل بالافعة الطبوخة
 منها) ولا التدفوق المخلوطة بالريق فعمل ذلك على استحالة كسيفيتها بالمخ * المرتبة الثانية
 في الكبد فانه الغذاء بعد ما صار كيلوسا إذا تدفع كشيء إلى الأمعاء للدفع المتجذب لطيفة من المعدة
 ومنها) أي ومن تلك الأمعاء التي تدفع إليها الكشيف مخلوطا بالطين (إلى الكبد بطريق ماسر بنا
 وهي عروق) دقاق (صلبة مبنية) تجاو بها واصله بين الكبد وآخر المعدة وجمع الاسم (كالصفحة)
 قالوا وإذا تدفع إلى ماسر فما صار إلى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يشعب على واحد من
 طرفه إلى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماسر بنا وشعب
 طرفه الآخر ينصغر ويتضائل وتدق جدا في الأنتعاب والانقسام وتتخذ في الكبد بحيث لا تخلو
 من أجزاء من شعب هذا العرق فاذن الغذاء لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملائكة (فيصلح
 فيها) أي في الكبد انطبأ تماما وبصر كجوسا (وتتبر الأخلط الأربعة) المتولدة هناك بنفسها من
 بعض (وذلك لأن الأجزاء الطيفة آثار يمدته) أي ما كان من أجزاءها لطيفا فيه نارية أي حرارة وليس
 (تجاوز نصفه) ويحمل إلى الأحراق (وتلغته بملوها) أي وتلفته ما يجاوز نصفه بملوها الأجزاء
 الغذائية (كالقوة وهي الصفراء فيها خرافة) للمر من أن فاضل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها
 الجسم الطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رقة الدم وسببه الفاضل هو الحرارة المتعددة وأما
 الصبرق منها ففاضه الحرارة النارية في الثانية (و) الأجزاء (الكثيفة الأرضية) التي فيها برودة
 وليس (أما لطيفها) وأما الشدة احتراقها وصيرورتها إلى طيبة الرماد يرسب فيها) أي في الأجزاء
 الغذائية (كالكبر وهي السوداء وفيها حوشة) قالوا والطبيعي من السوداء صكر الدم وشمه
 بين الخلاوة والقفوسة وما ينصب منها إلى ثم المعدة ليغدقها ويثب على الجوف حاضن لأخص
 وسببه الفاضل حرارة مستدلة وأما الصبرق فيها ففاضه حرارة مجلولة عن الاعتدال والسبب لما دى
 السوداء هو الشدائد القليل الرطوية من الأغذية (وما يبق بينهما) أي بين الرقوة والكر
 (منه ما قدم تشبيهه وهو الدم وهو حلو) أي مائل إلى الخلاوة فيكون حلو بالقياس إلى المرتين (منه)

عامه (ج) أو شيء لم يبلغ انطباضاً تاماً (بعد كونه دم غير متم الصنع وهو الباقع وفيه حلاوة ما) لكونه
 ذماً غير نصيب (وكان كان) الباقع (أقرب إلى الصنع كان أحلى) زيادة فيه حيث يندم الدم (وكل
 واحد من هذه الأربعة إما طبيعى وإما غير طبيعى وذلك) اعني كونه غير طبيعى (إما ان ينضم إليه في نفسه
 عن الاعتدال الواجب له الذي يصلح لأن يصير جزءاً) من الأعضاء (وإما الخللطة بخلاط) الباقع
 إخلطاً آخر غير طبيعى أو طوبى به فربما ترد عليه من خارج (ولها) أى وللإخلط الغير الطبيعى
 (أسماء فيها الأطباء لبناً) ههنا (لبانها) فإن اختلفت ان تعرف تفاصيلها فارجع إلى الكتب الطيبة
 المرتبة (الثانية في العروق فإن الإخلط الأربعة) يندم ولدها في الكبد تنصب إلى العرق الثابت من جانب
 الحصب السمي (بالجوف المقابل للعرق الثابت من مقعر المسى بالباب ثم) تندفع (الإخلط في العروق)
 المنتشرة من الأجوف (مختلطة) بعضها ينعش (وفيها) تنهض الإخلط انهضاً تاماً فوق ما كان
 لها في الكبد وهناك (يغير ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعداً لأن يجذبه بإذابة العضو)
 المرتبة (الرابعة في الأعضاء فإن الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجذ أول ثم) منها (إلى السواق
 ثم إلى الرواسع ثم إلى العروق اللينة ترشح) الغذاء (من فوهاتها) أى فوهات اللينة الشريفة (على
 الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو) أى حصل غاذية كل عضو وللغذية المرتفعة علم (التيه به
 التصاقاً وقد يخل به كفي الذبول ولوناً وقد يخل به كفي البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كفي الاستسقاء
 الجسمي) والصوب الموافق للباحث المشرقية ما قدمناه من أن الإخلال في الاستسقاء الجسمي بالإلتصاق
 وفي الذبول في تحصيل بدل ما يوصل وفي البرص والبهق في التسيب من حيث القوام والمادة «**فنيهاً**»
 الأول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلاً لا يصلح أن يصير جزءاً من المتغذى فيحتاج إلى
 دفعه (فلاول) التي في المعدة (الثقل) الذي يدفع من طريق الأمعاء (والثانية) التي في الكبد البول
 وهو الأكثر (و) الباقى (المرتان السوداء والصفراء) المتدفقتان من الطحال والمرارة (والثالثة)
 التي في العروق (الرطوبه المائية المتدفقة بالبول والإبرة التي تصير عرقاً) وجعل البول فضلة المرتبة
 أشد تخالف لما في الباحث المشرقية والمشهور فيما بين الأطباء (والرابعة) التي (والذي) أى ولكونه
 فضلاً لهضم الآخر لمد لصورة الغذاء جزءاً من المتغذى بالفعل بل من أعضائه الأصلية المتكونة
 من اللبن (يضعف استتراج القليل منه ما يضعف منه) أى مثل ذلك الأعضاء (استفراغ أعضائه
 من الدم) أوسار الإخلط وذلك لأن استفراغه يورث وهنا في جواهر الأعضاء الأصلية المتولدة
 من اللبن دون غير من الإخلط (التيه) الباقى الغذاء ما يقوم بدل ما يخل من الشيء بالاستسقاء
 إلى نوعه يقال لما هو غذاء بالفعل والقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم أن الغذاء معاني أربعة
 وجبارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يخل من الشيء بالاستسقاء
 إلى نوعه وقد يقال لهذا وهو يبعد بالقوة غذاء سكتاً خلطه ويقال له غذاء الخالط ينجح إلى غير
 الالتصاق في الانقسام ويقال له غذاء عندما صار جزءاً من المتغذى تشبهاً بالفعل فقله وقد يقال له
 تفصيل لما فيه بلا شبهة فلو كان البقاء لكان أظهر ولم يشبه على أحد من معانيه ثلاثة (والمشهور)
 فيما بين الأطباء (أن البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا يرهان عليه) بل فيه أشكال الإخلال أن النبات
 يجلب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه غير لا يتجاوز ذلك في الحيوان (الثالثة) من الأربع لتأدية
 (المسكوة وهي) القوة (التي تملك الغذاء) ريثما تفعل فيه الهاضمة فطها (فلا تناسب أن يقدم ذكرها
 على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا كما أنه أنما أخرها لأخذها الهاضمة في مضمرها (وبطريقها)
 أى يثبت وجود المسكوة (في المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لانتلاء المعدة
 فإنها تختوى (وإن قيل الغذاء بحيث ليس بينهما قضاء) أصلاً (وإذا ضمنت المعدة حصل ذلك
 الانتواء المذكور فلا ينعش الهضم (وإن كثر انتفاءه) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنسخ بيطه
 الاستمرار (وبالتشريح تشابهه) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في الباحث المشرقية

من ان اذا اصطبنا حيوانا فاذنا وطبا كالاشر به والاحسان الرقعة وشتر حثاق ذلك الوقت بعينه وجدنا
 معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب متطبقا بحيث لا يمكن أن ينسل منه شيء
 من ذلك الغذاء الرطب ولوان حيوانا تناول قطعا اعظم من سعة البواب فانه يتدفع فطارا بنا الرقيق
 الذي من شأنه التزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه التزول نازل علينا ان هناك قوة تمسك
 شيئا غير شيء (و) ينشأ في الرحم احتوا على الزرع) الذي هو الولد واطواره (بحيث لا ينزل)
 ولوشق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم يرفق لوجود ارجم مضغطة
 من جميع الجوانب مضغطة اللحم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلولم يكن في جوفه ارجم قوة تمسكه
 لما كان الامر كذلك وايضا جرم التي يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولم ان في الرحم قوة تمسكه
 كما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة للماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي
 هي اغذيته (وبالجملة فطارا بنا الرقيق والتقليل) الى الجسم الجامع بين الرقعة والتقليل كل شئ رطوبات
 والاحسان الرقعة في المعدة على مامر والتي في الرحم والاخلط في الاعضاء (الذي من شأنه التزول
 لا ينزل و) رأينا (خلافة) اي التلغيط الخفيف (الذي ليس من شأنه التزول) كالغظم الكبير الجسيم
 الخفيف اوزن على ما تقدم (ينزل حثا ان تمسك) اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة
 ماسكة = الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما الغذاء المهيا للمضغطة) تثنى بدفعها جاذبة
 المعروق جذب الغذاء (واما الفضل منه) فلان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلط الثلاثة فاحدة
 كل عضو ما يلزمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه الجبل يمتلئ شئ من الاعضاء عن الاخلط التي تفسده
 (و) ايضا (يجرده) ترك هذه الكتابة اولى اي يجد (كل احدهم نفسه عتيا لتبر) اذا كان البراز متعلا
 وكان في الامعاء فضل لدماغ (كان معدته واحدا) وصار احشاه (تنزع) من موضعها وتتحرك
 الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما اختلج المعد المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة
 ما يبرزه في الزجبر (ويدل عليه) ايضا (التي من غير اختيار ومازاه) حيث (في المعدن من الانزعاج
 عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها فامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستمرات
 البرصية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه البياض تعدد القوى وقفا رها) بالذوات على رأى
 الحكمة (بناء) اي معنى (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والاجاز ان يستند الكل الى
 جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) في امار (ضعفه) اي ضعف هذا الاصل
 وفساده فلا يصح ما ينسب عليه من تعدد القوى وقفا رها (ان سلبنا صحة قلنا) شرطه عدم تعدد الآلات
 والقوايل (اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكررة اتفاقا) وانه (اي عدم تعدد الآلات
 والاقبال فيما نحن بصدده) غير معلوم (فجاز حيث ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تخدب الطعام
 بالة وتمسكه بلخرى وتعضمه بياضة وتدفع الفضل بالة رابعة وتورد الغذاء ثارة اصغر من التقليل
 وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار (وما يقال) في بيان تعدد القوى
 (ان ترى العضو قويا في احديها) اي احدى القوى (ومضيفا في الاخرى) منها (فها) امران
 (متباينان) فطما لا امتناع اجتماع التباين في ذات واحدة (ضيف لجواز ان يتكون ذلك
 الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول
 في ابطال القوى لاسما القوة المصورة كازعم ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة
 من النباتات المتخلفة الانواع والحيوانات المتباينة الخفايا) البالغة (تلك الافعال العجيبة
 (من الاقنن) والاحكام (اقصى العجوبة وكان) ذلك التأمل (واجعا الى فطنة وانصافا فاقا على
 فطرة الله تعالى التي فطر النبل عليها) من الذكاء والميل الى انصواب (لم يبر بصيرته التقليد
 من اهل الإلهواء (ولم يكن اسيرا في مطبوعة الوهم) اي في سمجة بان لا يتلب وهمه على عقله (علم
 ذلك التأمل (بالضرورة انها) اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن

ان تسمته الى قوى بسيطة (اوحركية (عدة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سما ما يحدث)
 في الحيوانات (من الصور) والاشكال والفضيليات القسارية والاضاع الثلاثة (في الرحم
 وما ينشأ) فيه (من الصور) القوية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المشاهدة الاجراء)
 على رأى الاصول (وما يرى فيها) اى في تلك الصور الحادثة والمنقشة (من) حركو (مصالح
 قد تغيرت فيها الاوهام ويجرت من ادراكها) القول (والافهام قد بلغ المدون منها) اى من تلك الحكم
 والمصالح (كأهل) في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء انقباضها واشكالها ومقاديرها واضاعتها
 (خبرة آلاف وما لا يحصى) منها (أكثر) مما يحصى على ذى حصص كامل (وعلى ذلك التأمل ايضا
 على ضرورة الايشو بربية ولا يحفل البعض بوجه) من الوجوه (انها) اى تلك الافعال المذكورة
 (لا تصدر الا عن علم) كامل علمه (غير) بواطن الاشياء وما يتخفى منها (حكيم) بغير افعال مطابقة
 للناظر التي تصور ترتيبها عليها (قدر) على كل ما تعلقت به مشيئة بعد علمه المحيط (كانطق به الكتاب)
 الكريم (في صفة) مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكناه منها قوله تعالى
 هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ابراه في معرضه على أنه علم ضرورى يستدل به
 على غيره هذا هو الحق الذي لا يابى الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاقراق بالفاعل
 المختار) واستاد الاشياء اليه ابتداء كما مرث اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هي ان فيه
 (لندوحة عن كثير من) امثال (هذه التوصلات التي يكدها العقل الصريح وياهاها ذهن الصريح
 ولا يشغلها طبع سليم ولا يد عن لها فمن مستقيم ريتا لا تزعقلوا بنا بعد ان عهدتوا ههنا من ادراك
 رجة انك انت الوهاب) منك المبدأ أولئك المأب (وتنبهان) آخران على امرين متفرعين على
 ثبوت القوى وتمدها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الحادثة للاربع الاولى (تخدمها الكليات
 الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهائلة) لان المنظم عبارة عن اسالة الغذاء في المكسيف
 وهي لا تفصل الا بتريق الاجزاء الفليضة وجع الاجزاء الرقيقة ولا يحصل ان لا يجرى حركة مكاتبة
 ففضل الهائلة حركتان كيفية واجبة وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اذية والامساك
 وان لم يكن في نفسه حركة بل هو مشع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتريك الليف المورب
 الى هيئة الاشغال فلاح فيهم ايضا من الحركة الاذية واذابت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة
 والاشك ان البرودة هيئة عقيمة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها
 الى الحرارة التي تصونها فكانت الحركة فيها اكثر كلها فمما كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبية)
 لانها محتاجة الى حركات في الابن كثيرة قوية عالوا والاجتناب اما يحصل القوة كما في المغناطيس
 واما بانطرار الخلا كما يجذب الماء في الزرائعات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير واجبا
 في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبية مساوية حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة)
 لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما من ان فعلها لا تفصل الا بتريك الليف لكن الماكات
 منه تسكين الماسكة لثقلها اكثر من مدة تتركها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليوسفة
 الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليوسفة نافعة في ذلك جدا (ثم الجاذبية) لان حاجتها
 الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقيضها باليوسفة لتتمكن من التحريك
 (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليوسفة تفيد زيادة تمكن الروح والتهام في الاعتماد الذي
 لا يد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او لا كما تسميته بسبب الرطوبة بتعصرها لكانت وحيدة كانت
 للحركة في الجاذبية اقوى كانت حاجتها الى اليوسفة اشد (والهائلة) لا حاجة لها الى التيسر بل الى
 الرطوبة (التي اياها في التريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها مكافئة للذات لا فاعل
 هذه القوى تستخدم بالمرض الماسكة بافعالها على تحريك الليف المورب على هيئة الاشغال الصالح
 للاسلاك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الزرع المينة على الدفع وايضا تعطىها وكما كانت الزرع

أغلب كانت أعون وإيضاً تجمع القلب الماصر وتكثفه فتكون أقوى في الدفع فظهر مآذركر ان الحرارة
تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليوسفة تخضع ماسوى
الهاضمة والرطوبه تختص بها فقط * التنبيه (الثاني قد تضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء
فالمعدة فيها ساجزية البها ما يصلح لها وساجزية) ايضاً (لتغذاء البدن من خارج وبالجملة
فقد تغفل) المعدة (تارة للاعداد) وتهبته الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاعداد وكذا كثير
من الاعضاء) كالكلب وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى
الاربعة توجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي
تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دماً والتي تدفعه الى الكبد والثالثة التي تجذب
الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات منها وكذا
الحال في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير
الى جوهر المعدة وهذه الثلاثة موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف اجوارها
واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضاً الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان
هكذا حقاً وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بماساريفنا
وبالجملة في جميع اعضاء التغذية

❦ القسم الثاني في النفس الحيوانية ونسعى قواها ❦

التي لا توجد في النبات (نباتية وهي امامدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركته
في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة
(النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو الارادة
المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) اي الجولس
(الخمس الاول البصر والحكمة فيه) اي في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث
قريب من الثاني فذكره المصنف في رتبته بعد ما قولاً واحداً ❦ الاول ❦ وهو مذهب ارسطو وابي
من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئ توسط الهواء المشف) الذي
لألونه فلا يستر ما وراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطباعاتها في جزء منها) اي من
تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لوجوده
اصلاً (قاعدته سطح المرئ) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اي ولان الابصار الانطباع على الوجه
المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب
نفس الامر بل مع انحسار المرئ في حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذي هو امتداد
منطبع المرئ (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان زاوية (كان
اخصر ساقاً واوتر) عند تلك النقطة (زاوياً) اعظم وكلاهما (عنهما) كان أطول ساقاً واوتر) عندها
(زاوياً أصغر) كانت شدة الظلمة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئ) باعتبار
تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيراً فترسم صور المرئ
فيه فبصر صغيراً واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيراً فترسم صورته فيه فبصر كبيراً
ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعاً للإبصار كما ذهبن البنية واما اذا جعل موضع
الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بمخروج الشعاع فيصير ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت
المخروط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصله
بمجرد الشعاعية بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضاً فيصير ان يتفاوت حال المرئ سغراً وكبراً بتفاوت
رأسه دقة وغلظاً الا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموا كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئ
في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ماصوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر

الفاتون فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) يتحديق واحسان
 لنظرا طويلا ثم اعرض عنها (ونحس عينه) فانها تبقى صورتها في العين مدتنا) حتى كأنه بعد
 النفيض ينظر اليها وكذا من نظر الى الرضعة المخضرة جدنا ساعة طويلة نظرا يتديق فان عينه
 يتحديق تلك المخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره يتلصا بل غلوطا بالمخضرة او بعض
 عينه فانه يحده كأنه ناظر اليها فلو ان الابصار لا تطابع صورة المرئي لما كان الامر كذلك (و) مما
 يدل على صحة ابنضان قال (هـ) ان يبصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس
 ادراكها) لمدركا لها (بان يخرج منها شيء) يحصل ذلك الشيء (بالمحسوس بل) ادراكها باهاها ما هو
 لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر خروج شيء منه الى البصر بل لان
 صورته ثابتة فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشاع (و) يمكن ان يقال على (الدليل (الاول له)
 ان لكل ما ذكره من تفاسير المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعيد (لسبب آخر) لا لانطباعه
 في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان قال (على الثاني ان الصورة) ان
 صورة الشمس والارض (اما تبقى في الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتعويض
 والابصار في هذه الحالة قطعا (و) ان قال (على الثالث انه متشبه) وقياس البصر على الحواس الاخر
 (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركا دون
 باقي الحواس الظاهرة (استج التفتة) للانطباع (بوجوه والصدمة) في الاحتجاج عليه (ما ذكره
 جالينوس وهو ان الجسم لا يطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) في المقدار (فوجب) على تقدير
 كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاغنياء (الا قدر نقطة الشارطنا)
 وهو السواد الاصفر الذي فيه انسان العين (لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يتبع
 حصول شمع الكبير في الصغير انما الحال حصول ذلك الشكل (الكبير) بعينه) في الصغير
 (واصل) ما ذكرنا في الجواب (ان هذا) الذي اوردته جالينوس (اما رد على من يرى) ويستدبر
 (ان البصر نفس الشيء) المتطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام العلم الاول وحكومتهم
 (واما من يزعم ان حصول الشيء شرط للابصار) وان البصر هو ذلك الامر الحارسي (فلا رد
 عليه ذلك) الذي اوردته فان شمع الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو
 عليه (وهذا) الأخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي الخلف ان المتأخرين لم ينفهوا كلامه
 فمكروه على ما لا ينبغي فخره قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والبصر معا
 واما الموجود الحارسي فغير مرئي اصلاتهم انهم تمسكوا لهذه الخرافات وعرضوا عليهم لطلعن
 الطاعنين فهم كالواو السوء للشاعر الجيد في القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي
 على هيئة مخروط متخفق (رأسه على العين وقاعدته في البصر والادراك انما يحصل من الموضوع
 الذي هو موضع سهمهم القروط) وهو مذهب جمهور الياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على
 وجوه ثلاثة الاول ان ذلك القروط صمت الساني انه حتم من خطوط مستقيمة شعاعية هي
 اجسام دقائق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر واستندت متفرقة الى البصر فاقوع عليه اطراف
 تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه وذلك يثنى على البصر الاجزاء التي
 في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهي
 الى البصر ثم يترك على سطحه حركة سريرة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به
 ان البصر ثم يترك على سطحه حركة سريرة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به
 واخبروا على منذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها سوا
 كانت متطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة الراي من الجوانب بل لان الشعاع
 يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لمصائلها الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها انقل
 ان صورته من نسبة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائبة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها قو

بذلك المقدار وهما مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينهما وبين
 الرقبة يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار وليس كان هذا ايضا مبنيا
 على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما (ويطه) اي المذهب الثاني (انه اذا كان هناك راجح)
 صاف (او اضطراب في الهواء وجب ان تنشوش تلك الشعاعات) الخسارعة من العين (وتصل
 بالاشياء القرب المشابهة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يصلح لاتصال شعاعه به كما انه لما كان
 الصوت صباوة من الكيفية التي يصلها الهواء المتوج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الريح ويصل
 من جهة الى جهة (واشار الى ابطال المذهب الثالث بحاقه) (وايضاً قطع ضرورة ان الثور
 الذي يخرج من عينه الصفور فيجب ان يؤثر قيامته وبين الكواكب الثابتة) اي يستحيل ان
 يتروى ذلك الدور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويصل نصف كره العالم ويصل
 ايضا ان يروى نور عينه على اسلة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك الصفور والانسان او الفيل
 ان كان كله نورا لما امتد ولا حائل) الى كيفيته (من الهواء مشرقة فراسخ وان يكن هذا جليا في الفضل
 فلا جلي عنده) واقا كان الامر كذلك لم تصور امتداده الى الثوابت ولا سلة الشعاع الذي
 في العين ما بينهما الى جوهر فقل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا على الامام الرازي
 في الباحث المشرقة حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول المتصور لما ضرور يا بل العين على صفرها
 لا يمكن ان تحيل نصف كره العالم الى كيفيتهما ولا ان يخرج منها ما يصل نصف كرهه ولا ان يدخل
 فيها صورة نصفه فللمذهب الثلاثة ظاهرة التصادق بأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وافي لا يجب
 من اشتهاها فيميناها السلي وإقبالهم على قولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار مشرقة خصوص
 وذلك المشور حالة اضافية حتى كانت الحساسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرفوعة
 حصلت للجسم هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او يتطبع فيها صورة طيس رايه
 من ابطال الشعاع او الانطباع محبة الآخر اذ ليس على طرفي التقيض تنبيه (سواء قلنا الابصار
 بالانطباع او يخرج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الراي والمرئي كالقوة
 (مستقيا وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مختلف لشغف الهواء كالهواء والخسار منقطع) هذا اما
 يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مر اليه اشارة
 في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الخطوط
 والرقعة فان فرض هناك تفاوت بل يكون مابالي الراي هو وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط
 اذا وصلت الى ذلك الماء انططقت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتصكون
 زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض
 مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى اصغر ولما على القول بالانطباع فليس هناك
 مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانطباع الاعلى سبله التوهم
 الخشن والفصل العرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية
 فينفذون ايضا الراي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانطباع الى جهة السهم او خلفها انما يكون
 (زاوية اصغر من زاوية الزاوية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤيا فقد اخفا موضوع ياته
 بغير هذا الموضوع) وقديته بعض من حاصره المصنف من محقق صناعة المناظر انه يمكن ان ينكس الشعاع
 البصري وقبره من السطح الصقيل كالزرة والماء الى ما يصلح زاوية مساوية لزاوية الرؤيا يعني
 زاوية الشعاع وليكن تصوير الحديقة وح سطح الماء وح هو المرئي من سطحه
 و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه من الحلقة ف ا د هو الخط الشافعي التافذ
 الى المرئي و ه د هو الشعاع المنكسر وزاوية ا ب د زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب

هـ زاوية هـ د زاوية الانكسار عليه وهي مساوية
 للزاوية الاولى ولتساويا وجب ان يساوى ايضا زاويتا
 ا ب هـ ج واما زاوية ا ب هـ فهي الواقعة بين
 خطي الشعاع الخارج والمنكسر وقد تنقضي هذه الزاوية كما اذا كان
 الخطان قد تأملا على سطح الرق فيطبق عليه الخط المنكسر والاصور الانعطاف فهو ان تفرض هـ
 المدة و ا ب الرق فاذا كان الشعاع المتوسط على قوائم واحد فالواصل الى طرفي الرق الخطان
 الاجران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مائلي البصر فخطه فالواصل اليهما الخطان الاسودان
 المستقيمان عن الاستقامة الى سهم القروط وزاوية الانعطاف
 هي الزاوية المتروكة من الخط المنصف مفروضا على الاستقامة
 والانعطاف كزاوية س ١٤ (ولهذا) الذي ذكرته من الانعطاف
 والانكسار على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوانه) كثيرة (من رؤية

الشجر على الشطرنج) رؤية (التي في الله كالايسة ونحوهما لسا ان يصعدا فيهما
 خروج من الصنعة) الكلاية بالكلاية ما رؤية العينة كذلك في لوان الانعطاف لان زاوية الخطين
 الاسودين عند المدة انكسر من زاوية الاجرين كما مر ذلك في الرصد الرابع من الوقف الاول
 واما رؤية الشجر متساوي لوانه يساوي زاوية الشعاع
 والانكسار وتشر اليه ههنا اشارة خفية وهي ان تفرض خط
 ا د عرض الشجر وخط س ب الشجر القائم على شطه
 وهـ المدة وتفرض على ا ب نقطتي ١ و ٢ وعلى
 س ب نقطتي س ط فاذا خرج من هـ خط شعاعي
 الى و آخر الى ا وجب ان ينكسر الاول الى
 نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية ا هـ زاوية

هـ ا كالزاوية الانكسائية ا هـ زاوية ط و ب وان ينكسر الآخر الى نقطة س فيساوي ايضا
 شعاعية هـ ا وانكسائية س ا ب حتى تكون الخطوط المنكسرة من سطح الماء الى الشجر
 كاو انز الالة الحدية المجازية على ما مر في ذلك الرصد فيكون للنكسر الى رأس الشجر
 اطول من المنكسر الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانكسار لاعتبارها رؤية بفروج الاشعة
 على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عين الله وهكذا الى اسفله فتراه متساويا
 ابعد من سطح الماء عار فيه جدا ولا يجوز ان ينكسر الخط من ا الى ط ومن والي س و الا
 كانت شعاعية هـ ا كالشعاعية ط و ب وهذه الانكسائية ا هـ من زاوية س و ب الخارجة
 عن ثلث ر ا و شعاعية هـ ا اصغر ايضا من هذه الخارجة فتقول زاوية هـ ا ١٤ اكبر المدة
 المذكورة من زاوية هـ ا المساوية لزاوية س و ب فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
 من زاوية ب ١٤ س و ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينكسر من نقطة واحدة
 س ك سلا خطان الى نقطتين من الشجر كمنقطتي س ط فلا يتساوى مساواة الكل والجزم لشي
 واحد كما لا يخفى (الشجر الثاني السهم) اي القوة السامة (واما يحصل) الادراك السعي كاسلف

(وصول الهواء المضطرب بين الفارغ والفارغ الى الصخر فونسا في العينة المفروشة في مؤخره التي
 فيها هواء مختل كالطبل) فاذا واصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العينة وقرعها ادركته القوة
 المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العينة او بطل حسها بطل السمع) الشجر الثالث السهم وهو
 قوة مستودعة في راسيتين في مقدم الدماغ كلمتي الثدي وزعم بنظمهم ان الريححة تنادي اليه
 اي الى هذا الشجر (بطلل اجزاء من الجسم ذي الريححة ويختره ويحاطه المتوسط) من الهواء

بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون أن الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الأقرب
 فالأقرب إلى أن يصل إلى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير أن يتخالطه شيء من أجزاء
 ذى الرابحة) (وإذ ذلك فإن ذا الرابحة كلما كان أبعد كانت الرابحة المدركة أضعف لأن كل جزء
 من الهواء أعما يتصل بالرابحة من مجاوره ولا شك أن كيفية التأثير أضعف من كيفية المؤثر (وهذا
 هو الحق لأن البسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يزل وزنه) مما كان
 (ولو كان ذلك يخلل منه لامتص ذلك) وانت تعلم أن هذا أعما يتصل أعما يصار الشئ في الوجود الأول
 ولا يتلقى حصوله على كل واحد من الوجهين ثارة معا وثان بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين
 (أصح الأولين وجهين الأول أن الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتغير
 بذكيها بنشرها (والبرد يكفها) ويخففها فدل ذلك على أن الشئ بالتصل (قلنا) لا نسلم ما ذكرتم
 (بل) الحرارة وإخوانتها (تدها) أي تعد الشامة والأهوية المتوسطة بينهما وبين ذى الرابحة
 (أقول الرابحة) أدراكا واتصالا وذلك إما (فأثيرها في الهواء) وأعدادها ياب للاتصال بالرابحة
 (أي) تأثيرها (في الأكلة) وأعدادها لشئ (الثاني) الضاحية تذبل من كثرة الشئ (فلولا أنه يخلل شيء
 منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذلولها من كثرة (بل من وصول النفس إليها وكثرة النفس) فأنه لا يخللها
 (وأما مجرد انتشار (الرابحة) منها (فلا) يحملها (والألم يتفاوت) مع الانتشار (الشئ وعدمه) وهو
 باطل قطعا (المشرع الزايع الذوق) وهو قوة مثبثة (أي متشعبة من شيء إذا نشر) (في العصب
 المفروض على جرم اللسان وأما يدرك هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) (التي تطفئ من الأكلة الشامة
 باللمية (المذبة) أي الخالصة في نفسها عن الطعوم كلها (المتخالطة للذوق) فيفضل أن يكون
 توسطها بأن ينتشر فيها أجزاء من ذى الطعم ثم ينوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا تألفه
 حيثئذ في تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم إلى القوة الخاصة ويكون
 الإحساس بعلامته المحسوس من غير واسطة وإن يكون توسطها بأن يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
 من غير مخالطة فالمحسوس بالحققة حيثئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فإذا كانت الرطوبة
 المائية (مدعمة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (أدت الطعوم) من الأجسام إلى الذائقة (بصفة) فتدركها كما
 هي (وإن مخالطها طعم) لما يبان يتكيف به أو يتخالطها أجزاء من حامته (لم تؤدها بصفة بل مخلوطة بذلك
 الطعم (كما المرص) الذين تغير ألبانهم على أحد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه آثار
 الصفراء (مجدلة) (والسكر) (الحلو) (مرأوس منه) أي ومن أجل أنها إذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم
 بصفته بل مخلوطة بمخالطها (فإن بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم) أي فيما يشتمل إليه ذو طعم
 كالنسل مثلا (وأما وجود الطعوم (في القوة الذائقة) والأكلة الحاملة لها) وكذلك سائر الكيفيات
 فالحرارة أعما يعلم وجودها بالنس (والذي يعطيه الحس ويشهده وجودها في العضو الذي فيه القوة
 اللازمة (عند غمسة النار وأما وجودها في النار فهو مستفاد من أنها) أي النار (لأنتمل) ولا تؤثر
 في غيرها (بالاشتية) أي أحداث شيئا هو موجود فيها (و) على هذا (لو لم يكن النار حارة
 في نفسها (لماشتت) غيرها (وهو) أي هذا الوهم (يضلل) ويتلاشى (بالتأمل في اثنين المرتكة)
 المعترك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب أنه إنكار المحسوسات) التي علم وجودها في محلها
 بلا شبهة (وسنظرة البطلان) (لا تصح الجواب) بانظرها الخلق في مقدماتها لأن مضامتها
 لا تجزؤه كافة في ذلك (الشئ الخامس) (البس) وهو قوة مبثوثة في العصب المتخالط لأكثر البدن
 سيما الجلد) فإن العصب يتخالط كله ليدرك به أن الهواء المتجاوز للبدن يحرق لو وجد فبصر عنه
 كيلا يفسد المراج الذي به الحيات (ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لاصقة كالكلية فإنها تهايم الفضلات
 الخلفة فاقضت الحكمة (الالهية) (أن لا يكون لها حق التلاصق في برودها عليها) (و) كالكبد إذ يورده
 فيد الإحلاط الحليفة وكما الطحال فإنه مفرقة السوداء وكأثره فإنها دائمة الحركة لترويح القلب

فلا حرج في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يمرض لهما من الافات (وكذلك العظم)
ليس فيه قوة لاسم (لانه اساس البدن) وعوده (وعليه اتفاله) فلو كان له جس ثاذي بالجل وقد يقال
ان له حسا الا ان حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شيئا جادا في غيرهما في الاول
منهم من قال ان القوة الالاسم (اربع) متقاربة الذوات (الحاككة بين الحار والبارد و) الحاككة (بين الرطب
والجاف و) الحاككة (بين الصلب واللين و) الحاككة (بين الاملس والحشن ومنهم من اجت فوة
خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الالة (الحاككة للقوة) واحدة) مع تعدد القوى
الالاسمة الحاككة فيها فلا يزن من صريان الالاسمة في البدن وانشارها فيه كونها قوة واحدة
(كان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لاسمة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز
اجتماع الالاسمتين فيه ايضا اذ ليسنا سماتين (وكله يشاء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)
فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الموصات (وليست شري لم لا يحاطون بالذاتة
ايضا) قوى (متعددة تعدد الذوات) كما يحيطون الالاسمة متعددة لتعدد الموصات قال الامام الرازي
لهم ان يجيوا من هذا بانما اوجبت ان يكون الحاكك على نوع واحد من التضاد قوة واحدة
على حدة لزم الشعور بهما والتعبر بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد مغايرا
لنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في باقي الموصات بخلاف الطعم فانها تسامع كثرتها
ليس بينهما النوع واحد من التضاد فيكتفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه
(الثاني) من التبيين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللس) اذ لا تصور ادراك ذوق
بالالاسمة بين اللسان والذوق فربما ينه من ذلك اتحاد الذاتة بالالاسمة فدفه قوله (ولا شك
انها غير هاذ لا يكتفي فيها) اي في ادراك الذاتة (اللسان) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة
البلابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التباين وكيف لا والذوق (يضاده) اي النفس باضاه في الغاية
(لان الذوق) اما (خلق للشعور بما لا يدرك) من الطعومات التي تفت في بها الحياة (ليست باللس خلق
لشعور بما لا يدرك) ليتلب (وتلغظه ان الحيوان سرك من العناصر الاربعة فصلاجا باحد الهما
وفيهما بقية بعضها على بعض فلا بد من قوة يدرك بها ما يفتي من ارجه ويخرجه من احتداه
وهي الالاسمة الدافعة للمضرة كما لا بد من قوة جاذبة للمفيدة فهذا الاعتبار صكان بينهما تضاد
وتضالفا ولا كان الاجتناب عن جميع التنافيت واجبا دون اجتناب جميع اللامات عمت الالاسمة
البدن قال الخليل لا يمكن وجود جاسة سادسة لان الطبيعة لا تقبل من درجة الحيوانية الى درجة
فوقها الا وقد استقلت مافي الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاضلا للانسان
فوقها مناجات (اي صحت) نعم بها هذه النوع (اي الاول من الانواع الثلاثة) اجد هان الحواس
الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها (في ذلك اعمرو) بحسب القوة المتوسطة
وضعها (فكل ما كان اقوى مائة لمركه كان اقوى حسابا به (وذلك) اي التفاوت في المانة
قوة وضعها اعمرو (لتلفظ الالة ورقها) خاهوا غلظ آلة كان اشد نعمة (و) على هذا (اضعفها)
في الاحساس (البصر اذا كانت التور وهو الخف) من آلات صائر الحواس (ثم السمع واتها الهواء
ثم الشم واتها البخر ثم الذوق واتها المادغم اللبس واتها الاعضاء الصلبة الارضية) فذلك كانت
علاماته الدوافع في الاحسان بها الى فوق اخرى (كالقصور والاعداد والوضوح) والاشكال
والترسكة والكون والقرب والبعد والماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة
كاذن باليه جمع (لوجب) اي ان قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع مختلفة (وقد يجاب
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات (اي بالنتيجة لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى
كالشر ناله اذ اناك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها اما محسوسة)

بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالنظم والعدد والوضوء والشكل والحركة والسكون والماسة توسط الضوء واللون وليس يدرك جميعها توسط حراو برادوسلاية اولين والذوق يدرك النظم بان يذوق طعما كثيرا والمعددين يتحد طعموا مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القيلس وهو ان يعلم ان الذي انقطع رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا متعينا ولما السمع قائم لا يدرك النظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات المتعينة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اي في ادراك بعضها (بالمثل) كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف قبحته الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه واللمس فإذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة راها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركاً) مع كونه ساكناً فإنه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل استند الى الشط فتوهمه متحركا وقدمي استعانة الشم والسمع بالمثل في العدد والنظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض مما لا يحس به اصلا لكن يقرن المحسوس بالتحقيق كما يصارنا بالمعروف فان المحسوس ذلك الشخص وليس ككونه بالمعروف محسوسا اصلا) لاصل القول ايضا بخلاف الامور السابقة فانه محسوس بالتحقيق فاعطى المحسوس بالعرض على هذين العنيتين بالاشتراك العقلي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المساحات الشريفة من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مما لا يحس به حقيقة لا يمكنه مقارن المحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحاصل فتقع لهذا المسال الست قدمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح الاول والذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان البياض قائم في احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان كليهما واحد بالسطح لكن لاساماهما بالعرض صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقص على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرييا بالذات ومرييا بالعرض فانما قلنا اللون مريي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به لا توسطه فعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا يخفى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالعرض فيكون كلاً منهما مريي بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا القدر مريي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي سماها مشر كذبتين الخواص فهي محسوسة تيمما قطعاً واما كون الشئ مريي بالمعروف فلا تعلق للاحساس به بالذات والمصنف اذ ارجع الى نفسه وجدته تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثله انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للاجوة فاقض الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واتدفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على الشيء الاول اولى كما اشار اليه المصنف بإيراد جملة قد في المعنى الآخر

❦ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة ❦

اي القوى التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او حسنة في الادراك (وهي ايضا خمس الاولى الحس للشم والذوق وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالخواص الخمس) الظاهرة التي هي الخواص ليس لها (قطرها النفس) محسوسة (كما قد يقال) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها (وبنيها) اي يدل على ثبوت الحس المشرق (ثلاثة اوجه * الاول لولان فيها قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترسم فيها باسرها (لما كانت) الحكم يحس المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (ان تحكم بان هذا الخوص هو هذا اللون) وليس هذا اللون (فان القاضي) الحاكم بالنسبة (لا بد ان يحضر الخصمان) اي المحكوم عليه والمحكم له

حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإتباع احد طرفيهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد
 من قوة باطنة (فان قيل الحكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة اخرى (قلنا من ان الجزئيات لا يدركها
 الاقوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيها
 بذاتها (ولما قل ان يقول فاقولك في ان حكمتا بان زيد انسان كان المدرك لها واحدا فالتدرك للجزئ
 هو المدرك للكل اعني العقل) اذ يمكن لقوى الجسمانية ادراك الكليات وحيداً فتدريجاً ان يكون
 الحكم بين الجزئيات المدسوسة عقلاً (والاى وان لم يكن مدركهما واحداً) بطل اصل الدليل (
 وهو ان الحكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحكم هو العقل كما اشترط اليه اولاً لكنه يتمتع ارتسام
 صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كما حتى يتصور
 حضورها عند اجيب بان المحضور عند العقل لا يجب ان يكون اجتماعها في قوة واحدة بل ربما
 يكفيها ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثاني القطرة النازلة
 زراها خطاً) مشتملاً (والشعلة التي تدل بسرعة) شديدة (زراها كالدارة وليست) اي القطرة والشعلة
 (في الخارج) من القوى المدركة خطأ ودارة فهو اي كونهما كذلك انما يكون (في الحس المشترك
 وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه كفيه بل في مكان آخر
 فقط (فهو لا يرتسامهما) على الوجه المذكور (في قوله اخرى) سوى الباصرة (وليست) كالتأقوة
 (هي النفس) الناطقة لا تسفلة تصانفها بماله مدار (فهي قوة جسمانية) بانها ترسم فيها صور
 المحسوسات (وقاتل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وما ذكره من
 ان الباصرة لا تدرك الشئ الا حيث هو متوحد اذ لا دليل عليه سوى الاستدراك الذي لا يفيد اليقين
 فنقول لم يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقيل ان تنحصر هذه الصورة عندها تنطبع
 فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما على انها صورة واحدة
 لشيء واحد متدعي الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يعلم ان البصر يدرك الحركة
 ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورته وايضا ارتسامها امتداد في النفس انما يستحيل
 اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض ومحال وهو مما ينازع فيه لان الاعراض متناهية
 دون الصور * الوجه (اشياء ما وراء النام والبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يتشاهد
 صوراً محسوسة ويدرك اصواتاً مسموعة بحيث لا يربط فيها وبينها وبين غيره فلا بد ان يكون
 تلك الصور والاصوات وجود اذ المصنوع يستحيل ان يتغير عن غيره ويشاهد على حسب
 ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والاراءة كل سلم الحس فهو في المدرك
 وهو) اي ذلك المدرك (جسماني) لا عقلي (لما) من ان الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس
 حساً ظاهراً تعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حساً باطناً
 (وقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كاسم) من انها تدرك الكل والجزئ ايضا وامتداع
 ارتسام الصور التي لها مدار فيها غير مدع عندنا لما عرفت آنفاً (واحتج المحقق) الثاني الحس
 المشترك (بوجهين * الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق) كما يرى في النوم (في جزء
 من بدن التام ضروري البطلان قلنا قد ينطبق شيخ الكبير في الصغير) انما الممتنع ان يرسم
 عين الكبير في الصغير (كما) الثاني كما نعلم اننا نرى (الروابع) ولا تدرك الطعوم (ولا نسمع)
 الاصوات (ولا تبصر) الالوان (بالابصار والارجل) كذلك (نعلم اننا ندرك بالاطلس) ولا نفعل شيئاً
 مما ذكرناه (بالدماع ومنكره كالمكر) لا نكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)
 اي في الادراك الحسي (ممنوع) وما ذكرناه لا يدل عليه (وامانه) اي الدماغ (ليس آلة جرمية)
 اي ليس جرمه آلة للاثباتات المذكورة كالتعضد دليكم (فنم) اذ لا نزاع لنا فيه (الثانية) من القوى
 المدركة الباطنة (الخيال وهو يوقف الصور للرسم في الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات
 عن الحواس الظاهرة فهو (كالزائفة له) وبه يعرف من يرى (في زمان) ثم يغيب محضره ولولا هذه

القوة) وحفظها لصور المحسوسات القسائية (لاستيع معرفته) أي لاستيع أن يعرف من شيء أنه لدى رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) يحتاج الإنسان حينئذ في كل ما يحس به أن يعرف حاله في المرة الثانية وما يسدها في المرة الأولى فلا يتغير عنده الضار من الناعم والصديق من العذب ويختل أمر المعاش والمعاد (والتبث) وجود الخيال (وجود ثلاثة) الأول قوة القبول غير قوة الحفظ (فدرك الصور القابل لها أصح الحس المشترك غير ما حفظها الذي هو الخيال (فلما) ما عكس به (هو) مر قولكم الواحد لا يصدر عنه الواحد) وقدمي بطلانه (وإن سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالبول) بدبته فلا بد أن يجمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى ثبت أن مدرك المحسوسات يجب أن يكون مقاربا لما يحفظها (الثاني الحس المشترك عام) على المحسوسات كاسلف (دونها) أي دون القوة الخيالية لأن فعلها الحفظ ولا شك أن مالمس يحتاج مقاربا لما هو عام (فلما) يجوز أن يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى) فلا يلزم الاعتقاد بالاعتسار دون الذات (الثالث الصور) المحسوسة (إذا كانت) مر تسمية (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات الحاضرة عندنا (بمخلاف ما إذا كانت) مر تسمية (في الخيال) فأنها ليست كذلك كما إذا غابت المحسوسات هنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات (فلما قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها (إلى ملاحظة النفس وعدمها) بأن تكون الصور مر تسمية في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس إليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها لا تشاهدها (الثالثة) من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالمداد) الجزئية (التي تدركها الشاهد الذئب) فتعبر منه (والجمية) الجزئية (التي تدركها السخيفة من أمها) فتقبل إليها فان هذه المعاني لا يلبسها من قوة مدركه سوى الناطقة قالوا (وهي التي تحكم بأن هذا الأصفر) هو (هذا الخلو) وبنيته عليه أن النسبة التي بينهما وإن كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية إلا أن طرفيها محسوسان ومدركان الحس المشترك والحكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم المذكور لقوة الوهمية وللحس المشترك (الرابعة) منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها) (القوة الوهمية كالحقيقة لها ونبيها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستثنى) في إثباتها (بما ذكرناه ثم) الخامسة القوة (الغيبية وهي) القوة (التي تنصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتنصرف فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) أخرى (مثل) إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس) وهذا التصريف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخرى (وهذه القوة إذا استعملها العقل) في مدركاته يضم بعضها إلى بعض أو يفصله عنه (سميت مفكرة) كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلفا سميت مضللة فإن قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركا لها أجب بأن القوى الباطنة كالإيمان المتعاقبة فيعكس إلى شكل منها ما رثم في الأخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تنصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات الصافية فتأثرها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها في سخرها لقوة العقلية بحيث صارت مطلوعة لها فبقاؤها فزوا عظمتها (وتختم هذا النوع) الثاني (بأبحاث الأول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (تعدد الأفعال) الخمسة التي هي إدراك المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتقطعة بها وحفظها والتصرف فيها (لما اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) أن سلنا صحة فتنا (لما يجوز أن تكون القوة واحدة والالات متعددة أو الشرائط) فنصير ذلك الأفعال منها بحسب تعددها كما جوزه في مواضع أخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الأول من الدماغ) المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث وأما الثاني فهي كنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (الحس المشترك في مقدمه) أي مقدم البطن الأول (لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة (أولا والخيال في مؤخره) لأنه خزائنها التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)

هو (البدن الأخير منه والوحدية في مقدمه والحفاظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البدن الأول (ومحل التخييل) هو (الدوة الحاصلة في وسط الدعاغ الموضوعية بين البدنيتين تأخذ من هذه الحسوسات التي في أحدهما بينهما (و) من (هذه) الصافي الجزئية التي في الجانب الآخر (فتمصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيها) أي في البدنيتين الأول والأخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها أن القضية في مقدم الدوة والوحدية في مؤخرها والحفاظة في مقدم البدن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذا لحارس هناك من الحواس فكثرة مصادماته المؤدية إلى الاختلال (وإنما عرف بحالها) المذكورة (بالألفاظه إذا تطرق آفة إلى محل من هذه الحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) أي دون فعل غيرها من أفعال سائر القوى (ولو لا اختصاص كل من هذه القوى بمحلها لما كان الأمر كذلك) **خاتمة** لا يخفى أن هذه القوى هي البصائر الثلاثة التي في الكلام الذي نقلناه عنهم (في) إثبات (هذه القوى) وتعددتها (بعد) بناء على (أن القادر المختار) الموجود لجميع الأشياء ابتداء بغير دارائه مبنى (على أن النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزيئات كما سترنا إليه) في إثباته الكلام المتقول (فلنكلم في ذلك فتقول المدرك لجميع اصناف الإدراكات) هو (النفس) لوجوده الأول ما ذكرناه من الحكم بالكلية على الجزئية في مثل قولنا زيد إنسان (وبكل جزئ على أنه غير الآخر) أي والحكم بسلب أحد الجزئين عن الآخر كما في قولك زيد ليس ببحر وفلا بد من قوتك ذلك الكلمات وجميع أنواع الجزئيات من الحسوسات مشاهدة ومغفلة والمعاني الجزئية منوطة ومخفوفة ولا يجوز أن تكون هذه القوى جماعية اتفاقاً فهي القوة العاقلة (الثاني وجداني) بلا شبهة (أي وأجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع) وأدرك المفولات فالدرك لكل واحد وليس إلا النفس (الثالث أن النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) أي النفس بأويل الإنسان (فاعل الجزئيات) من الأفعال التدييرية (ولولا أنه) أي في كونه فاعلاً للأفعال الجزئية (من إدراك الجزئيات) الصادرة عنه (إذا رأى الكلي نسبته إلى الكل) من أحاديث الكلي (وأحد فلا يصلح) الرأي الكلي (لأنه مصدر البصير دون البعض) فالنفس مدركة للجزيئات وفي الباحث المشرقية هي مدبرة للبدن شخص وتديره الشيء الشخص من حيث هو ذلك الشخص بسبيل الأبد المزمع من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي (والقسم) القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات (وجود) • الأول فليس ضرورة أن إدراك المبحرات حاصل للبصر (إدراك) الأصوات المسمع وعلى هذا إدراك سائر الحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وإنكار ذلك مكابرة) مصادمة للبدنية فلا يلتفت إليه (الثاني آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذي نسب إليه فلولا أنه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا إما يظهر في الحواس الظاهرة وإما في الباطنة فيشتان بالجماع الطيبة من أن الآفة متى حدثت في مقدم البدن الأول اختل الإحساس دون تحييل الحسوسات الباطنة ومتى حدثت في مؤخره اختل التحييل دون الإحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة (الثالث إذا أدركنا الكثرة الشخصية مثلاً فلا بد) أي لا دراكاً إياها (أن ترسم في المدرك) منها (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وجيز لازم لهما (ومن الحال أن ترسم ما له وضع وجيز فيما لا وضع ولا حيز) أعني النفس الجردية لا بد أن يكون ارتسامه في قوة جسمانية (الأربع إذا تصور نامربها) مشخصاً على مقدار مخصوص (بمحيطها بربيعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (تأخر) بين المربعات الثلاثة ونشر إلى وضع واحد الجناحين عن عين المخبر والآخر كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه (وإنما يعرف بحالها) (النفس) أي كونه هذا المحل الذي من يساره (فلو كان محله) أي محل ارتسام هذا التصور هو (النفس) أي كونه هذا المحل الذي هو النفس (متقسماً انتساباً في الحكم وأنه باطل لأنها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام القداري (والجواب) عن وجود الخصم (أن شيئاً من ذلك) الذي ذكره (لا ينبغي كونه الحواس آلات والنفس هي المدركة) فتقسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس للملاحظة ههنا في الآلات فلا يلزم

انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة النمل باختلال الآلات دون المدرك ويصح استناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة خفيفة (وهذا القدر) الذي لا يشبه شبه النظم (كاف) للبتدل (في اثبات القوى المذكورة اني يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اخص بكونه آلة لتويع من المدركات دون الآخر) وبذلك ثبت وجود القوى (وتعدد ما هو المطلوب (التويع الثالث القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيمحيق بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وخاصة الدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (فاعلة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية وزوجة (فاما جلب النفع وتسمى شهوية واما الدفع الشر وتسمى قضبية واما الحركة فهي التي يمدد الاعصاب) بتشجيع العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد) مثلا (وترجها) اي ترخي الاعصاب يرخاها العضلات (فتبتد الاعضاء عن مباديها كما في البسط) اي بسط اليد (وهذه القوة) التبتة في العضلات (هي البدأ القريب للحركة والبدأ البعيد) هو (التصور ويتبعها الشوق والارادة) فهذه مبادا بصفة مزية للافعال الاختيارية بالصادر عن الحيوان (فان النفس تصور الحركة) اولا (فشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتربدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وابتعاد) لها فحصل الحركة بتعبد الاعصاب وارتاؤها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتزد وتشتاق واما الذي يتي بقدرته فلا شوق له

❖ القسم الثالث ❖

من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعنوي لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (وتسمى القوة العقلية فباعثا وادراكها للكميات والحكم بينها بالنسبة الالهيانية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (و باعتبار استنطاقها للمصانعات الفكرية ومن اولتها لرأى والمشورة) في الامور الجزئية بما ينبغي ان تفعل او ترك (تسمى القوة العقلية) والعقل العملي فهذان قوتان متباينتان اما بالذات والاعتراض اخص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولي للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جسيمة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استفراجه الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد ان يفعله من مقدمة كلية كان يشا من ملاحظة الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جيئيل ينبغي ان يفعله او يقيح ينبغي ان يترك فتكون صفى القياس شخصية وكبراء كلية فيحصل منها رأى في امر جزئي مستقبل من الامور المبكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئي نبع حكمها حركة القوة الاجتماعية على تحريك البدن (ومحدث فيها) اي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تنبجها احوال بدنية (هي المتعنع) التابع لتعجب الحوادث في النفس من ادراك الامور الغريبة المتغنية الاسباب (والحجل والحياه واخواتها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس متأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

❖ القسم الخامس ❖

من الاقسام الخمسة التي يتناول عليها الفصل الثاني من فصول المصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لا مزاج لها اعلان حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجلو (اجزاء اما ماهوائية ومائية ومختلطين) (وهو البخار) ومصعوده قليل (واما تارة) وارضيه وهو الدخان) ومصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تصور في الجسم الاسود الذي يرتفع عما يحترق بالنار

وقد يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاقرب بمزيج (ومنهما يتكون جميع النار العلوية اما البخار فان) قلوب (اشتد الحرق) في الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) قلبها الى الهوائية (وفي الهواء الصريف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يصله (فان وصل) ذلك البخار بمصوده (الى) الطبقة (الزهرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عند برده) وتكاثف (تصار محليا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بالاجود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو الماطر وامام جود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجود قبل الاجتماع) والقطار وصيوره حبات كبار (فهو الثلج وان كان) الجود (بعده فهو البرد وامام استدير) ويصير كالكرة (يسلك) السريعة البخار فقله الهواء بمصادته فتشبه الزوايا من جوانب القطرات المتجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزهرية) فلان ان يكون كثيرا او قليلا فالكثيرة قد يتنقد - هباءا مائلا كما حكى ابن سينا - شاهد البخار قد صعد من اسفل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك التسمية في التنس وكان من تحتها من اهل التربة التي كانت هناك يعمرون وقد لا يشند (فهو) اي هذا البخار الكثير التكاثف الذي لم يتنقد هباءا مائلا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف يرد الابل فيزل) (ولا قليلا في اجزاء سفار) لا ينعص ينزل ولها الاعداء اجتماع شيء يتدبه (اما بالاجود) بسد النزول (وهو العطل اوسع وهو الضمير) ويشبه الى العطل كنيسة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فحصل حيث ذمه - نه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثرين تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يتخالط السحاب) بان ترفع البخار وادخنة كثيرة محتلمة الى الطبقة الزهرية فيكتاثف البخار ويتنقد هباءا مائلا فيختص ذلك الدخان في جوف السحاب (فيخرقه اما صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المتوسطة تنصده (وعند هبوطه التكاثف) اي تكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من حراره) اي يخرق الدخان ويحرقه للسحاب صاعدا اوها بطا (ومصا كنه اياه صوت هوالرعد وقد يشعل) الدخان (بقوة التحفيز) وذلك لانه شيء لطيف وقد مائة وارضته عمل فيهما الحرارة والحركة والخلط لماساجة علا قرب من اجاره من الدهنية فصار بحيث يشتعل يادى سبب مشعل فكم كيف لا يشتعل بالشمع القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والصاكة) المتفة واذا اشتعل (فقطب منه) بطنه سر يسا وهو البرق وكثيفه لا يطق حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المختل ولا يخرقه ويذب الاجسام المتدرجة فيذب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يخرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التوار بان الصاعقة وقعت بشراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف ففس سره فاذا ب قد بدلافها ولم يخرق شيئا منها و ربما كان كثيفا غليظا جدا فيخرج كل شيء اسابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويمكن ان يصيبا كان في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكلى بحرارته (واغاص) الدخان فديصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية باقية جدا فيحفظ الحرارة التي يصدها بخلاف البخار (فيخرج) الدخان حيث ذذ كالشمعة التي تطفأ ويحاذى بهما من تحت شمعة مختلفة فيشتعل الشبان) الواصل الى الشمعة القوقاية (ويتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلية) تشتعل) بهذه النار (فاكان منه) اي من الدخان (لطيفا صار مشتلا وقد فقه النار بسرعة فبقي ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لاقى النارية (فقطب) النار لتلصقا تامان غير اشتعال بل يوث فيه الاحتراق (ودام متصلا لا يطق) (اما وشهورا ويكون على صورة ذؤابة او ذنب اورمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيزازك وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اي كثيفا جدا (فقطب) النار لتلصقا (ما) لانتفاخا (ما) فيحدث في الجو علامات سود او حمر) على حسب غلظ السادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمر وانما

كانت اغلظ ظهر السواد (وقد تنف الذواب وتعوها بجذب كوكب فيديرها الغلاك معه مشايبة اليه
فقرى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها
للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احترق ماعليها ويسمى الحريق) وفي الباحث
المشرقية اذا ارتفع بخار دهن وتصادد حتى وصل الى حبر النار من غير ان يقطع اتصاله
عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فبقرى كان نقيذا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض
احترق تلك المادة بالكليّة وما يقرب منها وحيل ذلك سبيل السراج الملقط اذا وضع تحت السراج
المشتعل فانصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر الالهيب الى فتلته (وايضا) يقول (قاله خان فديكسر
حره عند الوصول الى الكرة الزهرريّة) فيقول (فيرجع بقطيعها) الى الارض (او) لا يتكسر وحينئذ
(يصعد ويصادم) كرة النار لا (الغلاك) على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة السعالية
على الاحالة الى طبيعتها غير متعول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرد بمصادمته كرة النار المتحركة
بحركة الغلاك رجوعا على جهات مختلفة كما رد بعضا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين
فتتوحد الهواء) ويضطرب (وهو الريح) فيقول قد وقع في كلام ارسطوان الريح بمجدها متفرقة وهو
هواء لا يابيه هواء متفرقا قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها
فلا يجوز وضعها موضع الجنس (وللتلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر
مبادي الرياح قوفاية كايشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) في الغلب (فقد يحدث
ايضا) بان يختل الهواء فيندفع (عن مكانه بواسطة عظم مقداره) فيدافع ما يجاوره فيطأوه
ويدافع ذلك الجوار ايضا مما جاوره فتتوحد الهواء (وتصف) تلك (المدافعة) شيئا شبيها (الى غاية ما
يفيق وقد يحدث رباح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الاضية فتتصطف)
الاجزاء الارضية (بينها هر تفعه) كما ثها تتلوى على نفسها وهو الزوايع (جمع زويعه) وهي الريح
المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بكر باد هذا وقد قيل بين الريح والمطر
تتعاون وتعاون اما التالف فلان الريح في الاكثر تلتطف مادة السحاب بمرارتها وتفرقها بخر بها والمطر
يل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيقتل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يصعد فيها
المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يل الارض فيجدها لان يصعد منها دخان
اذا طرقة تعين على تعلق اليابس وتصدده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب
الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهلب الرياح فقير منحصرة حقيقة في عدد الانهم جعلوا اصولها
اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول
والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بينهما انكباه (وايضا) تقول (فقد يحدث في الجوارز)
رطوبة رقيقة صغيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بنهم رقيق) اطيف (لا يجيب ما رواه) عن الابصار
(فينعكس منها) اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصفاته الى العرفى)
في تلك الاجزاء (ضوء دون شكله فان الصغيل) الذي ينكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا)
بحيث لا ينقسم في الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والخطط كذا في المرأة الصغرة) وتلك
الاجزاء الاربعة هي اما صغار متزايدة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة) كما انها متوزعة بنور صغيف
وتسمى الهالة) واما الاخرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك النجم لان قوة الشعاع تخفى بم السحاب الذي
لا يسه فلا يرى فيه خيال القمر كقفا والشيء اعايرى على الاستقامة نفسه لاشبهه بخلاف اجزائه
التي لا تقابلها فانها تؤدي خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما تولد الهالة عند صدم الريح فان تفرقت
من جميع الجهات دلت على الصحو وان تلت السحاب حتى يطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية
قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد حصانان
على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون الثنائية

اعظم لانها اقرب البنا وزعم بعضهم انه رأى سبع حالات معا وان حاله الشمس وتسمى الظفافة
بعض الطاء نادرة جدا لان الشمس تفلل المحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول
الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تخرج هالة الشمس
اذ اكتشف المحب وانظر وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان المحب كان
خليليا فتقوس في اجزاء الضوء وعرض ما يمرض للقوس (وقد تحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من
الاجزاء الرشيبة الصغيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح)
وقصيلة انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيبة لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان ورامها
بجسم كثيف اما جيل او محب ككدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر
الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون
الذي يكون مر كيا من ضوء الشمس ولون المرأة (وتختلف الوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب)
اختلاف (اجزاء المحب) في الوانها (و بحسب الوان (ما ورامها) من الجبال (و) الوان (ما يمسك)
منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورايت بعض فضلاء زماننا في عمل المناظر كسبحان) وهو الولي
الفاضل كال الله والدين الحسن القارسي يرد الله مضيقه (يدعى بطلان ذلك) الذي ذكرناه
من امياب الهالة وقوس قزح (لكنه) اى ما ذكرناه فيها (رأى) الجهور فذكر ان ما يمسك لهم)
وفي الباسح الشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث اشكال هذه الجواهر الصالات فلكية
وقوى روحانية انخفض وجودها وحيث لا تكون من قبل الحيات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة
شئ آخر مظهره كالآلة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشئ الثاني ولا يكون فيه بحسب
نفس الامر قال الامام الرازي وهذا الذى ذكره لاشاقى ما ذكرته فان الصحة والمرض قد يستندان
الى اسباب متضاربة تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيد ان
اصحاب الجوارب شهدوا بان اشكال هذه الحوادث في الجواهر على حدوث حوادث في الارض فلو لانها
موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاضواء لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبحار)
المتحفة في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمونة البرد) الذي في باطن الارض
(ماء ويشفها) فيخرج منها (ومنه العيون) السائلة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد
كان الفائض يصبث السائل ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض
وجب ان يقصّب الى مكانه ما يقوم مقامه فلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء وبقوى وهكذا
يستنع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي ومياد العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من
قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطر دتا اليها سائبا
وهذا الكلام يناق ما ذكره المصنف من التحليل باشاع الخلاء وينقضى ان يطل السيلان بكثرة
الابخرة المتضخمة الاندفاع الى فوق والركود بقوتها فتأمل قال ومياد القنى والابار متولدة من ابخرة
ناقصة القوة عن ان تنشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت متفذا يدفع اليه يادى
حركة قائم يحصل هناك منبيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الابرار كسبة العيون
السائلة الى الراكدة واعلم ان الزح من الابرار والعيون الراكدة سبب لتبوع الماء فيها لان ثقل الماء
الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا زح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اخلفوا
في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت اومن الهول البشارى
الذى ينقلب ماء وهذا الشاقى وان كان يكتسب الان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابرار
تزيد بزيادة الخلج والامطار (وايضا) نقول (فالبحار والقنوات والذقان في الارض قد يكثران
ويريدان الخروج منها) بقوى (ومسامها متناخفة فيبر لانها يجر كتبهما ومنه تكون الزلازل)
واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا
كثرت الابرار والقنى في ارض صلبة قلت زلزلتها (وقد يخرج البخار والديسان) المرتجان امتزاجا

مقربا إلى الذهبية (وقد صار نارا أشدة الحركة) المتعصاة لا اشتعال والانقلاب إلى النار بدور بما
 قويت المسادة على شق الأرض فحدثت أصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل بها
 سافلاها ورجا كان في موضع الانشقاق وهداث ففسط ما فوق الأرض في تلك الوحدات قليلا
 ما تنزل الأرض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وغدته (وايضاً) نقول (فحدث في الأرض
 قوة صكبرية وفي الهواء رطوبة مختلط بخار الكبريت بإجراء الهواء الرطب فيفيد من رجا
 فيصير دهناً) أي في طبيعة الدهن (ورجما يشتمل في أواخر الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع
 شعل مضئ غير محترقة احتراقاً يتسببه وذلك للطعنة (مخلص) بعبارة جامعة وأفيصة (ما ذكرناه)
 في الفصل الثاني أوفى المرصد الأول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما عرفت إليه
 الإشارة في أثناء الكلام مرة بعد أخرى (فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعداد) في موادها
 بنقض اختلاف الصور الحالية فيها (و) أحوالها (اختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمر جهتها)
 المتخالفة (و) أحوالها (كل ذلك) في الأجسام المتصرفة واستندوا بالآخر (الحرركات الأفلاك وأوضاعها
 وأما المتكلمون فقلوا الأجسام متجانسة بالذات) أي متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الأفراد
 وأنها متماثلة لاختلاف فيها وأما يعرض الاختلاف للأجسام لاق ذواتها بل بما يحصل فيها
 من الأعراض مثل القادر المختار) فالأجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالأمور الخارجة
 عن ذواتها (هذا ما قد اجتمعوا عليه الأفلاك فأنه يحمل الأجسام نفس الأعراض) المتشعبة منها
 الأجسام (والأعراض) التي تركيب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الأجسام) أيضاً (كذلك)
 أي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الأول من هذا المرصد إلى ما يجهل من يذهب
 إلى تجانس الجواهر الأفراد من جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على أن الأجسام
 متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون متافيا لما قد اجتمعوا عليه من تأثيلها في الحقيقة وتأثيلها بالأمور
 الخارجة الحالية فيها

﴿ المرصد الثاني في عوارض الأجسام ﴾

وأحوالها (وقد مضى) ثمانية ﴿ المقصد الأول ﴾ في أن الأجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام
 أن يقال (أنها إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها بوقدعية بذواتها وصفاتها أوقدعية بذواتها
 محدثة بصفاتها أو بالعكس فهذه أربعة أقسام) مقسمة إلى نفس الأمر (ثم إما أن نقول بواحد منها
 أولاً نقول) بل نؤدد ويتوقف (فهذه خمسة احتمالات) الأولى أنها محدثة بذواتها (الجوهرية
 وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال الملون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
 * الثاني أنها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة)
 كالأفكار أبي وابن سينا (وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا الأجسام تنقسم كالعلة إلى فلكيات وخصائص
 أما الفلكيات فأنها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والتوصية (وأعراضها) العينية من المقادير
 والأشكال وغيرها (الأملاك والأوضاع الشخصية فأنها حادث) قطعاً ضرورة أن كل حركة
 شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع العينية التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع
 قديم أيضاً لأن مذهبهم أن الأفلاك مفرجة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون أصلاً
 (وأما الخصائص بات قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها) وذلك لأن المادة لا تفلو عن الصورة
 الجسمية التي هي طبيعة واحدة توصية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
 مستمر الوجود بتعاقب أفرادها ازلاً وبأيد (وبصورها التوصية بتجسدها) وذلك لأن مادتها لا يمحور
 خلوها عن صورها التوصية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشابهة
 في جنسها دون ماهيتها التوصية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه (ثم الصور الشخصية
 فيها) أي في الصورة الجسمية والتوصية (والأعراض الشخصية) العينية (محدثة ولا متاع في حدوث

بعض الصور الثوبية) المنصرفة كان يكون ملائع الناحيات غير مستر الوجود بتعاقب افرادها
 النقصية ان يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عدمه في استمراره
 كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قدعية بذواتها
 مجتمدة بصفتها وهو قول من قسم ارسطو من الحكماء وهو انه قد اختلفوا في تلك الذوات فذهب
 من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اى الاجسام هو) فقال تاليس اللطفي انه الماء الذى
 هو البديع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والتعليل
 وكأنته اخذ مذهب من الكتب الالهية (في التواراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر الهانظر الهية
 فذات) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زيد (و) ارتفع منها دخان
 فحصل (من زدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتطيف وقيل النار
 وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتطيف و) بعضها
 (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخشب وقبر ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر
 محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي اوجبهما الاجتماع) وقد سبق كلام
 في هذه الاختلافات في بيان هيدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس يصمم واختلف فيه ما هو
 قنات الثوبية) من الجيوس (التور والظلية) فانهما قد بعين وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال
 (الخرناتيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهوى) وقد عشت النفس بالهوى
 لتوقف كالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطها انواع الكونيات) ونسبية
 الشئ بالباء لتعين معنى الصوفي او الولوج والافهو متحد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها
 يجرأت فصارت) الوحدات (تخطا) ذوات اوضاع (واجتمعت القط) فصارت (خطا)
 اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال
 ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع) انها حادثة بذواتها
 قدعية بصفتها وهذا لم يقل به احد لانه ضرورى البطلان) فذهب من الاقسام العقلية والاختالات
 بانظر الى بادئ الرأى (الخامس التوقف في الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا تصور
 من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينشئ بديهيته (وهو مذهب جالينوس) اذ يصحى جنبه
 انه قال في مرضه الذى توفي فيه لبعض تلامذته اكتب حتى اتى ما علمت ان العالم قديم او محدث
 وان النفس الناطقة هي الرابع اوقبره وقد علمت فيه اقراءه بذلك حين اراد من سلطان زمانه
 تلقيه بالفلسوف اذ اصررت هذا

✽ فتقول لنا في حدوث الاجسام ✽

بذواتها وصفاتها (مسالك) سنة (الاول وهو المشهور) البسوط في اثبات هذا المطلوب
 (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام
 حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم
 عدم الحادث وفيه كلام سبرد عليك ✽ واما المقدمة الاولى فلو جهين ✽ الاول ان الاجسام لا تخلو
 عن الاعراض لمنه) اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما بينهما
 من الاعراض والظاهر ان يقال لمسيحي اى في المقصد السادس من هذا المرصد (واذا لا توجد
 الاجسام بدون التمايز) بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة
 (وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت
 الاجسام منها (ثم الاعراض خاتمة لانه لا يتغير زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مررنا انهما)
 اى بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا يتغير زمانين ولو اقتصر
 على ذكر بيان التالى لكان اول قوله وقد بينا ✽ (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة)

والسكون وهما حادثان) فليجسم لا يتخلو عن الحوادث (اما قلنا ان الجسم لا يتخلو منه حاله لا يتخلو
عن الكون في حيز) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقة بالكون) اى يكون آخر (في ذلك
الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول (والى) اى وان لم يكن كونه في ذلك الحيز
مسبوقة بالكون فيه (فهو متحرك لا يتخلو) دليلكم (تنقوض بالجسم في اول) زمان (حدوثه) بل رايه
فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا ان لم يتصف حينئذ بكون ثابته لافى المكان الاول ولا فى المكان الثانى
(لا نقول الكلام في الجسم الباقى) فيسدى انه لا يتخلو عن الحركة او السكون لافى الجسم الحادث
فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر الملل اذ مقصوده
حدوث الجسم (واعاقلنا ان الحركة حادثة لوجوده • الاول ماهية الحركة هي السبوقية بالغير) اى
ماهيها تقتضى السبوقية لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني
في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهي الاولية عدم السبوقية بالغير
ويتنهها متناهية بالذات فلانكون الحركة اولية وذلك معنى الحادث • الثاني ماهية لا توجد الا
في ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعيينات باسرها (ولا شك ان شيئا
من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها
فلا توجد التعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى في الازل فماهيتها حادثة بجزئياتها
(الثابت كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم اولى فمقتضى المدمات) اى عدمات جميع
الحركات الجزئية (في الازل) وحينئذ فلا يوجد في الازل حركة (اصلا) والى (واجامعت) تلك الحركة
(عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم
الحركات كلها حتى ان وجود فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع التعيين بل معنى كونها لازلة ان
تلك المدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وتربيا فليس يفرض شئ
من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شئ من تلك المدمات التى لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضى فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها
لم يكن هناك محذور الان الوهم فاصغر من اذناك الازل فيصعب انه وقت معين اجتمع فيه وجود
الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر ما لها الى ما ذكرنا واما يختلف
المباراة) دون العنى (فذكرناها) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات في الازل
كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقة بالغير كان الازل مسبوقة بالغير
وان لم يكن مسبوقة بالغير كان ذلك اول الحركات فيلزم تناسلها وما لها الى الوجه الثانى وهو ان جزئيات
الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك وما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاتية ان قدم الجسم
لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية اولية بل قالوا انه يتصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل
جزئى منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل
واحد من اعدادها حادثا قالوا وعدم خلوهم من مثل هذه الحوادث التى لانهاية لاعدادها لا يستلزم
حدوثه ولا كون الحادث قديما فلانها في ابطال كلامهم من بيان امتناع تناسل الحوادث التعاقبة
بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يتخلو من حوادث متناهية وكل ما لا يتخلو من حوادث كذلك
كان حادثا والى ان قدم الحادث واخلوه من تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريق التطبيق وقدرتها) في مباحث ابطال التسلسل
(وتبريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا (ان نفرض من حركتها)
كقوة معينة مثلا (الى ما لا نهاية) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركتها) مقدار متناهى كقوة
دورانية مثلا (جهة اخرى ثم طبق الجأين اجزاء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثاني
بالثاني) وهكذا (لا الى نهاية) فان كانا زاء كل من اجزاهما لانهما جزء من اجزاء الممتلئة بالخاصة كان
الشئ مع غيره كقوة لا محذور) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف ولا يوجد في اجزائه الزائد متناهيا)

يوجد بازائه من التافئة جزء فتقطع التافئة ضرورة فتكون متناهية وانزادة امتاز يد عليها اعتبارا
 وانزاد على التناهي بالتناهي مثله (بلا شبهة) فتكون انزاد ايضا متناهية فليزم تناهيهما وهو خلاف
 الفروض (اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم
 وجوده عدمه كان محالا قطعاً) وقد عرفت الكلام عليه (اي على الاستدلال بالطريق (في ابطال
 التسلسل سواء جوا فلا ينفذه) ففسد الاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقه التعاضف)
 وقد عرفت فيها ايضا هنالك (وتقر بها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها
 مسبوقه وبعضها ايما مثلاً فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نفصل من يوم ما
 وهو اليوم الذي نحن فيه جزءاً اخر فقول هذا الجزء في هذه السلسلة (التي لا تنتهي) مسبوقة
 اي موصوفة بالسبوقية (وليس بسابق وضكك جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبق
 بحسب الفرض) اذ الفروض لا تنتهي السلسلة فشكل واحد من اجزائها الاخر موصوف
 بالسبوقية والسابقة معا اذ لو وجدت فيها سابق غير موصوف بالسبوقية لا سقطت السلسلة به
 وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبق من غير عكس كلي كالاخر المذكور فيكون عدد المسبق)
 اي السبوقية (ان يد من عدد السابق) اي السابقة (بواحد وانه محال لانهما متضادان)
 حقيقتان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء شكل واحد)
 من احدهما (واحد) من الاخر واما تساوي عدد الشهور بين غير لازم كالب واحد له ابناء الا ان
 يعتبر التفريق الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبق
 فيكونا الاضافيان (واما قلنا السكون فحدث لانه لو كان قدما لامتنع زواله واللازم باطل
 اما اللازمة فلانه وجودي لما تقدم (في مباحث الان من ان وجود الكون ضروري معلوم بمقاومة
 الحس وكذا احواله الاربعة لان حاصلها هاد الى الكون والميراث اقوى اعتبارية على كونه مسبوقا
 يكون آخر او غير مسبق وامكان فخلل ثلث وعدمه (وكل وجودي) اي موجود (قد يمتنع زواله)
 ومنه قيل القدم بقاء عدم (لانه) اي القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه
 وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات (لاسيما) في اثبات الواجب له (ولا يكون ذلك الواجب)
 الذي استند اليه الممكن القديم (مختارا لما هو) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان
 لم يوقف تأثيره) اي تأثير الوجوب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاد
 لازم من عدمه عدم الواجب (لانه يلزمه فخلل) من حيث هو هي وانقضاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
 فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره في شرط (فلا يكون ذلك الشرط خادما والا لكان القديم
 المشروط به اولي بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قد يمتنع وجود الكلام فيه) وفي حدوده
 عن الواجب هل هو بشرط او يفرض بشرط (و يلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بشرط
 رفض التسلسل) في الامور المترتبة الموجودة سا (فلو عدم) هذا الصادر الثبني اليه (عدم الواجب)
 هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الوجوب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
 وهكذا الى القديم الذي كلاً فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالافتقار والدليل اما الافتقار
 فلان الاجسام عند الحكمه مصرفة في التفكير وحر كانتها واجبة عندهم (وفي النصف بات وحر كانتها
 جازة فلا شيء من الاجسام يتبع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في المعايير كبرها من
 الجواهر الفردة المتناهية كما عرفت (فيصعب على كل) من الاجسام (من الخيرة) ما صح على الاخر وما ذلك
 المتخو به من حيزه او تقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منته (اي من النقط) ما لا يصح
 على الاخر فيصعب ان يمس بشاره ما يمس ببيته وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسيط
 فيصعب على بساطتها ان يمسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجسم فتم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة
 البسيط لان اجزائها متحدة في الماهية فيصير بدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذلك الحركات) لان

تبدل اوضاع البساتن الى فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا يمكن
لما قدر المختار الذي خلقه ان يغير موضعه فيحصل عينه يساروه بالعكس وانكاره مكافئة لا يندبدها
هو المسلك الثاني وهو لمن التأخر بن كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم (نما ما كون)
واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه (اما اللازمة فانه
لا بد للجسم من كون في حين لكونه متغيرا بالذات فان وجد له كون غير مسبق ياخر اى يكون آخر
(زم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا)
اى وان لم يوجد له كون غير مسبق ياخر (زم القسم الثاني) لان كل كون له قاته مسبقة يكون آخر
فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهائية (اذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون
لا كون قبله زم خلو الجسم عن الكون) وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا
لم يوجد له كون غير مسبق ياخر كان كل كون له مسبوفا يكون قبله لا الى نهاية اما يحتاج الى البيان
هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوفا ببله يجب ان يكون مستمرا اذ لا الزم خلو
الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجوده كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون
كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله زم خلو الجسم عن الكون لا تنظم الكلام (واما بطلان الثاني
فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فيئلل ما يثابه حدوث السكون واما القسم الثاني) وهو تعاقب
الاكوان الى مالا نهائية (فبالطريق وطريقة التضاف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (والبحنى
عليك ان في هذا المسلك طرعا لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوبا)
اذ قد اختلف فيه ذهب الحكمة الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيصور حينئذ زواله لان عدم
الحوادث تول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان الكون) الذى ذكر في هذا المسلك (لا يخفى في انه
وجودى) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يتخلو عن الحركة والسكون فان لاقائل ان يقول هو
في الازل لا مضر كذا لما كن لان كلاهما يقتضى المسبوقية لغير) فلا يصح انصافه بشئ منها في الازل
(ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا جوازها الا بالهوى وفي الخارج هو)
اى الحركة (سكون واحد مستمر) بين المبدأ والمبتهى لما من ان الحركة تطلق على الامر المتبدل
ولا وجوده في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لا انقسام له في ما يمتد
الحركة وهو الذى يدعى انه قديم لانه في الاول فاعمل هو المسلك الثالث الامام الرازى ذكر في المحصل
ونسبه الامدى الى بعض المتأخرين من الاشارة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التي
كانت فيه ثابتة ههنا (بمحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتعبر به انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل
اما مضر كذا اوساكا والتالي باطل بقسميه وانت عرفة بانه مافرضه في المسلك السابقين خير) فلا
تشتغل به حقا للمؤنة (المسلك الرابع) ايضا كل جسم ممكن لانه مركب (اما من الجواهر الفردة
او الهوى والصورة وكثير) اى وقشاره في ماهيته امور متعددة (وساكن) في الالهيات (ان الواجب
الوجود (واحد) لا يشترك في حقيقته (وتعبر مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو
موجوده موجد ولا يتصور) الابداد (الاعم عدم وهو مبنى على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه
لا يجوز) الامام الرازى (استناد القديم الى البت الواجب) كما يجوزوا استناده الى المختار (و) قد
(ينبغي ان على ما أخذ فذكره المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لمساكن في الصفات) اى
صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة) ببيان ان القديم لا يستند الى المختار وهذا الوجهان اى الرابع
والخامس (ببيان حدوث العالم) كله (من الاجسام والجردات وصفاتها) بطلان الاولين فانهم
لا يعطيان الاحصاء (اجسام) وصفاتها (ويحتاج في قسمها الى ثنى الجردات) ولم تعرض للمسلك
الثالث لانه جعله عين الاول لانه المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا غنايه هو المسلك السادس
الجسم يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهده من حدوث (الحركات) القائمة (وتعبر بالاعراض
الحالة فيه كالاصواء والالوان والاشكال وغيرها) ولا شئ من القديم كذلك لما سبهره عليه في

الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للعوادث **في** احتجاج الخصم على القدم (يشبه) أربع (الاول) وهي
 مستخرجة من الملة المادية ان يقال (الملة قديمة والاحتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل
 حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اي لزوم التسلسل في المواد (وانها) اي المادة (لا تخلو عن الصورة)
 الحسية النوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائها بغيرها قديمة (والجواب منع تركيب
 الجسم من المادة والصورة) ان سئل ذلك (لا نسلم كون المادة قديمة فانه) اي كونها قديمة (رشدت بوجوب
 اختلاف الاستعداد) (الفرد الى وجود الحوادث كاسلف) ولله فرع اليجاب بالذات وسبغله
 بالزمان فقدره الصانع في الموقف الخامس (ولا نسلم) ايضا (انها لا تخلو عن الصورة وقدم منصف دليله)
 الشبهة **في** الثانية **في** وقد نسبها لامام الرازي الى الله الصورة ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل
 وجوده قبلة لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين
 ماض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قدما كانت الحركة التي هو معدومها قديمة فكذلك الجسم
 الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان تقدم بالزمان) اي لا نسلم تحقيق التقسم الزمانى فانه فرع وجود
 الزمان وهو غير مسلم (وسلم) محققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى
 يلزم اجماع المنتهين (بل هو تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعني التقدم بالذات لا بالزمان
 زائد عليها فلا محذور. **في** الشبهة الثالثة وهي المدة عندهم في ثبات مطلبهم وما عودتهم من الله
 المؤثر ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اي تأثيره فيه وابعاده الله (قديمة ويلزم منه عدم العلم بانه) انه
 (اوكانت) فاعلية (حادثه) مخصوصة بوقت معين (توقعت على شرط حادث) يخص ذلك الوقت
 (والا) اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزوم الترجيع بلا مرجع لان اختصاص حدوث الفاعلية
 حينئذ بلك الوقت دون سابقه وابعاده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا تخصيص
 (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كافي) الحادث (الاول) فلا بد ايضا
 من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية قديمة كان الاثر قديما
 ايضا فلا تصور تحقق تأثير وابعاد حقيقى في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد نثر رده الشبهة
 بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في اليجاد ان كان حاصله ازلا صكنا اليجاد حاصله
 فيه اذا لم يحصل لكان حصره بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد
 منه حاصله وهو خلاف الفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيع بلا مرجع واذا كان اليجاد ازليا كان
 وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في اليجاد حاصله في الازل كان
 بعضه حادثا قطعاً فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتاج هذا الحادث الى اليجاد لم يستفاد الحادث
 عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في اليجاد حاصله في الازل فيلزم قدم
 الحادث ولا يكون حاصله فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والسيئات وهو محال
 (وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للقول عليه وجهان **في** الاول النقص بالحادث البري)
 الا لشبهة في وجوده فتقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثه لتوقفت
 على شرط حادث حسذا من الترجيع بلا مرجع والكلام في هذا الشرط الحادث كافي الاول
 فتسلسل الحوادث الزمنية الى الماتنهاية فلو صح ذلك لمكان الحادث البري قديما (لا يقال انه)
 الى الحادث البري (يستند الى الحوادث العقلية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (لا يقال انها)
 مسبوق باخر لاى نهاية) ومن هذا التسلسل جائز يتخلف التسلسل في الامور الزمنية المنجزة (لا)
 تقول ابتداء الفارق) بين صورة النقص ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لا يقع النقص لان)
 التسلسل في الامور التي منبسطها وجود سواه كانت مجمعة او متفرقة محال كما وقفت عليه (وايضاً نقول)
 اذا لم يجوز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث السلام شروطا بشرط
 مسبق باخر لاى نهاية) فيكون حدوث العالم من البدأ القديم تسلسل الحوادث المتعاقبة كافي
 الحوادث البري عندكم (فان قيل ذلك) اي تسلسل الشروط المتعاقبة (انما تصور فيها نهاية) بزيادة

استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط تلك الشروط حتى اذا اكمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدته (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى
يتصور توارده الشروط المعتبة في حدوث العالم عليها (فقلنا لا في ذلك) اذ قد ذكرتموه من ان الشروط
والحوادث المتبعة فيها تصور في الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لا مبرمجة) عن المادة
وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما يزال (الى ما هو شرط) الى ان تصوره وشرط
(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال اكل حادث مادة) وتلك
المادة لا تخلو من الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبتنا عنها) الوجه (الثاني ان
ترجيح الفاعل المختار عندنا لا حتم مقدور به) على الأسخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) الى
ذلك الترجيح (الى) داع (م) جمع ينضم اليه كاتقدم بحقيقة في مثال طريق الهار من السبع وقد سقى
العطشان) فقول الفاعلة حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستترة
لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قسم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى اوشى
آخر حادث فليكن التسلسل ونجيب اما بجواز ترتيب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة فبعبارة
ما لا يتناهى وما يجاوز حدوث تعلقاتها في وقت معين بلا سبب محض لكون التعلق امر استنادا
فليكن ثابت فيها ولتثبت في حال الاوهام في امثال هذه المقامات (الشبهة (الرابعة صحة العلم)
اي المكنان وجوده (لا اولها) والالزام الانقلاب من الامتناع الذي الى الاكنا الذي وانه يرفع الامان
عن البداهة (بجواز الجازات واستحالة المستحيلات) وكذلك صحة تأثير الجازي فيه) اى وكذا امكان
تأثيره تعالى في العالم الاول والالزام الانقلاب المذكور وحيث ان يجزم ان يمكن وجود العالم
في الازل) من الصانع (وهو يطل دلالتهم) اى دلائل التكليم على امتناع وجوده فيه (ثم) انا بعد
ثبوت امكان وجوده وصدوره اذلا (نقول ترك الجود) الذي هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير
متناه لا يليق بالجود المطلق) الكال من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قسم جوده والالزام
تعلله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود لزوم التعطل كلام (خطائي) لا يجدي تضافيا
نحن فيه من البرهانين (ثم لا يلزم من ازالة صحة ازالة كنى الحادث بشرط كونه حادثا) فان
امكانه ازل لم ذكرتم وليست ازيلته ممكنة لاستحالة ازالة مع شرط الحدوث وقد صرفت اعتمادا اخذت
ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازلها وامكن ازيلتها ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له
امكان من هذه الحيلة فضلا عن ان يكون امكانه ازلها (المقصد الثاني) في صحة فناء التسليم
بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) في بيان حدوث السكون
من ان القديم لا يجرى بعده (واما من قال انه حادث فقد قال لا يجوز فناءه لكون ماهيته من حيث هي
قائمة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالمدم بعد) اى بعده (لانما يز
بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء اما وقوعه فقد
توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لما تخالف في ذلك احد الاكرامية قائمهم) ام اعترفهم
بحدوث الاجسام قالوا انها بدية تمتع فتاؤا هو دليلهم) على ذلك (ما اشترنا له في امتناعه في الاراض
والكرامية طرده في الاجسام) قالوا لو عدم الجسم بعد فناءه لكان عدمه اما لذاته واما لغيره
آخر وجودى او صدى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه بمجدهم جوابه)
المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادة ثبوتها (المقصد الثالث) في الاجسام باقية حقا
للتظيم) قائمها ذهب الى انها ممتدة آنا فانا كالارض وقيل هذا الثقل عنه غير معتمد عليه لا قال
باحتمال الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت التثنية انه لا يقول بقائها (ومن اصحابنا) اى ومن
الاشارة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال لا مدعى نحن نعم بالضرورة العملية ان ما شاهدناه
بالاس من الجبال الراميات والارضين والحيوات هو عين ما شاهد اليوم وكذا قبلها باضطرابان من
فاحتماله بالكلام هو عين من جنته معه وان اولادنا ورفقانا الآن هم الذين كانوا متانين قبل (لا يقال

ليس ذلك) أي جزئنا بقائها ضرورة (الابقائها في الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصلم)
الحس وشهادته بالبقاء (لتنوع بل عليه) والوثوق به (اذالارض كذلك) لان الحس شاهد بقائها
(وقد قلتم) ايها الاشاعة (بانها الاتي) زمانين بل هناك مثل مقيد بتدريك الحس فتأويلها نفسها
امر او احدا مسترا فكيف يتبينون شهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) اي لا نقول (لانسوان
ذلك) الجزم منا (ليس الا بقائه في الحس) حتى يفصح عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة)
بلا شبهة (والضروري) البديهي (لا يطلب مستد به هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور
الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه
بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) أي لم يمكن ان يقال موت حي اوحية ميت لان
محلها يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان
واحدان على موضوع واحد (و) لارتفع (التضيق والتبريد والتسود والتبييض) ونظائرها أي لم يكن
القول بالاصالة اصلا بلها مشروطا بتأحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (بحجة النظام
لها لو ثبت لامتنع عدوها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الاعراض) أي في امتناع عدوها على تقدير
بقائها (والا لزم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام
في الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرد النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الادي
وذلك لانه بين على اصحه وهوان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت
الاجسام مختلفة قال ولهذا فان ذلك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما تدرك
الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) اوليا (لنظم الكرامية انها الاتي)
اصلا بمعنى اعتقادهم صحة ذلك الدليل (ورق قوم) فقالوا بجدة الاعراض وبقا الاجسام وانما فرقوا
بينهما (بان الاعراض) على تقدير بقائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها
فيكون) ونظير صد ان عدوها يبعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون
بشرطها لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا للجواهر مع كونه مشروطا بالاعراض في القاطع لزم
الافوز فيقول هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام ثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكن هاجرت لعدم
الضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيصفها الله تعالى باعراض متعاقبة تتخللها فاذ اراد
الله ان يبقی) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فثبت ان بقاها مشروط ببقائها ولا يجوز فيه هذا المذهب
الاشاعة (او خلق فيها عرضا متعاقبا للبقاء) وهو الغناء مثلا فيبقى بذلك وهذا المذهب المعتزلة فلا يزم
في الاجسام الدليل الدال على امتناع الغناء بعد البقاء فلا يزم كونها غير باقية (المقصود الرابع) في الجواهر
يتبع عليها التداخل أي دخول بعضها في غير بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والموضع ومقدار الحجم
وهذا الامتناع ليس مطلبا لتغير كالمذهب المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجواهر في فيه
كون مفاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذا انها بالضرورة) البديهي (اذ اوجاز ذلك) أي
لتداخل الجواهر (بلجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جائز ان يكون (الذراع
الواحد من الكرباس مثلا اذ ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وبما ايضا
ان يتصل عنهما الممتدة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) يداهته (بألم) وقد اتفق العقلاء
على امتناع التداخل (واما النظام فقبل انه جزؤه والظاهر انه لزم ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم
التامهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا حيث من وقوع التداخل فيما بينها (واما
انه لزمه وقال به) صريحنا (قريبيل) كيف هو وجد بالضرورة فلا راضيه عاقل لنفسه (وان صرح) به
قال به (كان مكاريا) لمقتضى عقله (المقصود الخامس) في وحدة الجواهر ووحدة حيزه متلازمان فكما
لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كماي اتفاقا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد
في ان واحد في حيزين وهذا ضروري) ايضا كالاول (وقال بعض النافذة في انها لو جاز ذلك لم يكن)
لها (الجزم بان الجسم المحاصر في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يفرق

بين الجسم الواحد والجسمين ولم ذلك الذي اورد في آياته (بنيه على الضرورة ببارات مختلفة
تصور المطلوب في الذهن) تصوروا وانها (فان شئت من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس باوضح من
المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به عليه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حين
واحد (ضدن) كما يسمى المرصان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد (ضدن) كما عرفت (فيه خلاف
بين المتكلمين) فتح القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين
على المحل القوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوز الاستاذ اوصافها (وهو)
بحث (لقضى ما تدل مجرد الاصطلاح) في اطلاق الالفاظ (ولكل ان يصلح في لفظ الضدين
على ما يشاء) من المعاني اذ لا حجر في ذلك (واعلم ان الحكماء خلافا قريانه في الصور النوعية كانتارية
والمالية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (انظر مرجعه
الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او يحل فان شرط تواردهما على موضوع يكونا ضدن) اذ لا
موضوع لهما (وان اكنى بل محل) الجوى هو اعم من للموضوع (فهما ضدان) تواردهما على المادة
المنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول) المقصد السادس في الجسم هل يتخلو عن العرض
وضده انفي المتكلمون من الاشارة (على منته) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما
في الجسم (ويجوز بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل من جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة
بصفاتهما وجوزوا) اى خلوا الجسم عن العرض (الصالحية) من البتة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه
خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقي (تفصيل فالمنصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان
والبدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشارة (فتعهم منه بناء على ان الاجسام
مجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر افراد المتماثلة (وانما تتركب) الاجسام بعضها عن بعض
(بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا الجسم) عنها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام
المنصوصة) المتخيرة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجوده
بالاستقلال ضرورة) انما الوجود في الخارج هو الامور المنعينة المتماثلة ويرد على هذا الاستدلال
انه وبما كان الاشياز بعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يتخلو عن شيء من الاعراض وضده حصل
(وموافقة النظام في ذلك) اى في امتناع الخلو (لهم) اى المتكلمين (امر ظاهر) يعني انه وان خالفهم
في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب
الجسم من العرض وذلك ظاهر لاستقره (ومنهم من اوجب عليه) اى على امتناع الخلو (بامتناع
خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى صامة) في كل عرض مع ضده (وهذا)
الاحتجاج (لا تميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يتخلو الجسم منه وعن ضده) فان
الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما لم يصلح ردا على البدادية حيث جوزوا الخلو
عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض
و) قياس (ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التميم
في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس
عليها وهو قاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات الدعي فقال اتفقت
الاشارة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء المادة من الله تعالى بخلق المثل
والضد بعده عند الاشرى وامتناع زوال العرض الا بطلان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو
قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التسليم بالحركة
والسكون لانه يجب بعضا من المطلوب بخلافها (اخرج المجوز) الخلو (بوجوده) ثلاثة (الاول لوزم
من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث
الجوهر وانه بنى الاختياره والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر

(و) امتناع وجود (العلم دون الحيوان) امتناع وجود (العلم بالتصور فيه دون النظر) فانكم لا يجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احدثات الجوهر والجهة والتفكر عند احدثان الامور الواقفة عليها (فأهو عذركم في صورة الالتزام فهو عذرا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الالتزام الثالث لا ينجح على من يستند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرته البدي وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الا ملى من زعم العلم بالتصور فيه عند انتفاء الاقالات الملتزمة منه الوجه (الثاني ما من معلوم الاو يمكن ان يخلق الله تعالى في البعد علمه بالمعلومات) اي المعلومات التي يمكن ان تتعلق بالايها (في نفسها غير متناهية) لتعملها الواجب والمكشاة والمتعانت فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (لغيرته) لا تسعالة وجود ما لا ينهي (فان اتفق) والظاهر ان يقال فقد اتفق (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن المرض وعنده (ان يقوم به بزاء كل علم مختلف عنه ضده فياير) حيث قد (قيام صفات غير متناهية) بالبعد (وكذا) الحلال (في القدرات ونحوها) كالمرايات (وآه محال) لما عرفت (والجوابان المتفق) عن البعد هو (تعلق العلم) بما لا ينهي من المعلومات (وايه) اي ذلك التعلق (ليس يمرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الالتزام الذي ذكرناه (انما يلزم من مجموع كل معلوم اذ علم) على حدة وبمجموعه مع ذلك امر موجود لا نفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل يجوز ان يتفق علم واحد بمعلومات متعددة او يمتصه نفس التعلق لاصفة موجودة (واجاب الاستاذ ابو اسحاق بن علي اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لا متناهية (ان) الجواب (ضد العلوم المتناهية) التي لا تنهي (هو العلم الحاصل) سواء كان متعدد او واحدا فلا محذور (والزعم) الاستاذ على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزعم موزع ان لكل علم محلا من القبل غير ما لا آخر) فلا يجمع علمان في محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لا امتناع وجود ما لا ينهي مطلقا) واذ لم يقبل ما لا ينهي من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تنهي ان ينصف بامتداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الاعمدي وهذا احد من جواب الاستاذ قال المصنف (واعا يصح) هذا الجواب (لوامتنع وجود ما لا ينهي بدلا لجميع وجوده) لكنه لم يثبت واجب عنه بان اللازم حيث انصاف البعد بصفت غير متناهية على سبيل البديل وليس بمشكيل لان الحاصل للبعد في محصل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه طعنا (واجاب القاضي) بالافلاقي (بانه قد يكون امتناع ما اتفق) عنه (من العلوم) التي لا تنهي (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المتنافية ولا استحالة في شغل ذلك (كالموت واليوم) فانهما متضادان (جميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه (الثالث الهواء) كذا (الماتخل عن اللون) الخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضد) ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن العلوم المتضادة كأمريت الإشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون مالم يكن (لا يدرك لضعفه والزم ان الضيق) الثالث للهواء والما امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه) تنبيه منهم (اي من المتكلمين) من قال بقبول الاعراض الثابت للجواهر (مثل بالخير للدوران) فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار حقه قدأر (وقيل للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس امتداد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهين يمكن ولا فاعلم في شيء منهما المقصد السابع الالامد للوجود (متناهية) من جميع الجهات (سواء كانت) تلك الالامد (في ملا) كالالامد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالالامد المرددها (انجاز) الخلاء والمراد ان تنهي الالامد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا لهن) فانه قد هووا الى انها غير متناهية وانما قلنا تنهيها (لوجوده) فالقول بوجوده بغير ضمير (وله) ولومن جهة واحدة

(فلتان نقرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناه) بحيث (بوازيه) في وضعه الاول
اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (تخيل) الخط المتناهي بحر كته مع نبات
احد طرفيه الذى فى جانب المبدأ (من الموازاة مثلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهي (فيساكنه)
اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامته تلك الحركه معلوم (ضروره والمسامته)
المذكورة (حادثه) لكونها معدومه حال الموازاة المتقدمه عليه (فلها اول) اذ كل حادث كذلك
(وهى) مسامته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الاعلبيها (فيكون في الخط الغير المتناهي
نقطة هى اول نقطة المسامته وانه محال انما من نقطه نقرض) على الخط الذى فرض غير متناه
(الا والمسامته مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لانهاى الخط (قبل المسامته معها) وذلك
(لان المسامته) مع اية نقطة نقرض (انما تحصل بوازيه مستقيمة الخطين) عند الطرف الثالث
من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بينه
ايضا لكن حال كونه على وضع المسامته فكان هناك خطا آخر كان متطابقا عليه فزال بحر كته
انطباقه مع شبهه احد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بان نقرض الخط المتناهي خارجا من
مركز كره مواز يا الغير المتناهي ثم نقرض حركتها حتى يصير مسامتا فقصت عند مركز
الكره زاوية مستقيمة الخطين وانها قبيل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بينا قديس في الشكل
التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تصغيرها بنقط مستقيم
ولاشك ان كل واحد من التصفين زاوية مستقيمة الخطين قبيل التصفين ايضا وهكذا الى ما
لانهاية له على ان الزاوية المستقيمة اما كم او كعينة حاله فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون
قابلة للانقسام ابدا كالفساد (وكذا كانت الزاوية اصغر كانت المسامته مع النقطة فوقايتها) يبقى
اذا فرض ان نقطة ما هى اول نقط المسامته لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامته معها انما تكون
بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث
النصف توجد المسامته لزال الموازاة حيث ذ قطعها وتلك المسامته مع نقطة فوقايتها بلا شبهة فلان تكون
النقطة الاولى اول نقطة المسامته وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقطة وقديس ذلك
بان المسامته انما تكون بالحركة وكل حركه منقسمة الى جزئين سابق وجزء لاحق فعال ما يوجد الجزء السابق
تكون المسامته مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف

تليصه

اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لا يمكن الفرض) اى المفروض (المذكور
والا لزم باطل لانه مستلزم اما امتناع المسامته او لوجود نقطة هى اول نقط المسامته) اذ مع
ذلك الفرض اما ان تمتع للمسامته وهو احد الامرين او لا تمتع فيجب ان يوجد اول نقط
المسامته وهو الامر الآخر (والشئان باطلان) اما وجود تلك النقطة فليس من استحالته
واستلزام وجودها لانهاى الامتناع ايضا واما امتناع المسامته فلان زوال الموازاة بالحركة
يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى وبهم من فرض الخط المتناهي
اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار مواز باطل فلا بد من نقطة هى آخر نقط المسامته لانها كانت
ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لئلا يمر وبها برهان الموازاة (واعترض عليه منع امكان
الفرض) اى لانساقه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن وجود خط غير متناه مع وجود شرط آخر متناه
فيكون توازى بالاول والاول مسامتا له بسبب حركته تاليا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا
في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كما اجتماع قيام يد مع عدمه وحيث جاز ان يكون
البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض متمنا على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا من الامن البعد الذى
لا ينتهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم

يديه اعمل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا يمكن على تقدير انتهائهما الابعاد
 فلو كان لانتهايهما مكانا في نفس الامر لم يكن هناك تمتع لابطس ولا مركب فلا يصور لزوم محال
 والملازم علم ان المحال هو الالتئام وحده (واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بمجاوزه) يديه
 (مسألة الفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وقص خط من خط وادارة دائرة) بقدر
 خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى موضعه الاول (وليس لاحد ان يتمم الاسكارة)
 وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما تبينها عليه فلا ينجبه عليه منع اسكاه على ذلك التقدير
 (وقد يقال عليه) ايضا (لا نسلم لزوم نقطة هي اول نقط المسامطة لو لم نذكر في بطلان التئام)
 اي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد
 في الخط الذي لا يتناهي نقطة هي اول نقط المسامطة لان المسامطة انما تكون بزاوية وحركة مستقيمة
 فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها لان كل نقطة فرض كذلك كانت المسامطة مع ما فوقها
 قبلها والى الجواب عن هذا (اننا نسلم لزوم ذلك بان المسامطة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون
 نقطة ضرورية) فان نقطة التي حدثت المسامطة معها في ذلك الاول هي اول نقطتها (وذلك
 امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملازم ايضا متمما كيف
 ولولد على ذلك لأم الاقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقض التالي واستدل عليه وبالله اشعار
 بغوته (والجواب في كل قياس استثنى في استثنى فيه نقض التالي) وقد يجاب ايضا باننا استدلل هكذا
 لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازية الى المسامطة فاما ان يوجد اول
 نقط المسامطة او لا يوجد وكلاهما محال دليلكم ودليلنا على هذا بطل اعتراضكم بالكيفية لكن في
 ههنا بحث وهو اننا نسلم ان المسامطة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامطة الحاصلة بأكملها واما يلزم
 ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامطة لكهما يشتمل بالقوة
 لا بالفعل. ولوضح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
 نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى النصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتع
 الحركة طائفا فاشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل وقدمه بعض الافاضل بان
 ما ذكرته احكام وهمية لانها مبهمة اذا فهم انما يحكم بهما على طاعة من العقل كسائر الهندسيات
 فليس المدعى انه لا بد للمسامطة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتبين
 فيه نقطة لاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامطة الا ان يكون لها
 زمان هو اول الزمنة وجودها فلا تكون للمسامطة الحادثة فيه مسبوقة بمسامطة في زمان سابق عليه
 وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامطة في الوهم بانه ان نقول
 للمسامطة حال الموازية بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامطة حاصلة
 في كل آن فرض في ذلك الزمان وتلك الاتات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقع عند حد فكذا
 المسامات المتوهمه فيها وكل واحد منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتبين نقطة اولي يقف الوهم
 عندها وهل هذا الاصل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحيث قد لا بد
 ان يتبين لها وبساعتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامطة آتية فلا بد لها من نقطة غير
 مسبوقة باخرى في الوهم لا نقول مسامطة الخط للنقطة آتية واما المسامطة المذكورة اعني مسامطة
 الخط لخط فلا يصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرته فليس هناك مسامطة الا وهي
 مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتبين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن
 ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتبين فيه نقطة هي اول نقط المسامطة اذ لا بد
 هناك من مسامطة غير مسبوقة فيه باخرى واللازم وجود مسامطات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
 متناه وهو محال فذلك المسامطة انما هي باولي النقط ولك ان تعمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل
 تعيين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع الفروض فيه فيندفع النظر عنه

(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالة على عدم تناسي الابداد بان يقال (ان اطول خط يفرض) في البعد التناهي الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم نفكره حتى يسامته على طرفه (والمسامته مع القطعة التي فوقه) خارج العالم (قبل المسامته معه) لما ذكرتم بيئته فيلزم ان يكون على سمته نقط لاتناهي وبعد غير متناه يخرس فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره عمالاورده كيف والمسامته مع نقطة لا وجود لها لتنفصل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ اخلاء موجودا هناك ولا ملاما فكيف يتصور ملاقاته لنقطه معدومة فيه (والوهم البص) الذي لا يساعد العقل (لاعتني به) وتحققه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناسي الابداد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه اولا المسامته والقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وصمم الملائمة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقريب) وتحقيق (هـ) اي الوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم يتفرجان لانهما مائلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة) من (ان يخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بغطه هي نهايتهما ويلزم الخلف) وهما تناهيا على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التواحيات واشهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لا آخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما ورهان الموازاة على ما مر مأخوذة منه بفرض احد الخطين متناهيا ومساها اولا فظهر ان برهان المسامته والموازاة والتخلص راجع الى اصل واحد لوجه (اشياء) انما نفرض من نقطة ما خطين يتفرجان كساق مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعديتهما بعد ذاتهما من ذراعا ذراعا وبعد ذاتهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) بزيادة البعديتهما بقدر ازديادهما ولورث ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر وأظهر وبحسبه انه لا يكون الانفراج بينهما بقدر امتداهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية ~~كان~~ البعد بينهما غير متناه) ايضا (بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلي المع زيادة لطيف عجز عنه الفصول البرز) واهتمدى اليه صاحب الطارحات وذلك لطيف هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج اليها في السلي الذي اورده في اشاراته كالتطلع عليها في شروحه (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناسي الابداد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لان جهة واحدة اذا لم يكن حيث نفرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولوجوز بجوز اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في بطلانها بخلاف الاولين فانهما سلطان لاتناهي الابداد على الاطلاق الوجه (الرابع) وهو البرهان السلي على الاطلاق وقد نصه المصنف لطيفا شافيا (نفرض ساق مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فلان انفراج اليهما) اى الى الساقين (نسبة محفوظة بالقسمان) وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتضاعف ان الاعلى نسق واحد فاذا امتدعا عشر اذرع مثلا وكان الانفراج حيث نفرض ذراعا فاذا امتدعا عشر من ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعما وذا امتدعا ثلاثين كان ثلاثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحيث تكون نسبة الامتداد الاول اعني العشر الى الثاني اعني العشر بن كسبة لا انفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبا) اى الساقان (الى غير النهاية) كان محمد بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبة الى غير اللاتناهي) وهو الامتداد الذاهب

الى غير النهاية كمنسبة المنتهى) وهو الانفراج الاول (الى المنتهى) وهو الانفراج بينهما .
 ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كمنسبة الانفراج الى الانفراج
 (هذا بخلاف) لان نسبة المنتهى الى المنتهى المذكورين بجزئية معينة وبسبيل ذلك بين المنتهى
 وغير المنتهى لا يشال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول قبل
 انحصار الاشياء بين حاصرين * الوجه (الخامس) انقسم جسم على هيئة الدائرة ولكن (زرا)
 بسنة اقسام) متساوية بان تقسم او لا يحيط دائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط
 المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حيثئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم
 منها) مثلان ثم نخرج الاضلاع (بالسر) الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها
 وغرضها اعني سمة العالم بهذه الاقسام ثم تردد في كل قسم فنقول هو (في عرضه) اما غير متناه فيعرض
 ما لا يشأى بين حاصرين) هما المثلان المحيطان به (وامامته فكذا الكل) متناه ايضا (لانه
 منصف المنتهى) الذي هو احدى الاقسام (بمرات متناهية) هي السنة (وهذا) البرهان السمي
 بالزني (كاتبة) والوضوح لبرهان الذي هو تلخيص (السلي) لان كل قسم من السنة كذلك متساوي
 الاضلاع) لانك اذا فرضت على مثل كل قسم نقطتين متساويتين البعد عن المركز وصلت بينهما
 خط كان ذلك الخط متساويا لكل واحد من المثلين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا دائرة
 اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا شكل واحدة
 من الزاويتين الباقيتين ثلثا دائرة لانهما متساويتان لتساوي زواياهما واذ كانت زوايا الثلث
 متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل مثلين جذرا امتدادهما كما في ذلك
 البرهان الا ان ههنا قصورا ومن بدو ضيق لا يمكن خروج خطين من نقطة بحيث يتفرجان على
 قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان تكون جميع
 الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فنرض دائرة الاشعة في امكان تقسم محيطها
 الى اقسام ستة متساوية ويجتنب ان نساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلث دائرة فنكشف
 مساواة البعد فيا بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس
 كالاضني راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس) التطبيقي (الدال على تنامي الابعاد من مجيء
 الجهات) وطريقه ههنا (ان نرض من نقطة ما الى غير نهاية خطأ) نرض (من نقطة قبلها بمائة
 خطأ آخر) الى غير النهاية ايضا) ثم نطبق الخطين فالتا قصبة امامنا (الزائدة) واصبحتا متساوية
 (او تقطعت فينقطعان) فلا يكونان غير متساويين (كما تقدم مرتين) مرة في بطلان التسلسل ومرة
 في تنامي القوى الجسمانية * الوجه (السابع) ان نرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نضع عليه
 نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هي اما المتصف اولا
 فان كانت المتصف كان منها في الجانب الاخر منه فيكون من النقطتين الاخرى في ذلك الجانب اقل
 منه فطبق احدهما بالآخر وبتم الدليل وان لم تكن المتصف كذلك احدهما اقل من الآخر
 ونحضي في الجسم الدليل ولا يذهب عليك ان هذا نثر يآخر للتطبيقي فقد طاعت الوجوه السبعة
 الى دلة ثلاثة اثنان منها بدلان على اشتراط اللانهاضي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر
 (احجب الجسم) على عدم التناهي (وجوده * الاول) ان (ما وراء العالم غير فان ما يليه) اي بين
 العالم (غير ما يليه) ضرورة) التي ان يدبها العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشغلي غير ما يلي
 القطب الجزي وبما يلي الشرقي غير ما يلي الغربي الى غير ذلك (والمختار لا يكون عدما مخفيا فهو اذن
 موجود و (بعد) لقوله القدر سواء كان ماديا او مجردا (والجواب من) ثبوت (التبر) في ما وراء العالم
 بحسب نفس الامر (واما ذلك) التبر الذي ذكرتموه (وهم) يحسن لاجل ما صلا (الثاني) اي ما وراء
 العالم (متقدر فان ما واري ريم العالم اقل مما واري نصفه وكل متقدر فهو موجود (كما والجواب بان
 القدر) الذي صورتموه (وهم) لا يحاط لا يثبت اليه قطعا * (الثالث) انما لو فرضنا ان تقاطع طرف العالم فان

امكنه مبدئه فياواراه فتمه قضاءه) موجود لا سبغالة مداليد في العدم الصريف (متقدير ذمايس) كنه
 (اسبغائل مبابيس اليدكها وان لم يكنه) مبدئه فيه (فتمه جسم مانع) ليد من النفوذ (وعلي التقدير ين
 فتمه يبد) اما غير اوارامدي (والجواب لان في اوله لم يكنه بديهه فيه فتمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك
 لا وجود للمانع بل لعدم الشرط وهو الفضله الذي يمكن مداليد فيه * اربع الجسم ماهية كاية فيمكن لها
 افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان
 لم تمنع من وقوع جزئيات لانها (لا تقتضي الوجود) اي وجود شي من الجزئيات (ولا
 التمدد) في الجزئيات (ولعدم التناهي) فيها بل يجوز ان يكون الكلي متمتع الوجود فلا يوجد شي
 من افراده او متمتع التعدد فلا تتعدد افراده او متمتع اللانها في افراده فلا يوجد جسد افراد غير
 متناهية كل ذلك لامور خارجة من مفهوم الكلية وعدم تنامي افراد الجسم متمتع الابدال السليقة
 المقصد الثامن * يجوز التكلمون بوجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتناهية تشارك
 في الاحكام واليه الاشارة في الكلام الجيده وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
 شيهه * (قال الحكمه لاطم غير هذا العالم اني ما يحيط به سطح محدد الجهات ثلاثة اوجه * الاول
 لوجوده خارجة عالم آخر لكان في جانب من المحدود) كان (المحدد في جهة منه فتتكون الجهة
 قد تحدث فيه) ليصور وقوعه فيها (لايه) كاهو الواقع (هذا خليف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان
 تجدده حتى البلو والسفل بالمحدد) كاسر (واما بمحدد جميع الجهات به فلا لا يجوز ان يتصور
 ههنا جهات غير هاتين الجهتين تصدد لاي هذا المحدود) بل بمحدد آخر فيصور وقوع هذا في جهة
 منها (خان حصر الجهات) المحددة (في هاتين ارض عليه دليل * الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما
 خلاه سواء كانا) معا (كثرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كرى ايضا لم يتصور
 الملاقة بينهما الا بقطعة فلا يد ان يقع بينهما خلاه سواء تلافيا اولا وان لم يكن كرى واقع الخلاء ايضا
 لان ملاقة الكرة للماس بكرة لا تكون الا مع فرجة (والجواب) بعد تسليم اجتماع الخلاء ان يقول
 (لا في ذلك لجواز ان يلاهما) اي علاه ما بينهما (مالي) ولوارد ان كرسند للتح ترفعا فاعيد كرتان
 اي العالمان (كثورتين) مر كورين (في نحن كره) عظيمة يساوي فضتها قطر يهما او يزيد عليها
 (ويو ما بينهما) تلك الكرة (الوقا من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدود بفضتها) من الافلاك
 والطاسر (ولا استبعاد) في ذلك (ظانهم) قالوا كور المريح اعظم من مثل الشمس بما فيها) من الافلاك
 الثلاثة والناسر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلا يجوز فيما هو اعظم منه ومن ان لكره
 ليس في جوف كور المريح عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) في الحقيقة (او مخالفة) فيها (الثالث
 لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصرها فيه احياء طبيعية فيكون لعنصر واحد) كاله خلا (حيوان
 طبيان) وقدره فبطلا (والجواب مع تساوي عناصرهما وكائنا تهما) المركبة منهما (صورا)
 اي لا نسب قساو يهما في الصورة التوحيه وان كانت متشابهة في الأكار والصفات كأعزك نار يهما
 في الأجرأق والأشراق (ولن نلنا) لأشعزك في الصورة التوحيه (فلا نسب) عالمهما
 حقيقة) لجواز الاختلاف في الهولي الداخلي في حقيقةهما (وان سلفا) أعمالا ايضا
 (فلا لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما) اي حصوله في اجد الجيزين (غير طبيعي)
 ولا نسب ان العنصر لا يحسب كون دائما

الرصد الثالث في مباحث النفس

الجدرة واحكامها * شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وهوارضها (وفيها مفاسد) اربعة
 * الاول * في النفوس الفلكية وهي مجردة) عن المادية وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية قلها
 نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلا نهالما طبيعية او قسرية او ارادية) لما في ان
 اقسام الحركة الذاتية تنقسم فيها (والاولان باطلان) فحين الثالث (اما كونها طبيعية فلا في الحركة

الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلا كان ذلك الحركة الدورية (بعض الطبيعة) ومستمدة اليها
 (الكلب التي الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوب بالاطبع ومنه) كالاطبع واه محال) وقد وجد بعض
 الدليل على كل وضع توجه اليه الحركة بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين توجه اليه فيكون
 للمهرب عنه بالاطبع فيمنه مطلوب بالاطبع في سالتوا حده بل يكون المهرب من الشيء عين طلبة وانه محال بديهه
 ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجه اليه بعينه لاضداده بل كبل فاستداته توجه اليه فلا يكون التزك
 نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان الحركة بحركته المستدرة يطلب وضعها فيتركه ومثله لا تصور
 من فاقه الارادة لان طلب الشيء الغير تركه لا يكون الاختلاف الاقراض الموقوفة على الشعور
 والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القصر انما يكون على خلاف الطبع وفلك) لانه تقدم
 في مباحث الاعتقادات ما هو بعينه اعني (ان صديق البلى الطبيعي لا يعرك) قسرا (وههنا
 لاطبع فاقصرو ايضا فلو صكان) تحركه للافلاك على الاستدارة (بالقصر لكان على موافقة
 القصر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في الناطق والاقصاب
 ايلا تصور هناك قسرا لان بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست
 متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان
 ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة عن فعل محض (عن قوة جماعية تترك امورا جزئية
 والامتداد وماها) اي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد هو الداهرين) اي الزوايا
 (الاختلاف ولا يمتد) لافي الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الجوية المستندة الى الادراكات
 الجزئية تختلف وتقطع (فهى) اي ارادتها التي تغرب عليها الحركات السرمدية على وتزود واحدة (اذن
 ناشئة عن فعل كلي) يتدرج فيه اموز غير متناهية (وعلى الفعل الكلي مجرد للماسية في النفوس
 الانسانية رهاه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لانها انما ليست طبيعية واه يلزم) من ذلك
 (كون المطلوب بالاطبع مهربا عنه بالاطبع فلو ان يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة)
 لاصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها فانا
 الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آئين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلته) اي سلنا
 ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لانها ليست قسرية فقلت القصر على خلاف الطبع)
 اي مالم يسم فيه سبيل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (منوع وقدم ما في ذلك) من الخلل على انه
 ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستدرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي بخلاف هذه الحركة
 وانفس انفسان القاصم هناك مضمرة في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها
 في بعض تكون حركة جرمية لا قسرية (سلنا لكن لانفس ان الفعل لا يظلم) على حالة واحدة
 ولا يدوم سرعدا (ولم لا يجوز ان يكون تحله) اي تحيل تلك (خلقنا) فلا يتصلب ولا ينقطع
 بل يستمر اولا وايدا يتعاقب افراد قسرية متناهية متصلة بحركات متوافقة متناهية فان قيل القوى
 الجماعية كاسر متناهية مدو وحدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تشاهي قلنا قدس ايضا
 باقية ولوضع ذلك فنذكر ههنا اثبات النفوس المتطرفة في الاجسام الفلكية (سلنا لكن لانفس ان
 على الفعل مجرد و) ماسية من رهاه (ستكلم عليه) هناك (فقر بمان) على القول بان الافلاك
 نفوس مجردة فلو انها حية لاطفة الاول لها هم القوة العقلية التي نسبتها اليها كسبة النفس الناطقة
 اليها (قوى جماعية هي) بخلافاتها (مبدأ الحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان الفعل الكلي
 لا يصلح لذلك) اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فلما تقدمت الى جميع الجربان سول فلما يصلح
 مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرقة من
 ادراك جزئي لا تصور الامن قوة جماعية وهذه القوى في الافلاك كالجبال في الانها سنارية
 في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتجي نفوسا بسيطة (التي لا يكون لافلاك حس) من الحواس
 الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاجتياح اليها الحالب الشفع ودفع النفس التصور بهما حفظا لصورته

من الفساد وصورها (الجسمية والنوعية) لا تقبل ذلك) لا متاع الحرق والالتام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها بمنوعة) إذ لا نسلم أن هذه القوى إنما خلقت لما ذكرناه يجوز أن يكون خلقها لكونها كالجسم ولا نسلم أيضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة من الفساد ولن نسلم فلا نسلم أن صورة تلك لا تقبل الفساد وما استدلل به عليه مدخول وفي الخس أن كلام ابن سينا اضطرب في الحواش الباطنة حيث نفاها استدلل عليها بأنها متعلقة بالمعاش الفساده لأن التغيير لحفظ صور المحسوسات والتوهم لذلك أحواها الجزئية والتفكير للتصرف فيها فإذا لم يوجد الأصل وجب أن لا يوجد التبع وبرد على هذا الاستدلال أن لا نسلم انحصار قادتها في حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها إذ يجوز أن يكون فيها قوائد أخرى ولن نسلم فلا نسلم أنه لا مصل في الوجود (المقصد الثاني) في أن النفوس الانسانية مجردة (أي ليست) قوة (جسمية) حالة في المادة (ولا جها) بل هي لا مكانية لا تقبل إشارة حسية (وإنما تعلقها) بالذات (وتعلق التغير والتصرف) من غير أن تكون داخلية فيه بالجزئية أو الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين القزالي والراغب) بوجه من الصوفية المكاشفين (ووافقهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجرىات على الإطلاق) (عقول كانت أوفوسا (أخفوا) أي المتبتون لغيرها (بوجود) خمسة (الأول أنها تعقل البسيط) الذي لا جزئه بالفضل (فتكون مجردة أما الأول فلا أنها تعقل حقيقة ما) من الجفاني أي من ماض المعاني (فإن كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذلك) أي ثبت المطلوب انتهى تعلقها البسيط (والأكثر) تلك الحقيقة (مركبة من البساطة) بالفضل لأن الكثرة متناهية كانت أضعف متناهية يجب فيها الواحد بالفضل لأنه مبدؤها (وتفضل الكل بعد تعقل أجزائه) بالضرورة لا لعل هذا إذا كان الكل معقولا لا لكنه فان نفسه بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من أجزائه لا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك (وأن كان مركبا) كان له بسائط كل منها واحد بالفضل (وأما الثاني) وهو أنها إذا تعقلت البسيط فذلك مجرد (فلان عمل البسيط لو كان جسيما أو جسيما) أي لو كان ذا وضوح أصلية أو تبعا (لكان متقسما وانقسام المحل بوجه انقسام الحال فيه لأن الحال في أحد جزئيه غير الحال في الجزء (الآخر) أي انقسام الحال الذي هو العلم (ينافي البساطة) في العلوم إذ يجب أن يصحكون العلم مطابقا لمعلوم (اجب عليه بأنه مبنى على أن النفس على المعقول) لأن التعقل صبرة عن حصول الصورة في القوة الساقطة (وهو بمنوع فإن العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العلم والمعلوم يتنازه بالمعلوم عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري الصف به العلم لأمم موجود حال فيه (وأن نسلم) أن العلم بمحصل صورة العلوم (تعقل) أي فأنفس حيث يعمل (لصورة البسيط) الذي تعقله الذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذو الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط (بسيطة) الأثرى إلى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون البسيط لآخر صورته عقليتان أو أكثر كما مر في مباحث الحال (وأن نسلم) أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة (فلا نسلم أن كل ذي وضع متقسم قائم بتماثل في الجزء الذي لا يتجزى) وهو بمنوع وحيث جاز أن تكون النفس جوهر فردا كما قاله بعض (وأن نسلم) أن كل ذي وضع متقسم (فلا نسلم أن الحال في المتقسم متقسم كالعلم) الحال عندكم في الجسم للنفس في جميع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق وكذلك الحال في السطح مع عدم انقسامه في الرض وكذلك الحالة في الخط مع أنها لا تنقسم أصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال إذا كان الحلول مبرا بيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وأن نسلم أنه) أي الحال في التقيس (متقسم بالقوة كالعلم لا بالفضل وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم متقسم بالقوة إلى ما لا ينشأه مع كونه بسيطا بالفضل إذ ليس فيه مقاسل متفصلة فليس فيه انقسام فعلي ولا متفاوت بين الأقسام وعدمه من جهة القوة والفضل لأنهما جهتان متغايرتان (الثاني) من الوجوه الخمسة (أنها) أي النفس الانسانية (تعقل الوجود وأنه

بسيطها في مباحثه من ان اجزائه وجودات او عدمات الى آخر الكلام (والجواب مانقدم)
من النوع الواردة على مقدمات ادلة بسلطته والنوع المذكور في الوجه الاول الذي هو اعم منه
(الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم
بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثاني فلان) النفس اذا كانت ذات
وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك ان (الخلق في ذي الوضع يختص بمقدار) مخصوص
(ووضع) معين ثابت لمحل (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا) لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون
مطابقا الا لاله ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حيث ذكرنا هذا خلف لان المقدار خلافه (والجواب
يعرف بظاهر) اذ لا نسلم ان عاقل الكلي محله لا يتناهي على الوجود الذهني وايضا الحال في ذاته مقدار
ومثل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سر بآيا (و ردها منع عدم
مطابقته لكثيرين اذ قد يختلف الشئ له السبع في الصغر والكبر) كالصور المتقوسة على الجدار
وكصورة العمد في الخس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة
اذا جردت عما عرض لها بنية للمحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تميز هذا من الشخص
العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما التضاد (فلو كان)
مدرهما (جسما او جمعا) يلزم اجتماع السواد والابيض مثلا في جسم واحد وانه محال (بدلية
(الجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانهما يتخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت
التضاد بين الحقيقتين ثبوت بين الصورتين (واولا ذلك لما جاز قيامهما بالجرد) ايضا لان الضدين
لا يتجانسان في محل واحد ماديا كان او مجردا (وان سئنا) تضاد صورتي الضدين (فلا يجوز ان يقوم
كل منهما) بجزء من الجسم) الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع
الضادين في محل واحد (الخامس) منها ان يطال كونها جنسا بغير ثم نقول (لو كان العاقل منها
جسمانيا) حالا في جميع البدن او في بعضها (لعقل محله دائما او ليعقله دائما والتالي باطل اما اللازمة
فلا تعقل محله ان كفي فيه حضوره لذاته كان حاصل دائما) يعني ان الصورة الخارجية التي
للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفي ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والاحتاج
لعله (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (من) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضي اجتماع الثابتين
لان الصورتين متماثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالي فبالوجود ان
انما من جسم فينا تصوراته محل للمحل والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزائه
البدن (الاو ليعقله تارة وتعقل عنه اخرى الجواب منع اللازمة) منع ما ذكر في بيانها (لجواز ان لا يكون
في تعقله (حضوره) بصورة خارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف
على شرط غير ذلك) لان كون التعقل يحصل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سئلنا لكون لا نسلم
ان حصول صورة اخرى فيها اجتماع للمثلين والتميز ذلك ان لو مسائل الصورة الخارجية والصورة
الذهنية وهو ممنوع) سئلنا تمسك لهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة
والاخرى حالها فيها) خاتمة في رواية هذا ما ذكر في تجرد النفس الطائفة التي يشواها بها كل احد
قوله انا (وهي) كثيرة امكن المشهور منهما (تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يجرى
في القلب لدليل عدم الاقسام مع ثبوت الجردات) يعني انها جواهر لظهور قيامها بذاتها وغير
شمسية لاسم من تعقلها للسلطان وليست مجردة لاستماع وجود الجردات الممكنة فتكون جواهر
فردا هو في القلب لانه الذي يسبب اليه العلم (الثاني لنظام آله اجزاء) هي اجسام (لطيفة صارية
في البسند) سر بان ما الورد في الورد (ياقبض من اول الامر الى آخره لا ينظر في اليها تحتل وتبدل)
حتى اذا قطع عضون البدن انقض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (اما المختل والتبدل)
من البدن (فضل ينضم اليه ويتفصل عنه اذ كل واحد بعينه باقى) من اول عمره الى آخره ولا شك
ان التبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احدها

في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامسة
 انه الهيكل الخاص (وهو المختار عند جمهور المتكلمين) السادس انه الاخلاط (الاربعة
 المتعدلة) سابعها السليم انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المتشغل اذ يكثره واعتداله
 تدعى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ يقطعها عن تنقطع الحياة (فالبعد بمنزلة
 الرق المتفوخ فيه (واعلم شيئا من ذلك) الذي رويته (لم يبق عليه دليل وما ذكرناه لا يصلح
 للتعويل) عليه (المقصود الثالث في ان النفس الناطقة حادثة تنفخ عليه الملبون اذ لا يقدم مقدم
 الالهة وصفاته) عند من ابتها زائدة على ذاته (اكتفهم احتلوا في البهاهل يحدث من)
 حدوث (البدن اوقله فقال بعضهم يحدث معه لقوله تعالى بسد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه
 خلقا آخر وللمراد بهذا الافشاء (خاصة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله
 عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالي عالم وقاية هذه الادلة الظن)
 دون اليقين الذي هو المطلوب (اما لا بد فليجوز ان يد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة
 واعمالهم من ذلك (حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد حدثه
 الآية وهي مقطوعة التمسك بالدلالة والحديث بالعكس) فكل ربحان من وجه فيقولان
 (هذا) كاذب كثره (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال يدارس طو من تبعه
 ومنعه من قبله وقالوا يقدمها احمج ارسطو بانها لو قدمت فلما ان يكون قبل التعلق بانسبدن
 متعددة (متمايزة اولا فان كانت متمايزة متمايزة) وتبينها (اما بدواتها ولا بدواتها فان كان بدواتها)
 او بلواتها (فكذلك كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا محصرا في الشخص) الواحد (فليزم
 اختلاف كل نفسين بالحقبة انه باطل اذ لو لم نقل بان كلها متمايزة فلاقل من ان يوجد) فيما بين
 الجميع (نفسان مختلفتان وان كان) تمايزها (لا بدواتها كما يقال وما يكتفه كما تقدم) من ان تعد افراد
 النوع الواحد معمل بقاها والاعراض المكتشفة (وامدادتها البدن فكون متعلقة قبل هذا البدن
 بدن آخر ويلزم التسامح) اي انتقالها من بدن الى آخر (ومذله وان لم تكن) قبل التعلق
 (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق اذ بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زبدية بعينها
 نفس عمر ويلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدر والذات والالم) وسائر الصفات وانه
 باطل بالضرورة (وان لم يبق كما كانت) بل تكثر (لزم الجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا في الله بمقدار
 ويحتم فلا تكون مجردة بل مادية) وايضا فقد عرفت (بذلك الجزى والانقسام) تلك الهوية
 الواحدة القديمة (وحصلت هويستان اخرى ان حادثتان ويلزم المطاوب) وهو ان النفوس
 المتعلقة بالايان حادثة (احج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة)
 فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم اللازمة تلك المادة التي يستلزمها
 الحادث (انهم من مادة يجل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب
 ذاته (لاني لو لم تكن) الناطقة (ازليتم تكن ابدية) ايضا والثاني باطل ايضا واما اللازمة فلاها
 اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (وللبواب المنع) ومضى القضية المذكورة ان كل
 حادث فهو في حد ذاته قابل للمدم وليس يلزم منه طرياقه عليه لجواز ان يتمتع عدمه لغير ما بدا
 (الثالث يلزم عدم تناسي الايدان) والصواب عدم تناسي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة
 كان حدوثها بمحدث الايدان التي هي شرط فيضائها من المبدأ القديم والايدان غير متناهية
 لاستدائها الى اخفها الادوار الفلكية التي لا تناسي فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا
 لكن لا اتصال في لا تناسي الايدان والادوار لانها متعلقة بخلاف النفوس فانها باقية بعد الفراق
 فليزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتيب)
 الطبيعي او الوضعي (كما هو) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة جمعة الا انها غير متمايزة فيجوز
 لا تناسيها في نفسه (قال ارسطو كل حادث لا بد له) من استاده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط

حادث) قوله (دفع الدور والتسلسل) تحليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلا
 يلزم تخلف الطول عن علته الثامة (فحدوث النفس) من البَدْء الفَيْض (شرط وهو حدوث البدن)
 لانه التسايل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن قاض عليه نفس من البَدْء الفَيْض
 ضرورة عموم الفَيْض ووجود التسايل المستعد وبه ابطال التسامخ) حيث قال ان صرح التسامخ
 (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متسامخ وقاض عليه نفس اخرى) حدثت الآن (لم يذكرنا
 من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلاكون لبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة
 فان كل احد يجدان نفسه واحدة واعيان هذا) الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان
 تسامخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس يلزم التسامخ) على تقدير قدمها (وابطلناه ثم بين
 بطلان التسامخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر بشل ما به سال
 في ابطال التسامخ انه يلزم تذكرها لاجوالها في البدن الاخر او ان استعداد الايدان للنفس
 وتكونها) اي وحدثت النفس (على نيرة) واحدة فانه كما استعذبنا حدثت نفس (بمخالفة مفارقة
 النفس) مع حدوث الايدان (اذ قد يتفق وبه) اي فساد هواه (او جامعته) اي حادثة متصلة
 كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفقة مابعد بالضرورة انهم لم يحدث في ذلك
 الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الايدان) كاتل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم
 واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انهم لم يحدث في ذلك اليوم ايدان بهذا العدد في جوانب
 العالم لتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ايدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة
 التسامخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شيء منها) والظاهر منها
 اي من هذين الطرفين الاخرين (يصح للتعويل) اذ لا نسلم لزوم التذكر لاجوالها
 في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد تنقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر
 كوني في صورة الجبل ولا نسلم ان عدد ايدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري
 لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وحلى اصل الدليل) الذي ابطال به التسامخ (اعتراضات
 نرفها ان كان ما مذهبناك من الاصول على ذكر منك فلان مذهبنا حذرا من الاطناب) مثل ان يقال
 لاننا في كل حادث لايده من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخص الحوادث باوقاتها من غير
 ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما لمختلف عن العلة المستلزمة لسلها لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس
 هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلها لكن لا نسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفرض عليه نفس
 لما يجب ذلك اذ لم تتعلق به نفس مستعدة وقد يقال اراد اصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
 فانه اصل لدليله على ابطال التسامخ فيعرض عليه باننا لا نسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز
 امر عديم فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفوس منها والاستعداد لا يجدي نفعا
 ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون باقبال وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فادع الى غير ذلك
 مما لا يخفى على الفطن ^{هو} المقصد الرابع ^{في} تعلق النفس بايدان) ليس اقلنا ضعية ليهل زوالها بداني سبب
 مع بقائه لتعلق بعلة كتمتلك الجسم بمكانه والاعتكفت النفس من مفارقة البدن بغير دالمة من غير حاجة
 الى امر آخر وليس ايضا لتعلق في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل التعلق مثل تعلق الارض
 والصور الماثبة بحالها لما عرفت من انها متغيرة بذاتها غشة عما تعلق فيه بل هو تعلق متوسط بين
 كتمتلك الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو (تعلق العاشق للعشوق) عشقا
 جليلا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان تعلق به النفس الا يرى انها تحيد ولا تله مع طول العجبة
 ولا تكرر مفارقة وذلك (لوقوف كالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقها اخالية
 عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى
 ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حارت فلا خاصا

كلا بصر مثلا تنتهت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الاعمال ولو اُخذت
الاكلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
توصلت منها الى الادراكات الكلية وثالث حفظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقى الى لذاتها
العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتنافى العاقل
في القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما يتعلق من البدن (اولا بالروح الملبى المتكون في جوفه اليسر من
بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه اليمس بجذب اليه لطيف الدم فيجذب
بحرارة المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس
بان شدة الاصابة يعطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشدة ولا يطلها بمال في جهة الدماغ
وايضا الجوارب الطيبة تشهد بذلك (وتفسيده) اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق
(قوة بها تسمى) الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها
يتم نفسه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة
الى اثبات القوى) كما مر ارا

﴿ المرصد الرابع في العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته
مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية (وقبه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول في اثباته ﴾ قال الحكماء
اول ما خلق الله تعالى العقل كأورد نص الحديث (قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين
الاخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نورى ان المعلوم الاول من حيث انه مجرد يعقل
ذاته ومبدأه يبعي عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات وتنفوس العلوم يسمى
قلا ومن حيث توسطه في اخاضة التوارثوة كان تورا اسيد الاثياء (واحيوا) على اثبات العقل
(يوحيهم * الاول الله تعالى واحد) حقيق لاكثر فيه اصلا يوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء
الاوحد عتيم ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسمانية) فلو صدر او لازم تعدد الصادر في المرتبة
الاولى (وتقدم الهوى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر
الاول لتقدم على اجزائه (ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئية اذ لا يستقل بالوجود
دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا
اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذي هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير
دون الجسم) الذي هو آلتها (عتيم ان يكون سببا لابتداءه) ويجب ذلك في مصادر اولا (فتعين ان يكون
الصادر الاول (هو العقل * بطريقه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل
ليس كذلك لان الله العليد الاول في الجسم والثاني في الهوى والصورة والعرض والثالث في النفس
الثاني الموجد للجسم) كالتلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لا يوجد جزئية) لان موجد
الكل حقيقة يجب ان يكون موحدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين)
في مرتبة واحدة (ولاجسا آخر اذ الجسم اعياؤثر فيهما وضع) مخصوص (بالنفس اليه) اما بالجمادة
والقرب او بالحذاء والمقابلية علم ذلك (بالجزئية) فان التاثر لا تمضى اى جسم كان بل ما قبلها
والنفس لا تمضى الا ما قبلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هؤلاء
ولو (افاض الصورة على الهوى لكن الهوى وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهوى
مستغاد من الصورة التي هي ذات وضع للذات لكونها في حد نفسها مستندا في الجهات (ولا نفسا
لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالالات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم
فكيف يصور ابتداءها اياه (ولا احد جزئية والالكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (هـ) لا لآخر
وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الاخر فلا يتصور كونه علمه موحدة الاخر (ولا عرضا

تأخر عنه) في الوجود (فهو) أي الوجود الجسم (العقل) (الاعتراض بثله على) تسليم (أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول) فلم لا يجوز أن يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه (من الواجب تعالى ابتداء) (و بواسطة يصدر الآخر) وقصدهما بان الصورة جزء لمة الهول وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهول كونها غنية في وجودها متضمنة عنها (وان سلم) ذلك (فلا يجوز ان يكون) الصادر الاول (تساويا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلفها به توقف انحاء مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم) فلا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات العقل) ودليلهم على عدم زيادة الصفات سطحة (واما على) الوجه (الثاني) فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله اعانوا) الجسم (فيماله وضع بالتسوية اليه متنوع والاستغناء) على سبيل التهرب كما ذكرتم (و يدفع المصوم) لانه استغناء ناقض (لمثله لكن قد يكون الموجد نفسا توجهه الالام يتعلق به مثله لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء و يتوسطه الجزء الآخر (كأمر) في الاعتراض على الوجه الاول (المقصود الثاني) في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوده بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر في اعتبار وجوده) يصدر (عقل) واعتبار وجوده بالغير) يصدر (نفس) واعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو تلك الاول (واما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه) اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخص الى الاخص فانه احرق واخلق وكذلك) يصدر (من العقل) (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وقلنا) ثانيا وهكذا (الى) العقل (الناشر) الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر (ويسمى العقل الفعالي) المؤثر في هيولى العالم السفلى (الفيض للصور) والنفوس (والاعراض على الخاص) البسيطة (و) على (المركات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات البسيطة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واما معارضا) الاعتراض) ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والايطيل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيطيل) حيث قد اصل دليلكم وان كانت اعتبارية اعتبرت ان يصير جزءا لصادر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه يلحقها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمرا اعتبارا ولكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للبدن الاول فيجوز ان تكون بمنحها مصدرا لامور متعددة كالجلول الاول وذلك متناقض لما ذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد العقل الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المصادر المثبتة كمنه لا تخصي (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموا (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في علانها هذا مع كثرتها) الناشئة عن المحصر (الى الفصل الفعالي) مشكل ايضا (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المصنف (منصف ما اعتدوا عليه في هذا الطلب العالي) وفي المنص انهم خطبوا فائزوا اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وعلوه عقل العقل وامكانه وعلوه عقله لتلك ومنهم من اعتبر بديلهما تحقه لوجوده وامكانه بجهة العقل فذلك ثلث اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في مق الكتاب وثلاثة من اربعة اوجه فزادوا عليه بذلك القبول جعلوا امكانه عقله لهول تلك وعلمه عقله لصورته فظهر ان القول عاجز عن ادراك تنظيم الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر (المقصود الثالث) في احكام القول وهي سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة * الثاني لئلا يثبت كاشة ولا فائدة اذ ذلك عبارة عن ترك المادة بصورة ولسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في الركب المشتمل على جهتي قبول وقيل (واما البسيطة فلا يكون فيها جهتا قبول وقيل) فلا تكون القول لبساتنها تاسد بل بديهة (الفاشونوع كل عقل محصور في شخصه اذ تشخصه بما هيته والالكان بالمادة وما يكتسبها كما تقدم * الرابع ذاتها ناسبة لكمالها

أي ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (وما ليس حاصلها فهو غير ممكن لتساعط ان الحدوث
 يستدعي مادة يتجدد استمدادها بحركة دورية سرعته فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان)
 والاقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذا تعقل حضور الماهية المجردة) عن التواشي
 الغريبة (عند الشئ) المجرد ذاته (ولا شك ان ماهية ما حاضرة لذواتها فان حضور الماهية في
 من حضور الماهية المتغيرة وغير المتغيرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز
 ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المتغيرة كافي الحواس) فان الاحساس انما يكون يحصل بصورة
 متغيرة عند الحاسة لا يحصل صورة مطلقا والا كانت الجولس مدركة لصورها الخارجية وهو
 باطل (السادس انها تفعل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يفعل الكليات
 (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يفعل) لان ذاته متزه عن الصلائق الغريبة عن ماهيته والشواثب
 المادية اللانته من التعقل فاهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصبح معقولة فان لم تفعل كان ذلك
 من جهة الساقط فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يفعل (وكل ما يمكن ان يفعل فيمكن ان يفعل
 مع غيره) نعم بالضرورة انه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يفعل مع كل واحد
 من سائر المعقولات وايضا كل ما يفعل فانه لا يفتك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة
 والامكان وغيرهما والحكم بين شئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يفعل مع غيره
 في الجملة وحيث (فيمكن ان يقارنه) أي المجرد (الماهية المجردة) أي الماهية الكلية التي (للتعقل العقل)
 لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في المساقط فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا
 حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد
 في العقل (فيمكن ان يقارن بها) أي يقارن ماهية الغير بما هي المجرد (مطلقا) أي سواء كان المجرد
 موجودا في النقل او في الخارج (اذ كونها) أي حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة)
 المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) أي مقارنته المجرد
 (العقل) التي هي اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) أي بكون ماهية المجرد (في العقل)
 لان الاخص لبيان يكون مشروطا بعشرته الاصح (و) حيث (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد
 في العقل هو عين مقارنته له الشرطية) واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة يشبه بين ماهية
 الغير ما كانت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جاز مقارنته) الماهية الكلية (المجردة)
 التي للغير (انما) يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) أي تعقل الماهية
 الكلية (له) أي للمجرد اذ لا معنى لتعقله لماهية الكلية الامقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي
 (وكل ما هو ممكن لمذهو حاصله بالفعل) دائما لما صرفت (فاذا هو عاقل لكل ما يقارنه) من الكليات
 (بالفعل وهو المطلوب) وبحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
 ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يفعل مع كل واحد مما يقارنه من المفهومات وكل ما يمكن ان يفعل مع
 غيره امكن ان يقارن ماهيته بغيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان
 مقارنته المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه
 نفس المقارنة فلزم توقفه على امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده وما غرا عنه وانما مجال
 واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
 في الخارج ولا يتصور ذلك الا بتصور الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله ابوابا امكن تعقله
 كان حاصلها بالفعل لان التعقل والحدوث من توابع المادة (الجواب لان كل مجرد يمكن تعقله كالبري)
 تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحققة القول والتفوس) فانها
 غير معقولة لان ابن الجزم يمكن تعقلها ولا نسب ان المجرد في ضرورته معقولا لا يحتاج الى عمل
 يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في السادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم
 ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التعبد والتفاني

بين التعلقات (لا يعمم) . شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
 تعلقه) كما بشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم انه) اى نفسه مع الغير (فتضى مقارنة الماهية المجردة) التى
 لذلك الغير (العقل) اى المجرد العقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل)
 حتى اذا تعلقا مما كان موجودين متضارين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان العلم تعالى خاص
 بين العلم والمعلوم (وان سلمنا) ان تعلقهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم
 من جواز التقارن) بينهما فى العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقا فوله والالكان
 مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل) و يلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان)
 اى مقارنة احد العقولين للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط
 المقارنة الاولى بكون المجرد فى العقل اشتراط الثانية بما يضاد دور (وهو) اى كونها مثلين (ممنوع
 فان حصول الشئين) كالجزء وماهية الغير (فى ثالث) هو العقل (مختلف لحصول احدهما) اى
 احدهما للشئين كالجزء (فى الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل الحال الآخر والثانى
 مقارنة الحال لحيه فان احدهما من الآخر فلا يلزم من مكنون المقارنة بين المجرد وماهية الغير
 مشروطة بكون المجرد فى العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة بكونه من قبيل الاشتراط
 الذى يفرضه لاقتبال قدرته من تعلقها مما المقارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا
 مشروطة بكون المجرد فى العقل والادار كما عرفت لا تقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطابق عليه
 المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره
 من العقولات مشروطة بكونها فى العقل حتى اذا وجد المجرد فى الخارج فأت شرط المقارنة بينهما
 فإ يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعلقه اياه (وان سلم) بمائل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد
 من العقولات للمجرد فى الوجود الخارجى (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعلقه) لمعقولات المقارنة
 (وانما يلزم هذا لو كان هو) اى المجرد (قابلا للعقل) اى لكونه ماقالا وهو ممنوع (لاقتبال العقل نفس
 هذه المقارنة) فاذما مكنت المقارنة قدما كمن التعلل قطعا (لا نأمنه) انمى اتحادهما (لجواز ان يكون)
 العقل (امر اعمارا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط
 فيه (السامع انها لتعقل الجزئية من حيث هي جزئية) لانها تحتاج الى آلات جسمانية (لتدرك بها
 (لانها) اى الجزئيات (تتغير) فالعقل بها يكون متغيرا فلا يتجمل باليجوز عليه التغير (والاعتراض عليه
 سرفه فى بحث صفات الباري) سبحانه (فى مسألة العلم) فان علمه تعالى محيط بهما من غير ان يكون
 هناك آلة جسمانية او تغير فى ذاته وصفاته الحقيقية خاتمة لباحث العقول (فى الجن والشياطين)
 فانها ايضا من الجواهر الناجية عن حواسنا (وهى عند المبلين اجسام تنشكل باى شكل شامت) وتقدر
 على ان تتوحد فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافعها الضيقة نفوذ الهواء المستشقق واختلغا
 فى اختلافها بالتوحد مع الاتفاق على انها من اصناف الكائنات كالك والانس) ومنه الغالبية لانها
 اما ان تكون (اجساما) لطيفة اولوا كلاهما باطل اما الاول فلاته يلزم ان لا قدر هي (على الافعال
 انشاقة وتلاشي باحدى قوتيه) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تفقدونه واما الثانى فلاته
 بوجوب ان ترى ولو جوتنا اجساما كشفة لا تراها لجزان يكون محض ترائنا جبال وبلاد لا تراها وبوقات
 وطول لاسمها وهو مبسطة) محضة (والجواب ان لطيفها بمعنى الشفافية) اى عدم اللون (فلا يلزم
 احد الامرين لجواز ان يوصى الشفاف) الذى لا لونه (على الافعال الشافة ولا يغفل بسرعة ومع ذلك
 فلا تراها ولا يلحها فان اردتم بالاطافة الشفافية فمختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال
 (وان اردتم) بها (سرعة الافعال والانقسام الى اجزاء) متصرفة (ورقة القوام) فان الاطافة تتطابق
 على هذه المعانى (فمختار انها غير لطيفة ولا يلزم ردوها كالماء) الا انه بشكل سهولة تشكلها باى شكل
 ثابت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع اطاعتها) ورقها (قوة عظيمة فان القوة

لا يتعلق بالقوام) في الرقة والظاظ ولا بالجنة في الصغر والكبر (الآثر ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يغفل الحديد وبكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يستدل الى غلط القول وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجنة (كان الاسد مع الجمار قال قوم هي النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس النكية وان سكنت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اى الساقية (وهي تختلف فيها الملائكة الارضية) واليهما اشار عليه السلام بموله اتاني ملك الجبال وملك الانسطراب وملك البصار وقد وقع في بعض الشيخ بدل الارضية الكروية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون وربانية غير مناسبة لان الكروية من الملائكة هم المعجمون المسترقون في آوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يترفعون معه لشيء اصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومن هنا الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جود لربك (لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المقارفة فالحيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالحيرة) من المقارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير) والساد (وهي الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور)

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيها خمسة مراد) الاخيرة كما وقع في بعض التفسير (الرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصود الاول في ثبوت الصانع وفيه مسائل خمسة) المسألة الاولى للمتكلمين (قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه) يتبادر الى ذهن الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او طورا (فهذه وجوه اربعة) الاولى الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريقه تحليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال (لا احب الاقلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى المتغير بالذات (حادث) كأي (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديه العقل فان من رأى شيئا وفيما حادثا جزم بان له سابقا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها نارة بان افعالنا محدثة وبحاجة الى الفاعل لحدوثها فكذلك الجواهر المحدثة لانها لا تحتاج مشتركة واخرى بان الحادث قد انصف بالوجود بعد عدمه فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كالحلف في الامور الصاعدة (التساقى) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكن لانهم كيب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جمعا (جواهر افرادا والواجب لا تركيب فيه ولا كثر بل هو واحد حقيقى) وكل ممكن فله مؤثر (الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما في النفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقته ثم مضغته ثم لحما ودماء والاذن) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورهما من مؤثر لا شعور لانها افعال عجز العقل عن ادراكها الحكم المودعة فيها واما في الاطلاق كما نشاهد من احوال الافلاك والصابر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء المذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقسمة الى محالها كما استدلل به موسى عليه السلام حيث قال هر يشا الذى اعطى كل شيء خلفه ثم هدى اى اعطى صورته الخاصة وشكله الميمن المطابقين الحكمة والنعمة المتولدة به (وهو ان الاجسام متفكة) متفكة الحقيقة لتزككها من الجواهر المجردة على ما عرفت (فاختصاص كل من الاجسام) (بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من تخصيص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (تقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويمود الكلام فيه ويلزم وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده ٢

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين ربهم بالخبر واصحمتنا من الاربعة والثلث والخطا والخطا واجعله خالصا لك

قوله الرصد الاول في الذات) اى في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا الرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا الرصد عما بعدهما وقد علمنا انها المقاصد الاولى فظاهر لان اثبات الوجود اهم من ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الانصاف في التخرج للصفات السلبية اذا اخذت على وجه العدول لاسبابية الحصول واما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشتراطياط واعمال مقدمة على المقصد الثاني يليه على انه ليس فيه ههنا تفصيل يقتضى يشكها وانما هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة

قوله اما بامكانه او بحدوثه) المتأخر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يبق منه تعرض لقول بعضهم بان على الاحتياج مجرد الامكان لم يثبت اليه الشارح وحل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او طورا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده ٢

٢ قوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بانكارة

او تصدوئه وجهه متعلقا بالحدوث فقط حتى

يُجهد حل الامكان على الامكان الجرد بعبء جدا

والحق قولهم بقيد السلك الاول بذلك كالمزيد

في المحصل لكان انهم

قوله حيث قال لاجب الاقليات اي لاجبهم

فضلا عن عبادتهم لان الاول حادث بحدوث

عارضه الدال على حدوثه اعني الاول وما هو

حادث فيه يحدث غيره فلا يكون نبذا لجميع

الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون

محبوا بالعقل ثم ان الاول اعني الغيبة وانهم

الجوهر والارض الان قوله عليه السلام لاجب

الاقليات نفري بوجه الجوهر على الوجه المذكور

فلها قيل باختصاص طريقه عليه السلام

بحدوث الجوهر وبهذا التفرع سقط ما يقتل

من ان اللازم من استدلاله عليه السلام عدم

صلاحية الاقل ربانيات الصانع للعالم

وان اخذت يقتضي الحدث هذا فان قلت

يحصل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان

بان يكون حاصله ان الاول تغير من حال الى حال

والغير يقتضي امكان التغير الحرج الى علة قلت

هذا ما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان التغير

بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والا فبالضرورة

منه الى الامكان بسلامته وكونه الظاهر في الدلالة

على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم

بذلك اقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة

يقع ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث

الحال بحدوث الفعل بما لا يبادر بضمح كاشحي

فكيف استدلت للحيل عليه السلام بحدوث الاول

على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كان

الاول امر موجودا مما يمكن ان يناقش فيه

نعم كونه امرا متبهدا ملاحظة في ذلك محل

المجسد لا يلزم ان يكون حادثا وقد قال ان ذلك

مفعول عليه السلام برهان دسسي فانه عليه السلام

لقوة حدسه استفاد منه ان معروضه لا يصلح

للاوهية

قوله اي الصبر بالذات فسر العالم الجوهري

به لان الجردات غير ثابتة عندنا

قوله بتدريجها التقيد بالرفع ليس للاحتراز

بل زيادة مشابهة للعالم الجوهري للتمثيل على

النظام الاحسن فان في هذا رخصة شأن كان في

الذات او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته الاول بتسميته باطل لاسمى في مرصد

العلم والمعلوم من الامور العامة (فمن الثاني وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل

ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان التكليم استدلوا باحوال

خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لمانع فكذا الاعراض فلا بد لها

من صانع ولا يكون حادثا والاحتياج الى مؤثر آخر فيلزم الدور والتسلسل والانتهاى الى قدم والا لان

يطلب ان الثالث هو المطلوب في السلك الثاني في الحكمة وهو ان في الواقع (موجودا) مع قطع النظر

عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود

(واجبا فذلك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر لابد من الانتهاء الى الواجب واللازم

الدور او التسلسل وفي هذا) السلك (طرح مؤنث كثيرة) كانت في السلك الاول من بيان حدوث العالم

وامكانه وما توجه عليه من الاسئلة والاجوبه متناهية فحطت ههنا (كأرى في السلك الثالث في

بعض المتأخرين) يعني صاحب النور ومحان وهو انه لا شك في وجوده ممكن كالمركب فان استدلال الواجب

انتهاء وانتهى اليه فذلك وان تسلسل المبينات قلنا (جميع المبينات) التسلسل الى غير النهاية

(من حيث هو جميع ممكن لاحتماله الى اجزائه التي هي غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على

خفيه لما رقت من ان الامكان يحوج (وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة مقدمة على المعلول

و يتبع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه علة (ولا تكون) ايضا (جزءه) اي بعض

اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع

علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها سلبا لبعضه اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع

بل لبعضه فقط وحيث قلنا (فيلزم ان يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه وللعلة) ايضا

واذا لم تكن علة للمجموع نفسه ولا امر ادا دخل فيه (فان هو امر خارج عنه والخارج عن جميع

المبينات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد ان يستند اليه شيء من تلك المبينات اشده فتنتهي به

السلسلة (واعترض عليه بوجه الاول المجموع بغير انتهائيه) لان ما ينتهي ليس له شكل

وللاجموع ولا جلية في ذلك انما ينصور في المنتهى وتناهي المبينات يتوقف على ثبوت الواجب

(قائما به) اي اثبات الواجب بما يدل على تاهي المبينات (مصادرة على المطلوب والجواب

ان المراد به) اي بالمجموع وما رادف في هذا المقام (هو المبينات) باسمها بحيث لا يخرج عنها شيء

منها وذلك منصور في غير المنتهى) اذ يكفي ملاحظة واحدة اجابية شاملة لجميع احادها انما المتع

ان تصور كل واحد مما ينتهي مفصلا ويطابق عليه المجموع بههنا الاعتبار (الثاني ان اردت

بالمجموع كل واحد) من احاد السلسلة (قلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل

واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد تنفد عنده (وان اردت به الكل

المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس معه هيئة اجتماعية) لا يجب الاعتبار وما جزؤه اعتباري

لا يكون موجودا خارجيا (الجواب ان اردت) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار

الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الاتحاد (كفي مجموع الشفرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى

موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلم) العلة (التامة فم لا يجوز ان تكون نفسه قولك العلة مقدمة

قلنا لان ذلك في) العلة (التامة فانه مجموع امور كل واحد منها متفرع اليه) فيكون كل واحد من تلك

الامور مقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما دل كل واحد من الاجزاء

يتقدم على التامة ومجموعها) ليس مقدما بل (هو نفس التامة وان اردت بها) اي بالعلم (الفاعل

وحده) فم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه وللعلة (قلنا) ذلك

(متنوع) فم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا صلة او بصفة اخرى والجواب ان المراد (بالصفة هو

(الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لابد ان يكون فاعلا لكل)

من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالفعولية الى الاله او الى ماصدر عنه (والواقع بعض

قوله بان اضافنا محدثه ومحتاجا الى الفاعل

(٢٢٤)

لحدوثها (الظاهر ان المراد من الفعل نفس
الحاصل بالصدر لا الفاعل المصدرى الخاصل به
من حيث هو كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل
حيث لا يكونه فلا وان كان قديما ضروري
فان قلت ماذا كروه بخلاف الفاعل والسلفه من
المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق
ان السلفه لان كانت قطعية في التمثل يرجع الى
اليقين وغيد اليقين وعليه ينو اكلهم لكن
يرد عليه ان الايمان الواحد متا محدث لانفسه
ودعوى الضرورة لا تنسجها فاعلموا وان ارادوا
بالفاعل مطلق المؤثر رد المتع عليه ايضا فاعلم
افضا ان عندنا وصايتا حدث اتفاقا بلا مؤثر فان بين
هذا على مجرد ان كل حادث لا يذ له من محدث
يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على
استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك

الدليل عن هذا القياس
قوله وكل يمكن يحتاج الخ فيه انه رجوع
الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في
الاستدلال بالحدوث لاقبال المراد ان كل يمكن
يحتاج الى المؤثر بدونه لانا نقول ان ارادته
يحتاج اليه خدمته فقط يلزم المصادرة وان اراد
انه يحتاج اليه خدمته وامكانه رجوع الى الاستدلال
بالمجموع وقد صرفت ان الكلام في الاستدلال
بالحدوث وحده فالحق ان يكون معنى الكلام ههنا
على شهادة الباعثة

قوله والواجب لا تركب فيه اي ما يكون
واجبا لا يكون مركبا ولا متكررا وهذا الحكم
لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى
يلزم الدوريل بكتفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة
اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم
الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب
تركب واكثره فاعلم الجوهري ليس بواجب
ويلزم منه انه يمكن الانحصار الموجود فيهما فزعم
الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر

قوله وكل يمكن فعله اي لامكانه وحدوده
اللازمه في ماسوى الصفات فان قلت الثابت
يهذا البرهان ان فعله لان له موجد وموجد
يلزم لو بين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر
ان جهوز التمكن من حواها بان الماهية الواجبة
فلا لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اصطلا
وجود نفسه واصطلاح وجود غيره

اجزائه بقايل آخر لم يصدر عنه (فذا قطع النظر عنه) اي عن الآخر (لم تحصل الماهية) العلوية
التي هي المجموع (تذكر ان) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالني الذكور وهو خلاف المنذر (فان قيل
هذا) الذي ذكرته (منفوض بالركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع
لاشك انه يمكن لاحضاره الى جزئه الذي هو قديم مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه
(وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لزم في مركب من اجزائه
رتب زماي) كالسرير مثلا (اماضم الملوك على عتله) او تحف الملوك من عتله) السلفه اذا عند
وجود الجزء التمسك كالتمسك ان وجدت العلة المستقلة لكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم
الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقض (انافذنا) اي التكل (بما كل جزء
منه يمكن) كإمامه (فاندفع النقض) فان قيل نحن نمتع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه
ونسفه بالركب من الواجب والممكن فلا يصحدهم اخرجاه بقيد الامكان فلهذا المنع منفع
بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل لكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت
احاده بغيرها ممكنة (ومن الثاني) وهو المعارضة (ان النقص عن العلة الفاعلية) المستقلة بالني
الذي صورته (لا يتبع) انما المتع هو النقص عن السلفه الفاعلية للمجموعة بل يجمع ما يتوقف عليه
التأثير اعني العلة التامة على ناقص (كيف) بغيره علينا ما ذكرتم (ولم يرد) بقولنا انه التكل يجب
ان تكون علة لكل جزء منه (ان عتله) اي علة الجزء (لا تنسكون خارجة عن علة الكل وبذلك)
الذي ذكرناه من المراد (ينتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من المكونات كلها لا يجوز ان تكون
جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال او ما هو داخل
فيه فيقتل الكلام اليه حتى ينهي الى ما يكون علة نفسه وعلى تقدير السلسل نقول كل جزء فرض
علة في تلك السلسلة فان عتله اولي منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان
تمسك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد الامرين (اذ تكون علة كل جزء)
من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فسد وجود الجزء المنقسم توجد عتله
التامة وعند وجود الجزء الآخر توجد عتله التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة لكل
ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة لكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لم يذ كره
(المسالك الرابع) وهو عاقلنا لا سخر احد ان الموجودات لو كانت بغيرها ممكنة اي اولم يوجد الواجب
لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اي المجموع بحيث لا يشذ عنه
شي من اجزائه الممكنة (ان موجد) لكونه ممكنا في كيان ممكنات (مستقل) في الانجذابان لا يستند
وجود شيء من اجزائه الا اليه اولى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء
او بواسطة هي من ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اي بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد
من اجزائه اصلا بمتنا بالنظر الى وجوده) اي وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لا ينسج جميع
احده الصمد لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من عتله لم يوجد
ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه الصمد اصلا بوجه من الوجوه ولا شك
ان عدم المجموع يكون على امتناع شيء فانه قديم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا للوجود
المستقل لكل يجب ان يكون بحيث ينتج بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الذي
(الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اي عدم اي واحد منها (كان) ذلك عدم (متممنا نظر الى وجوده
يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولا دخالا فيه لان عدم شيء منها ليس متممنا نظر الى ذاته والا فلو
واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج من جميع المكونات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجد
في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار
الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نفي المطلوب لامطلوبا كانه قبل ان يمكن
الواجب موجودا لزم انحصار الوجود في المكونات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون

(محالا)

قوله مثل ما شاهد من انقلاب الطبيعة الخ

المشاهدة كتابية عن العلم الشئني والطبيعة في الأصل لما القليل يقال هذه نقطة عذبة أي ماء قليل عذب والمراد ههنا التي والطبيعة قطعة من الدم النقيضة والصفحة من اللحم وغيره قدر ما يمتزج والمراد بالعلم في قوله لما وما العلم الذي كسى به العظم على مناطق به قوله تعالى خلقتنا الصفة عظما فكسونا العظم لحما ثم انشا ناه خلقتا آخر فنبارك الله احسن الخالقين ويحصل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لما ودعا الاول اظهر وترك الصنف ذكر العظم انتم الاستدلال بدونه

قوله ان مؤثر لا مؤثر (يعني القوة الولدة للحركة في الطبيعة كما بدعه قوم ناهوا في الثقلات واعلم ان الظاهر ان المراد بالارض الحادثة ههنا التي مجرد كون الطبيعة عذبة وكونها عذبة مثلا كما يصر بظاهر السباق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري فيجد دليس بمحدث بالحي التصرف بل ما يترفع على هذه الانقلابات من الارض الخاصة بكل منها مثل اللون الخصوص وغيره والله اعلم قوله متبعية لاجالها لاشك ان يمكن الاستدلال بإمكان الارض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يخل الاستدلال بإمكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يفت اليه

قوله ان الاجسام مثله فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير احتياج الى تخصص خارجي

قوله شئين الثاني وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد ثابت واجب الوجود اما ان الاشياء بامرهما مستندة اليه اشداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع

قوله ودجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثران فهو مؤثر لحدوثه لا لانكاه وجوده حتى يردا ذكره قلت مقابلة الممكن والواجب بمعد لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات الشبهة فان قلت مدير العالم لا يكون ممكنا فاما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث مثلا لتكثير فيصير ذلك الوجهة قلت للموظف ههنا عنوان ع

بحال فيقال تفيض المطلوب فظهر حقيقته قلت نعم لسكني الخلفه اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك قال هنا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وسنخرج من ملاحظة حال عدم الملوك بالقبلى الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده نفسا اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لولم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره أي يمكن وحيدته (فيما ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة لتحصن الوجود في الواجب والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجبر) المركب من الممكنات فقط (مرة) أي بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (عندها لا بالذات) وهو ظاهر لانه لو اصابته ممكنة (ولا بالغير) لم اعرف من ان الغير الذي يتبعه وضع الجميع بالآلة لا بد ان يكون موجودا خارجيا عنه واجبا لذاته والفرع من عدمه (واما الثاني) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان) مالم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كاستخدم من ان الوجود اما واجب مسوي وجوده بوجوده الذاتي واما يمكن مسوي وجوده بوجوده من علته وهذا المسلك كالرايم في الاستغناء عن حيث الدور والتسلسل وقر به منمكن كشف لاستقر به المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وغيره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاد لغيره لان رتبة اليجاد بنفسه مرتبة الوجود فان الشيء مالم يوجد فهو لا يصح الوجود في الممكن زم ان لا يوجد شيء مالم لا يمكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده ولا بايجاد واذا وجوده فلا وجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسلك وظهرها وقد ذكر ههنا في اي مقام اثبات الصانع (شبهات مكثرة) اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن (سأصلها ما عدا الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة ثراد مذهبان متقابلان فبعد بينهما تزداد ما نسا من الخلق ثم يعطل لكل واحد منهما بدليل الآخر ليزم في القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرفين الضعيف من المذهبين اوق دليلها ان يمكن) ولا استبعاد في امسكان القدح في دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع الثباين وذلك لان الدليل ملزم للادول وانتفاء الملزم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولذكر منها) أي من تلك الشبه مع اجوبتها (عند) لتطلع بها على احوال فلتأثرها في الاول لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او اذنا عليها اذ لا يمكن لكونه جزءا منها (والاول باطل لان الوجود مشترك كاسر والماهية غير مشتركة واشاق باطل والا كان وجوده حلول ماهيته لا متنازع كونه محلولاً لغيرها (فتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونفع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاصناف) اعني مفهوم الوجود المارضي للموجودات الخارجية (واما ماصدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كلاهما) والشخص او وجوده (غيره) أي زائد عليه ومعلوم ماهيته (وتقدم للمعبية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجود الكان اما مختارا او موجبا الاول باطل لان العالم قدم بدليه والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والازم قدم الحدوث البوي او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا يلزم ان العالم قديم وقدم صنف دلالة

الثالثة منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما بالجزئيات اولا ولاوى باطل واد لزم التقير فيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير العلوم) الجزئي من حال الى حال فلان زيدا مثلا ينصف كانه بالقيام واخرى يصدمه والى لا بد فيه من ان يطابق معلومه في تير ايضا بمعية (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لاننا لم) بالبدية (ان هذه الاضال المتعة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عدم العلم والجواب مختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لافي الذات) أي لافي صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة

٢ الوجوب والأمكن لا القيام بنفسه والقيام
بغيره وإن كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على
أن كون عدم القيام بغيره مدبر العالم ليس لاستلزامه
الحدوث لا لنفسه بالصفات بل لاستلزامه
الأمكان كإسائي فالجواب بالآخر إلى الأمكان
وحده حيثما اضطررنا.

قوله والمشهور أن المتكلمين (أي ليس في
كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد
من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار خصوصيات
لكن اللازم من هذا المشهور أنه في سلك الحدوث
هو الانتهاء إلى القديم فيضاح إلى الاستدلال
على أن ذلك القديم واجب الوجود والظاهر أن
ذلك اتماه بملاك الأمكان فقدر

قوله ولا يكون سادتا والاحتاج إلخ (في هذا
التميز نوع ركائز لا تحصله أما الحد الحاصلين وأما المطلوب
أن كان سادتا يلزم أما الحد الحاصلين وأما المطلوب
ولا شك أن لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث
هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال بطلان
اللازم على بطلان اللزوم فلا يثبت قوله ولا يكون
سادتا فالظاهر أن نقول والثالث خلف بإطل
معناه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع أما
جاءت أو قديم الأول بإطل لزوم الدور والتسلسل
والثاني والمطلوب

قوله السلك الثاني الحكمة فرضهم من
هذا السلك إثبات الواجب وأما إثبات
نكونه صانعا للعالم كما هو المقصود فمسلك

آخر
قوله المؤنث كثيرة (في لغة كثيرة أفعال إن فيه
بعض المؤنث السابقة وهو إثبات احتياج الممكن
إلى المؤنث وإبطال الدور والتسلسل لإثبات نفس
الامكان كما توهم إذا احتياج إليه قطعا لثبوت
وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفائه
امكانه وهذا ظاهر

قوله وإن تسلسلت إلخ (لم يضر للدور
لأن بطلانه أظهر بل قد يدعى فيه الضرورة
كأسبق

قوله لا احتياجه إلى اجزائه (ولأن كل جزء منه
ممكن
قوله لا يكون نفس ذلك المجموع ولا يجمع
اجزائه أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث
هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الأجزاء
جميع الأجزاء الكل ولا حقيقة ذلك التفصيل ٢

واحدة حقيقة قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها
بها وإضافاته إليها فيكون تغيرا في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية (وأنه جائز) في الواجب
(كإسائي) ولتخصر على هذا الأمر فإن هذان الشبهان اللذان طول بها الكتب وهد ذلك التطويل
(بغير إقناع العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وذلك بعد الانتهاء إليه) بمنزلة ما به من الضابط
والاشك (أن توهم من أمثلة الأناصر) جمع بغير (من جهة) المقصد الأول (لما ثبت أن الصانع تعالى واجب)
وجوده وجمع عدمه (فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جمعه مسئلة برأسها) قال الإمام الرازي
في الألبين كلاما محصاه أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته وعدمه على الواجب
بمتنع لم يثبت أنه تعالى أزلي أبدي فلا حاجة إلى جمعه مسئلة على حدة لكن التكلم في المأم بسلكوا تلك
الطريقة بل التمسوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها احتاجوا في ذلك إلى وجود
آخر فقالوا مثلا ولم يكن أزليا لكان محدثا محتجا إلى محدث آخر وتسلل ولم يكن باقيا دائما لكان
عدمه بعد وجوده أما لذاته وهو باطل وأما بفصل وهو أيضا محال لأن الصدم في شخص فيفتح
كونه بفصل وأما بطر يان ضد وأنه مسخبل لأن القديم أقوى فاندفع الضد به أول من إنعدامه
تحتا الكلام إليه ولزم التسلسل وتباطلت الأقسام كلها أنتع طر بان الصدم على الصانع والمصنف
صرح حاول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله (والتكلمون أعما أحقوا) بوجوه أخرى (عليه) أي على كون
الصانع أزليا أبديا (قبل إثبات ذلك) أي قبل إثبات كونه واجبا (وعنه) أي من الاحتياج بذلك الوجوب
على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا تطول به الكتاب) كما طول به الإمام عليه على ما شرعنا
إليه (المقصد الثاني) في أن ذاته تعالى مختلفة لسائر الدنات (إليه ذهب نفاة الأحوال وألوا والمخافة
بينه وبينها لذاته الخصوصية لا لغيره لأنه عليه وهو مذهب الشيخ الأشعري وإلى الحسين البصري
فانفعا قالوا الخافضة بين كل موجودين من الموجودات أعماهي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الأي في الأسماء والأحكام دون الأجزاء الموقوفة على هذا (فهو موقوفة عن المثل) المشار إلى تمام الماهية
(وألده) الذي هو المثل المتشابه (تعالى عن ذلك ملو كيرا) وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى بمائة
لسائر الدنات (في الذاتية والحقيقة) (وأما متنازع من سائر الدنات بإحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم
النام والقدرة التامة) أي الواجبة والحياة والعالية والقادرة التامة من التامتين هذا عند أبي على الجبائي
(و) أما (عند أبي هاشم) فإنه (يمتاز) بمعناه من الدنات (محالة خامسة هي الموقوفة بالذات)
تسميها بالماهية (قالوا ولا رد عليها قوله تعالى ليس كشيء لأن الماهية التامة هي ههنا المشاركة
في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فإن قيل المذكور في الموقف الثاني
الوجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربين يجب أن الوجود عند متبني الأحوال
مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه عمرا فالمراد بالوجودية البتة هو الموجودية بالمقدسة
بالواجبة فترجع التميز بالحقيقة إلى القديم وتندفع الشبهة بين الكلامين (لنا) في إثبات المذهب الحق
أنه تعالى (لو شارك غيره في الذات) والحقيقة (لحاشه ياتين ضرورة الانقياد) فإن المشاركون
في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا نوعين وتخصص حتى يمتاز بهما ويعدد (و) لأنك أن (عليه)
الأشعرية فغيرها بالامتياز فيلزم التركيب (في هوية كل منهما) (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم أحقوا
على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (عامر في) اشتراك الوجود من الوجود وتفر رهاضا
أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد الصفة مشتركين إقسامه أيضا ههنا بمنزلة (أي بالذات
(مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض
فقولنا العلوم أمادات وأما صفة حصر عقل فلو أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك
(والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يملأ بغيره أو ما يفهم بنفسه (وأنه) أي مفهوم
الذات على الوجهين أمر (فعارض لذات الخصوصية) المختلفة الحقائق على ما كقولهم إلى

٢ بأن لا يحذف كل واحد من الأجزاء عنه ولا يخرج
مستقلاً إلى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل
مختص في الكلية المجموع ونظيره ما قبل
في امتناع كسبية التصور العرف للماهية يتبع
أن يكون نفسها وكذا يتبع أن يكون جميع
أجزائها لأنه نفسها فلي هذا يكون ذكر
الجميع بعد ذكر المجموع لا دفع تومر محجة
عليه جميع أجزاء الشيء له في الخارج كحجة
عليه له في الذهن ويكون الحكم بالقياس في
كل الأمرين مصححاً بخلاف ما إذا أريد بالجميع
ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل
فيه تلك

قوله فيلزم أن يكون الجزء الذي لا يخرج وبإضافته
توارد العنيتين على ذلك الجزء وقوله لا يخرج
قوله وتساوي المكونات يتوقف على ثبوت
الواجب لا يقبل تساوي المكونات يتوقف على
ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه
لا يتوقف على انتهائه وما يدل عليه وأن كان
يستلزمه بل إثباته يتوقف عليه حيث
فلا مصدره يأتي الاستدلال بالآخر على المؤن
لأننا نقول العلم بتساوي المكونات يتوقف على
العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولابد أن
يستند الخ قائماته بالعلم على التامه يكون
مصادره فلا قلت العلم بتساويها لا يتوقف على
العلم بثبوت الواجب لأن برهان التطبيق يدل
عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق
دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت
الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضاً والكلام
ههنا فيما استدلل على ذلك البطلان بالدليل
الثاني وإذا استعين في الحكم بالنتائج والبرهان
برهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلاً مستقلاً على
ذلك البطلان

قوله أمما الممتنع أن يتصور الخ هذا المحصر
اضافي لأحقيقه فإن ضبط غير الانتهاء بالحد
وإطلاق اسم الكل والجميع عليه يمنع وأن لا يحذف
أجزائه مفصلاً كما أشار إليه في بحث العلم

قوله موجود ههنا) أمما قال ههنا لأن الكل
بهذا الشيء غير موجود في الخارج معدوم
قوله وإن أردت بهذا القائل) لم يتعرض
لأبطال الناقصة لأن الكلام في العلم بالوجود
وهي متعبر عنه في العلة التامة والفعل ؟

الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في الزواجر وهو غير مقبول وما ل قولنا في عكس ذلك
وهو عكس (وهذا اللفظ منشاء عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع
وبين ماصدق عليه) هذا (للمفهوم) اعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن
أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءاً وقد يكون ماضياً لها فإن ثبت القائل
والاعتقاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذا) المغالطة اعني اغتباء المارضي بالعرض
(منشاء لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فأذا ثبت له) أي لهذا التثاؤف ووقفت على حاله (كنت
أقلب شهبان) أي شطآن غيورة على حرمه التي هي شأن فكره (انجذبت عليك) تلك الشبه (وقد ردت)
على (أن تغالط) غيرك (وأنت) من (أن تغالط) أنت (منها) أي من تلك الشبه (قولهم الوجود
مشترك أذ غيرهم به وتزد في الخصوصيات فتقول الجزم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه
الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجاً عن حقائق أفراد الخلق فلا يكون حقيقة الوجود
أمر واحد مشترك بجزومه (والزم) أنما وقع (فيه) لاق مفهوم مارض حقيقة (ومنها قولهم
الوجود زائد أن فعل الوجود دون الماهية) كافي الواجب مثلاً (وبالعكس) أي نقول الماهية
دون الوجود كافي للثبات فلا يكون الوجود عيناً ولا داخلاً (قلنا فيه ما قسم) من أن الزائد
مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية والانسلاسل قلنا) اللازم من دليلك على تقدير صحة
أن يكون (مفهوم الوحدة) عدمياً لا وجودياً أذ حيث لا يكون تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما
لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فها صدق عليه فانه مختلف) فيعضه ويجزئ وبعبارة أخرى
وبعبارة زائدة وبعبارة نفس الماهية كما مر في الإشارة في مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة
على الذات والالكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الآخر شيئاً (واحداً) هو عين الذات
والشبهة في استحقاقه (قلنا يكون ماصداً) أي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلاً (واحداً) وأما
المفهوم فلا يكون واحداً بل لكل منهما مفهوم على حدة (وأما ذلك أكثر من أن يحصى) فنكتف
بما ذكرنا إذ لا ينبغي عليك ما هنا (فنبه) قل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى (وجوده المشترك
بين جميع الموجودات وبتماز من غير قيد سلبى وهو عدم مروضه للغير فإن وجود المكونات
مقارن لمساهمة مقارنته ووجوده ليس كذلك) وفي هذه العبارة نوع قصور والظاهر أن يقال
ذاته الوجود المشترك بين الجميع وبتماز من غير قيد سلبى هو أن وجوده ليس زائداً عليه بل هو عينه
خلاف سائر الموجودات فإن وجودها زائد على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوى لسائر
الموجودات بناء على اشتراك الوجود وبتماز عنها بعبارة مروضه لمهية بخلاف وجودات المكونات
فإنها مروضه لمهياتها (وهذا بطلان ظاهر) أما على المعنى الأول فإنه يلزم منه أن تكون حقيقة
الواجب أمراً مغالطاً لجميع المكونات حتى الصادورات ولا ينبغي استحقاقه وأما على المعنى الثاني
فلا يلزم منه التساوى في الصفات اللازمة حال المصنف (ولم يحقق عندى هذا التعلل عنهم بل قد
صرح الفارابي وابن سينا بخلافه قائلاً قال الوجود المشترك الذي هو الكون في الأقسام زائد على
ماهية تعال بالضرورة وأما هو مقارن لوجود خاص هو البحث) هل هو زائد مارض لمهية
أولس يراى ؟ المقصود الثالث) في أن وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخين واليهن والحكماء
(أوراد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وإنه مساو لوجود المكونات ومختلف) وقد تقدم
في الأمور العامة ما فيه كفاية فلا ينبغي للأستاذ

المصدر الثاني في ترتيبه

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة (المقصد الأول) أنه تعالى ليس في جهة (من الجهات
(ولا في مكان) من الأمكنة (وبخالف فيه المشهود وخصصه بجهة الفروق) اتفاقاً (اختلوا) فيأيدونهم
(فذهب) أبو يعقوب الله (محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة) ككون الأجسام فيها (وهو أن يكون بحيث

بشار اليه ههنا اوهناك قال (وهو على الصفة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والاتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يطن تحت اعطيط الرجل الجديد) تحت اراكب الثقيل (وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كعشر وكهس وابدع العجبي ان المخلصين) من المؤمنين (يعاقفونه في الدنيا والآخر قومهم من قال) هو (بحذاء العرش غير عاين) (يقبل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون الاجسام في الجهة) (وللتأخر مع هذا السائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق القليل متوقف على ورود الشرح به (ثا) في اثبات هذا المطلوب (وجهه الاول لو كان) الرب تعالى (في مكان) اوجهه (زم قسم المكان) اوجهه (وقد رخصنا ان لا يقدم سوى الله تعالى وعليه الانقياد) من الغاصين (الثاني للممكن يحتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدون (والمكان مستغن عن الممكن) لجواز الخلاء فيزم إمكان الواجب وجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز) في انفسها لان المكان عند التكليف هو الخلاء المتشابه (و) فتساوى (الشيء) اي نسبة ذات الواجب (اليها) وحيت (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخرها (ترجيها لا مخرج) ان لم يكن هناك شخص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في غيره الذي لا تفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك شخص خارجي (واما الثاني) وهو ان يكون في جميع الاحياز (فلا يلزم) ادخال المعتبرين (لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (واته) اي ادخال المعتبرين مطلقا (بحال بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالفة لقانونات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا) الرابع لو كان (مغيرا) المكان (جوهرا) لا احتمال كون الواجب تعالى عرضا واذ كان جوهرا (فاما ان لا ينقسم) اصلا (او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلا يمكن) حيث (جزا لا يجرى وهو آخر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلا يمكن) مجموعا وكل جسم مركب وقدمه (اي التركيب) (بحال الواجب الذاتي وايضا فقد يتناول كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وورعنا) في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (او قدرة) وحده مقابلة لما لم يلبه الاخر ضرورة امتناع قيام المرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد عليه قادرون احياء) كليا يخضع دليلا بالانسان الواحد لغيره فبه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المذود (ورعنا) في ثلثي المكان عنه تعالى (لو كان مغيرا) لكان مساويا لساير المعتبرات (في المساهية (فيلزم) حيث (اما قسم الاجسام احدثه) لان التماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام على كل تماثل المعتبرات الذات) (ورعنا) لو كان مغيرا لساوى الاجسام في الغير ولا بد من ان يتخالف بغيره فيلزم التعسك) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو ان الاشياء والتساوي في العوارض لا يلزم التركيب (اصح الحضم) على اثبات الجهة والمكان (بوجه خمسة) (الاول ضرورة العقل) اي بديهته (يخرج بان كل موجود فهو مغير احواله فيه فيكون مخصوصا بميزة ومكان اما الصلة او بها (والجواب من الضرورة) العقلية (واما ذلك حكم الوهم) بضرورته (واته غير مقبول) فيقال ليس بمحسوس (ورعنا) في تصور (اي تصور موجودا لا حيزه) اصلا (بالانسان الكلي) (المشترك بين افراد) (وعليه) فانها موجودان وليسا مغيرين قطعا اما الاول فلا يمكن لو كان مغيرا احوالا فيه لاخصه مقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متشابهة للقادر والاضاع فلا يكون مشتركا بينهما واما الثاني فلان العلم باللهية الكلية لا يخص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علمنا بملك الملحة فان قلت الانسان المشترك لابد ان يكون له ايضا خصوصية من عين وبدو ظهر وبطن وقبورها على اوضاع مختلفة ومقادير متشابهة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه

قوله فان قلت التام في السلسلة التي كل واحد من اقسامها يمكن تفكيك يجوز حصول بعض اجزائها بلا صلة قلت المقصود منع قوله صلة الكل على لكل جزء مستكدا بجواز حصول بعض الاجزاء بلا صلة مع قطع النظر عن خصوصية القسم او نقول منساة بلا صلة مفروضة وهي صلة الكل وحيث يكون مؤدا مؤدى قوله او بصفة اخرى ويكون لفظ او للتخيير في التعبير وطفه شائع في المنساح وان كان لا يقتضون نوع تكاف

قوله على معنى انه لا يستدشئ منها بالمقولة الاولى او الى ماصدرته) قد اشترطنا في مباحث الله والمطلوب الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب ممكنات لا بد من فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى الذي اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من اقسام متناهية يستند بعضها الى بعض واما في الاحاد الغير المتناهية المستند بعضها الى بعض على ما هو الفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فنزوم منع قالوا واجب حيث ان يكون موجد الكل موجد لكل جزء منه اما ينضه او يجره ولا يجوز حيث ان يكون ماقبل للكل الاخير صالة السلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة

والم جرا قليلا

قوله فان قيل هذا متفوض اليه اي قوله على الكل يجب ان يكون له تكل جزمه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن فبروجه وكان قول الشارح في رثانه جوابه كاشفا بوجوب اليه وقد يقال انقض قولهم على الجملة لا يكون جزؤها قبل لاجهة لتفضيل لان الواجب ليس بصفة مستقلة لكل بل لمساواة من الممكنات ولو سلم عليه الكل يعني ان مائة الواجب توجب وجود نفسه وقدره فلا تنقض ايضا اذ حيث يكون على الكل جزءا منه فلم يصح ان يقيدها لكل باسكان كل جزء منه لدفعه ولا يفتي عليك ان الممكن الكل يستلزم احتجابه الى علاقة مستقلة قطعا فلا وجه لنقض بعد الاعتراف بالترزم على ما ذهبوا عليه

من حيث هو كذلك يكون متغيراً قلت هذا التماثل من اذالم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية
بشئونة ولاشبهة انها في الانسان الكلي ما خوقة كذلك وانما على وز ما يستلزم في تصويره ولم يقل
وز ما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعى ووجود العلم به في الخارج
معاً مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها ثابتة مع ذلك الاختلاف في الشئ كل موجودين
فاما ان ينصلا او ينصلا فهو) اى الواجب تعالى (ان كان منصلا بالمعنى وان كان متصلا
عنه فكذلك والجواب منع المحصر وهو من الطراز الاول) اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان
احكامه لا تقبل في غير المحصورات لكنها قد تشبه بالاوليات فيحسب انها منها (الثالث انما ما داخل العالم
اخراج العالم اولادها وخارجها والثالث خروج عن المقول) وعما تضمنه بماهة السفل (والاولان
فيهما المطلوب) وهواته متغير وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خرج عن جزم الموهوم
دون المقبول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بشئيه وانقسام بنسبه هو المتغير بالذات
والقائم بغيره هو المتغير تبعاً وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متغيراً بذاته والجواب منع
التفسير (فان القائم بنفسه هو المستحي من محل يقوم ونسبته من هذا كونه متغيراً بذاته والقائم
بغيره هو الخارج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متغيراً لثباته وقد قيل في تقريره) اى غير الوجه
اربع (اجمعا) على (انه تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (الجزء تبعاً) فيكون هو متغيراً
اصالة ويجب ان القيام هو الاختصاص الثالث كاسر (الحاسى الاستدلال بالظواهر الوهمية
بالجسم من الالات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ذلك والملك صفات
فان استبركوا فالذين ضد ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرض للالذثة والروح البسه هل ينظرون
الان يا ايهم الله في ظلم من انصامه اثم من في السماء ان تحسبكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب
قوسين اودا وحديث التزلزل) وهواته تعالى يزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة
جمعة فيقول هل من تائب فتأوب عليه هل من مستغفر فاعفوه وقوله عليه السلام للمباركة انحرسها
ابن الله غاشرت الى السماء فقرر) ولم يذكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران (بشران
بالجهة) والكان) والجواب انها ظواهر ظنية لا تمارض اليقينيات (الدالة على نفي المكان والجهة
كيف) ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما عكس فتقولوا بالظواهر اما الجالا وبغض تفصيله
الى الله كما هو رأى من نصف على الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية
بمجهولة والبحث عنها صدقة واما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فتقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله
(قد استوى عمرو على العراق) من غير شريف ودم مهران (والثنية بمعنى الاصطفاء والاحكام
كما يقال فلان قريب من الملك وجاءه ريشاً امره واية يصعد الكلم الطيب اى يرضيه فان الحكم
عرض بمنع عليه الانتقال ومن في السماء اى حكمه واسطوته اولئك) من ملائكة (موكل بالصواب
المستحقين) وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالمرجوع اليه هو المروج الى موضع يشرب اليه
بالطعامات فيه واتباعه في ظل ايمان عذابه والذين هورقرب الرسول اليه بالطاعة والتشديد تقاب قوسين
تصوير المقبول بالخصوص والتزلزل محمول على القطط والرجة وزك ما يستلزم فيه عظم الشان
وعلاوة انية على سبيل التمثيل وخمس باليل لانه مظنة الخلو واتوا الحصوص والعبادات والسؤال
ابن استكشافه عاظم انها متقدمة له من الاينية في الالهية فلا اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية
وجل اشارتها على انها ارادة كونه تعالى خالق السماء فحكم بعبادتها الى غير ذلك من التأويلات
التي ذكرها العلماء لهذه الايات والاحاديث ونقارها فارجع الى الكتب البسطة فنظف بها
في التصديقاتى في قوله تعالى ليس بجسم) وهو هذا بهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم)
بما خلتوا (فالكرامية) اى بعضهم) قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم) قالوا هو جسم
اى قائم بنفسه فلا تزاع معهم) على التفسيرين (الاقى التسمية) اى المطلق لفظ الجسم عليه (وما اخذها
التوقف ولا توقف) هنا (والجسمه قالوا هو جسم حقيقة قليل) مركب (من لحم ودم كقصاص

٢ لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه يمكن وأما في المركب من الواجب والمنك فلا ولهذا لم يلزم صدور اثر من عندهم كإثباته في بحث العلم والمعلوم
قوله فلا يجديك اخراجه (لان دفع السند مع بقائه لا يفيده
قوله وعن الثاني وهو المعارضة) لا يفتى ان كون الثاني معارضة هو الذي تضمنه ظاهر قول المصنف وايضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقص الاجالى وهو لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التعلف في صورة النقص كافي للسؤال الاول
قوله فان علمه اول) لان تأثير ذلك الجزء في السلسلة يتحصل ما تحت وتأثيره عليه يتحصله ويتحصل ما تحت ولا شك ان جعل علم السلسلة ما يؤثر في اجزائه اكثر اولى من جعلها ما يؤثر في اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق الى الدفاع هذا الكلام بان ما قبل المعلوم الاخر متعين لعلية السلسلة لكثافته في إيجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلوم الاخر ليس بعلية شئ يتخلف فيه من الاجزاء فانه يحتاج في إيجادها الى الجزء الذى صدر عنه
قوله ولك ان تمسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستندركا فحققت الدليل السابق قلت ماله عند المصنف من قبيل تمسك الطريق لا يشهد في صحة الدليل كما صرح به ثالث ثم غابت الهوى من موقف الجوهر
قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) فنقل عنه رجاء الله تعالى ان فيه اشارة الى ما في كلام المصنف من الخلل واصل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجود يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه متمما بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجود خارجا عن المجموع لان كل واحد من احواد السلسلة غير المعلوم الاخر يقع ارتفاع مجموع السلسلة بالعمى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من احواده ومن جهة الاتحاد مفقود ذلك البقرة الذى فرض به ٢

١٠ المجموع، وهذا الجزء منع عدم حلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالحق السابق وما منع الوقوف عليه منع الوقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد السلسلة ينبغي ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحيداً لا يجوز ان يكون جزءها من اقل من جهة طرق انعدامها انعدامها بالعدم هذا الجزء المفروض عليه لها فيلزم ان يكون عدمه مجتمعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اى عدم اى واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المصنف ايضا بان كل جزء من السلسلة اذا منع عدمه يعدم حلوله اذا كان موجودا والمفروض عدمه ايضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح انظر فليست

قوله لان عدم شيء منهما ليس مجتمعا نظرا الى ذاته في بحث لان هذا مما يفيد اذالته ان يكون له شيء مانع لجميع انعدامه بنفسها اذ لو كان كونها مانعة اما بنفسها او بغيرها لم يقد ماذكر لجواز ان يكون ماقبل المعلوم الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا لانعدامها بدم نفسه لكن لا يتشبه بل ماحول داخل فيه وهو ماقبله بربطه وهكذا على ما سورتنا من قبل لم تلق انه يمكن كونها مانعة لجميع انعدامه عدم المعلوم اما بنفسها او بغيرها لقطع بان (١) اذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (جـ) ومانعا لجزءه لعدم ذلك لمجموع بعدم احد جزئيه فلما لم

قوله وهذا المنسلك غير محتاج الى هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج من جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متساويا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التام في خلاف المسلك الاول والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل ثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعربه تخصيصه بعدم الاحتياج بالاربع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلاثة في ان كلامها اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج الى اثبات الواجب على ملاحظة بطلان فليتل

ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور تلامذة) لا كالسلسلة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شتر نفسه ومنها اى من الجملة (من) يبالغ (و) يقول انه على صورة انسان فقيل شاب لم يجمع قطعا اى شديد الجملة (وقيل) هو (شيخ اشعث الرأس والحية تعالى الله عن قول البطليين والتعدي في بطلانه انه لو كان جسما لكان متغيرا واللازم قد ابطالناه) في المقصد الاول (وايضاً يلزم تركبه وحده) لان كل جسم كذلك (وايضاً فان كان جسما لانصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فلزم الترجيح بالمرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اى احتياج ذاته الى الانصاف ذلك البصر الى غيره (وايضاً فيكون متساويا على تقدير كونه جسما فيخصص لاحتجالة بمقدار معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه) بهما دون سائر الاجسام يكون تخصص خارج من ذاته لا يلزم الترجيح بالمرجح (و يلزم) حيث (الحاجة) الى التفرق في الانصاف ذلك الشكل والمقدار (وجمعه ما تقدم) من ان كل موجود فهو اما متغير احوال في المتغير كما تشهد به البديهة والثاني بما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا قل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحداث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب) المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهر ولا عرضا اما الجوهر فقول انه مسلوب عنه تعالى (اما عند التكرار فلاه المتغير) بالذات (وقد ابطالناه) واما عند الحكم فلاه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافى موضوع وذلك مما يتصور فيما وجوده غير ماهيته وجوده الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهر او علة ايضا (واما لمض فاحتاج) في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعدا (المقصد الرابع) انه تعالى ليس في زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان (هذا بما تفرق عليه ارباب المال ولا تعرف فيه العقلاء خلافا) وان كان مذهب البصحة يبر اليه كما يبر الى الجهة والكان (اما عند الحكمه فلان الزمان) عدمه (مقدار حركة الحدود) للجبهات (فلا تصور فيما لا تعلق به بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التبيين التدريجي زمانى بمعنى انه يتغير بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا في الزمان والتغير الدفئى متعلق بالان الذى هو طرف الزمان فما لا تفرق فيه اصلا لا تعلق به بالزمان قطعاً نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او اتى اى واقع في احدهما فمكلا (واما عندنا فلاه) اى الزمان (مفسد) بقدره فيعقد فلا يتصور في القديم فافى تفسير (الزمان) به امتنع ثبوته تعالى (ففيه) على ما ينفعه هذا الاصل الذى مهد له آنفا (يعلم ما ذكرنا انما سواء قلنا الصالح حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رايه (والذاتى) كما هو راي الحكم (تقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجدا اياه (ليس تقدمنا زمانيا) واللازم كونه تعالى واقفا في الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتنتم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضا (ان قضاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنية (ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان) والامتنع به البارى تعالى (وانه) اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يسقط العذر في ورود ماورد من الكلام الا ترى بصيغة الماضي ولو في الامور المستقلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لانتصب ذاته ولا يحسب صفاته كان نسبة كلامه الا ترى الى جميع الازمنية على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التمييز بين بعض الامور بصيغة الماضي ومن بعضها بصيغة المستقبل فحفظ ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قدما لم يكن الكذب في امثال ما ذكره فان الارسل لم يكن واقفا قبل الا ترى (وهنا اسرار اخر لا يوح بهاهمة غفلتك) منها اذ قلنا كان الله موجودا في الازل وسكونه موجودا في الابد وهو موجود الان لم يزد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من قبران متعلق بها

٢ قوله وقوله منه مكشوف فان الواجب انظر

الى وجوب الوجود والخاص بالنظر الى امتناع
النعم وهما متعاربان كذا نقل من الشارح ولك
ان تنكس حديث النظر كاشعير بقوله الشارح

في السلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال

عدم الملول الخ

قوله لزم ان لا يوجد شيء اصلا الخ فيل

هذا السلك ايضا يحتاج الى ابطال التسلسل

لان كل يمكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى

نفسه اسحقه نظرا الى علته فيجوز ان يعل

كل من الممكن بعلته ممكنة لاني نهاية مستحق

الوجود واليجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا

السلك يحتاج الى نوع حدس

قوله وهذا السلك اخصر للسالك والظاهر

قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهوانه لو لم يوجد

الواجب لتأخر الوجود في الممكن وكل يمكن

موجود لانه من علته تامة بالضرورة فان كانت

علته ذلك الوجود المفروض ممكنة محتاجة ايضا

الى علته فلا يكون نفسها علته تامة للممكن

المفروض اولا احتياجه الى علته تلك العلة ايضا

وان كانت واجبة او مشتملة عليه ثبت المطلوب

وفيها ان العلة التامة للممكن في مرتبة من مراتب

باز ان يكون نفسه عليها كما اشار اليه في

الاعتراض على السلك الثالث وامامه السلك

بالتأثير فيما ان يكون جزءا منها وبالجملة بعض

الاعتراضات الموردة على السالك المتقدم متأت

ههنا ايضا فقل

قوله لان الدليل مزوم الخ في ان المزوم

هو الدليل الضعيف والذي يطل هو الفاسد

فلي تقدر ان يستلزم انفسه المزوم انتفاء

اللازم لاختلاف ابطال ذلك الدليلين الفاسدين

على تقدير تسليم الاستلزامين

قوله لكان وجوده امانقس ماهيته الوحد

يوجوده على مفهوم الكون في الاعيان المضاف

اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف

الظاهر

قوله لان الصالح قديم بدليه في ان القديم

من السالك عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك

في تحقق الحوادث فيما ان يكون الواجب

تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض

ومعشارا بالنسبة الى معاده فلا يطل ههنا

الاختيار الطلق وان حل الاختيار والايجاب

كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن
زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه بما يلزم ذلك
ان يدخل فيه الزمان في المقصد الخاص في انه تعالى لا يبدل بغيره لما عرفت في مقدمه اي في الموقف
الثاني واستماع اتحاد الاثنين مطلقا في انه تعالى لا يجوز ان يحد في غيره وذلك لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه بنى الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن الحل لكانت احواله في
الذات في الحلول من حاجة ويستعمل ان يعرض للفن بالذات ما يجرجه الى الحل لان ما لا يذات لا يزول
بالغير والا احتاج اليه اي الى الحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم)
جسدهم حاجة الواجب قدم الحل فيلزم بحال صا وايضا اذا حل في شيء فان الحل ان يحد
الاشتمال لزم انفسه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يحد الانقسام
كالموجود المفرد كان الواجب احقر الاشياء لملازمه وايضا فلو حل في جسم فانه فاعية الحلول
في الجسم والاشتمال منسوبة في القول لتركها من الجوهر الافراد المتماثلة وانما الغرض بعض
الاجسام دون بعض (فالعقل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في العلة والتواء وانه ضروري للبطان
ولنفسه متصرف به وربما يتجسم عليه بان معنى حلوله في الغير كون بغيره تبعا لغيره الحل فيلزم كونه
بغيره او في جهة وقد اخطأوا وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الثابت دون التبعية
في الغير كيف وانه يتقضى بصفاته تعالى فانها غائبة بذاته ولا يصح هناك في نفسه كالاصل ذاته
في غيره لا يحد صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا
بل الاجسام واعيان الخفاف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طو اوقف) ثلاث
الاولى التصاري ولما كان كلامهم محطلا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما في المقصود فقال
(وضبط مذهبهم انهم امان يقولوا باليجاد ذات الله بالسبح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه
كل ذلك امانيته اي بدن عيسى او بنفسه) فهذه ستة (وامان لا يقولوا بشيء من ذلك وحيد
فان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق واليجاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ومساها بها
انفسه) واكراما (كاسمي ابراهيم خيلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخرى فالتسعة الاولى
باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما بينا ان لا مؤثر في الوجود (الا لله)
وهذا كلام اجالي (واما تفصيل مذهبهم فستذكره في عامة الكتاب) كان في من يمتنه ان يشر هناك
الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اعمام الكتاب رأى الاقتصاد على بيان الفرق
الاسلامية اولى خوفا من الاملال الطائفة (الثانية التصريفة والاصحافية من) خلافة (الشبهة قالوا
يظهر الروحاني بالحقاني لا يترك في طرف الشر كاشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان
بصورة انسان ليحلل الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كاللائكة) فان جبريل كان يظهر
بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع) حيث قد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العزة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة
التامة من الالهي من تلك العزة (ولما يحاشوا من اطلاق الالهة على انهم) وهذه خلافة شبهة
الطائفة (الثالثة بعض التصوفا وكلامهم محطل بين الحلول والاقتصاد والضبط ما ذكرناه
في قول التصاري) والكل باطل سوى انه تعالى ضمن اولياءه مخوارق عادات كرامتهم (ورأت)
من الصوفية الوجودية (من يكرهه ويقول) لا حلول ولا اتحاد اذ شكل ذلك يشر بالغيرية
وعين لا تنقل بها بل نقول ليس في مدار الوجود غيره ديار (وهذا الضراءد) قبحا وبطلانا
(من) ذلك (الجزم) ان يذنب تلك الخلطة التي لا يجترى على القول بها قائل ولا يعمد ادنى تمجيز
في المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا يد اولا اي قبل الشروع
في الاحتياج من غير رحيل النزاع ليكون التوارد بالنسبة الى الالهي من الجانبين (على شيء واحد
يقول الحادث) هو (الوجود بعد عدمه واما ما لوجوده ويجدد ويقال له مجددا ولا يقال له

النسبة الى كل مصنوعا مع منع الملازمة الاري
من المتكهن فاقولون بانه تعالى موجب بالنسبة الى
صفاته ومختار بالنسبة الى اماده افاقان ما ذكره
تلام الزماني فاقول

قوله لازم قدم الحوادث البيومي والتمسك
ذا لوقف كل حادث بيومي على شرط حادث

بيومي الثاني والارز الاول

قوله اي في ذات الواجب تعالى اي باعتبار
صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طبق قوله
الاي اي لاني صفاته الحقيقية فان علمه الخ

قوله ان هذه الافعال المثبتة لا تستند الى
عدم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت
بالبرهان من وجوب استبعاد جميع الاشياء
استدائه الى الله تعالى فلا محذور باحتمال ان يوجد
الواجب ولا يكون فاعل هذا الفعل بل يكون
الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه من وجوب
الاحتياج

قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فويل
أخيه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث
العلم فهو ثبت قدم صفاته وان استدأوا بامكانه
فهو ثبت وجوبه واجب بان الامر كذلك
لكنهم لم يتعرضوا لشيء منها عند اثباته
بل جعلوا لاثباتها مغلطا آخر

قوله اما لذاته وهو باطل واما بفعله فليس
في موقف الاعراض اعتراض على كل من
للمقدمات المذكورة هنا فليظهر فيه والاقرب
في بيان الازلية والابدية ان يقال لو يمكن ازليا
ايدى لكان قابلا لعدم احتياج في ترجيح وجوده على
عدمه الى امر خارجي فيتمسك

قوله في ان ذاته تعالى بخالصة الخ جعل
الخصائص في الحصول من الصفات السلبية
وهو مبنى على تأويلها بعدم المسألة ولا ضرورة
الى التأويل وان كان التلازم مالا شك فيه هذه
لست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا
لم يوردها المصنف في شيء من القسمين ولكل
وجهة هو موليها

قوله فانهما لا يخالفان كل موجودين اي
بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد
الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا
هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل
شيء عين حقيقته مع فقه الوجود المطلق وان
أوله المصنف فحق بل من شأنه ليس للوجود
وجودية مقابلة له بل هو بالوجود

(حادث ثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجدها) في ذاته تعالى (الا بالاحسن) من المعتزلة
(فانه قال بتعدد العاليية فيه بتعدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدى في ابتكار الأفكار وقال الامام
الازلي في نهاية القول اختلفت المعتزلة في يجوز تجدها الاحوال مثل المدركة والسامية والبصرية
والمريدة والكارهية واما ابو الحسن فانه اثبت بتعدد السالطات في ذاته تعالى (الثاني الإضافات)
اي النسب (و يجوز تجدها اتفاقا) من الصلاحيات قال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه
(الثالث السلوب فاقول ان ما يستحيل انصاف الباري تعالى به امتنع تجده) كما في قولنا انه ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجدها (والاباز) فانه تعالى موجود مع كل حادث
ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجده صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذي
ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) اي الامور الوجودية بعد عدمها (فانه الجمهور)
من المعتزلة اراد بالمال وغيرهم (وقال الجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (فاقول) اي يجوز
ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لاسقاطا
(بل كل حادث محتاج) الباري تعالى (اليه في الابتعاد) اي في ابتعاده عن الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث
(فقول هو الارادة وقيل هو قوله) كمن فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة
القديمة واما خلق باقي المخلوقات فستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبي (واتفقوا) على
(انه) اي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحادتها (فورا)
بينها (ثانيا) في اثبات هذا المدعي (وجوده ثلاثة الاول لوجاز قيام الحادث) بذاته (لجازا لا بالارز باطل
اما الملازمة فلان القابلة من لوازم الذات والارز من الانقلاب من الاستماع الذاتي الى الامكان الذاتي)
فان القابلة اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حصد نفسها قبل عرض القابلة لها متممة
القول للحادث المقبول وبعد عروضا يمكنه القول به فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلة
بعد ثبوته لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الاستماع الذاتي والممكن لكان حاجبا الى هذا
لم تعرض له (وايضا فكون القابلة) على تقدير عدم لزومها وثبوته الذات اولا طارئة على الذات
فتكون صفة زائدة عليها طارئة لها وحيد فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلة فان كانت قابلية
القابلة لازمة للذات فذلك والافهات قابلية تالفة (ولزم ان تسلسل) في القابليات المحصورة بين
حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلة (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلة
(بدوامها والذات ازلية فكذا القابلة وهي) اي ازلية القابلة (تنقض جواز انصاف الذات به) اي
بالحادث (ازا لا تسلسل) القابلة الاجواز الانصاف به (اي بالمقبول) واما بطلان الارز فلان القابلة
فنية تنقض قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين الا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا
خلف (الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فقلوه عنها تنقض) والنقض عليه محال اجماعا
فلا يكون شيء من صفاته حادثا لان الاكل خالبا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأخر عن غيره)
ولو قام به حادث لكانت ذاته متأخرة عن الغير متعزلة (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان الارز)
مما ذكره من لزوم القابلة للذات هو (ازلية الصحة) اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا الارز ليس
بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (واحال) هو (صحة الازلية) اي صحة ازلية وجود
الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث الويسية
على ما مر تحقيقه (فان احدهما من الآخر) وايضا ما ذكره من تنقوض (اذ لو لم يكن) وصح (لزم) مثله
(في وجود العالم واجده) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة إيجاد العالم فيصح في الازل وجوده
فصحا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لم يكن من القابلة الازلية امكان ازلية الحادث لزم
من القابلة الازلية امكان ازلية العالم (لا بقال القابلة) صفة (زائدة) لازمة للذات فيلزم امكان
ازلية المقبول (دون القابلة) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام
في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما اشترنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لاني الفصلية الحاصلة

٢ قوله فهو ممتزج من الكل) اما في ذاته فلما

ذكره واما في صفاته فلان شيئاً من الممكنات لا يد مسدده في شيء من الصفات وكان ذكرنا الله بعد الكل يشير الى الثاني

قوله هو الكل التام (اي المعادى واصله) العزلة من الله وهو النهوض وكان المعاديين نهض كل منهما الى الآخر

قوله مماثلة لتساير الذات في الذاتية والحقيقة

ومنى كلامه على ان مفهوم الذات تعلم حقيقة ما تحته كما سبق والا فشاركه ذاته تعالى لتساير الذات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويحضره صادق على الكل صدق البارز على المعرض بالاعتراض فيه

قوله والحيوة والعلم التام الخ) انما يشهد الحيوة بشيء يتمازج من حيوتها كما فيسأل العلم والقدرة لان حيوته تعالى مختلفة بالثبوت ع حيوتها على ما سبق في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التفتيد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليس بمرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المثلثة يمكن ان يقال انما لم يتفقد الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة واني الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سبق والظاهر ان مراد بشي الاحوال بهما العالية والقدارية الثاني جعلهما بمنزلة له تعالى فتفيد هما باثابة تفيد البصيرة في المال والله اعلم

قوله ليس كذلك شيء) قيل الغرب اذا ارادت المبالغة في التشبيه جئت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة زيت في الكلام بالصفة وقيل الكل صلة كما قال الله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به وقالوا يقال ليس هذا كلام منك اي كلامك والكلام في هذه الابد بوسط في المطول وحوادثا عليه فليظهر فيها

قوله هي المشاركة في اخص صفات النفس) قد سبق في اواخر بحث الوجود ان المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في الوجود وبشرط ان لا يضاف الى المشاركة في اخص الصفات يستلزم في المشاركة في الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد

بالفضل (و) يمكن الجواب (عن الوجه الثاني بان قال) لم لا يجوز ان يكون معه صفات كالصلاحية غير متعلقة (لا يمكن تناوؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط سابقا) على قياس الحركات العقلية عند الحكماء (فلا يخل) حيث (من الكمال المحرك له الا الى آخر) يضاف (ولا يلزم الخلو) من الكمال المشترك بين تلك الامور الثلاثة (واما الخلو من كل واحد منها فاما لاستباح بقاءه ولاستباح امتناع الخلو من مثله) مما عمتق سابقا انما المتع هو الخلو من كل ما يمكن تناوؤه (واما لانه لو لم يخل منه لم يمكن حصول غيره فيزعم) حيث (فقد كالات غير متناهية فكان قدرة) اي قدرة كل واحد منها (لتحصل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا يوجد انه مع فقد ان تلك الكلمات الا ان هذا التصور يتنافى برهان التطبيق على رأى الكلام كما يشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن الوجه الثالث) وهو انك ان اردت بقاءه عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة (اذ لا معنى لتابع الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قوله انه لا يتاثر عن غيره حين مداهك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل في ذاته من فاعل غيره فتخرج) ان ذلك لا يزم من قبل الصفة الحادثة (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الاعجاب لما ذكرنا من الترتيب) والثاني (واما على سبيل الاختيار فكم لا يوجد سادس والمحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته ويرى بما يقال لوقوع الحادث بذاته لم يخل عنه وعن صفته وعند الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحوادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضدها اربعة ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث والثالث الاول) من هذه المقدمات (مشككة) اذ دلل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والاربعة) ذاتها (الدليل الثاني) وفي مقدمته حديث تلاحق الصفات (احتمل الجسم وجوده) ثلاثة (الاول الاتفاق على انك متكلم مع بصير لا تصور) هذه الامور الوجودات الخطأ والمبرور (وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تعديدها وتغيرها اذ الكلام عندنا من نفس قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود الخطاب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثاني الصحيح للقيام به) اما كونه صفة فقيم (هذا الصحيح الحادث او) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزا للمؤثر) في الصفة فحين الاول ليصح قيام الصفة الحادثة (قلنا الصحيح) لا قيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي بخلاف الحقيقة الصفة الحادثة ذاتها) فلا يلزم اشتراك الصفة (الثالث) انه تعالى صار ناقلا للعالم بعدما لم يكن (و) صار عالما له وجديد بعد ان كان عالما بانه موجود (فقد حدث فيه صفة الحاققية وصفة امله) قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة عقوبية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والحقايقية من الصفات الاضافية اومن الحقيقة والتغير لتعلقها بالخلق لانفسها قالت الكرامة اكثر العقلاء يوافقونها فيه) اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثين لا في محل لكن الريدية والكراهية حادثان في ذاته وكذلك السامعية والبصيرة تحدث بمحدوث السمع والبصر واو الحسين يثبت علوما معقدة والاشربة يثبتون السمع وهو ارفع الحكم القائم بذاته (واشتهروا) وما عدا عدم بعد الوجود فيكونان حادثين (والاربعة) اثبتوا الاضافات (اي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المية والقبلية) بالمحدثين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم في محرم محل النزاع) فراد الاشربة ان تعلق الحق به ينتهي او يرفع وكذلك مراد ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والرؤية والكراهية يتجدد او تنوول هؤلاء ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته كما يثبت عليه) والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا رد عليهم الا لزم (بالعية والقبلية ونظارهما) فانها اضافات لا وجود لها في نفسه على ضابط يتغير في دفع ما تمسك بالخصم (الصفات)

على ثلاثة اقسام (حقيقة محضة كالسواد والياض) والوجود والحياة (و) حقيقة ذات اضافة كالم والقدرة و اضافية محضة كالمية والتلبية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالسببة الى ذاته تعالى (التقييد) القسم (الاول مطلقا ولا يجوز) القسم (الثالث مطلقا) اما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ولا يجوز في تعلقه) المقصد السابع **✽** اتفق الفلاس على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالبحس الظاهر والباطن (كاطم والون والرائحة والالام) مطلقا (وكذا البذات الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (واما البذات العقلية ففناها المليون والبنفسا الفلاسفة قالوا البذات ادراك اللام من ادراك كالاتي ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كاته تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل شتيه هو البذات الاول بذاته تعالى (والجواب لاسم ان البذات نفس الادراك كامر وانما كاه سببا للبذات لا تكون ذاته قابلة للبذات فوجود السبب لا يوجب لوجود السبب (دون وجود السبب) وانما (يقول ذاته لها) فقلت ان ادراكها كاه لادراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للبذات كادراكنا ولوقوع هذا السؤال الثالث على الثاني لكانه وجه وجبه كالاتي على ذي فطره سلمية

✽ الرصد الثالث في توحيدته تعالى ✽

افرده عن سائر التزيهات اهتماما بشيانه (وهو مقصد واحد وهو انه يتمتع بوجوده الهني اما الحكماء فقالوا يتمتع بوجوده موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لوجوده واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتسايرها عين لامتناه (الثانية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالعين) الداخل في هو به كل من ذلك التشاركين (فليزم تركبهما) اي تركب هو به كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المبرزاته (محال) اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا والقدر خلافه (وهو) اي هذا الوجه (متى على الوجود وجودي) اذ حيث يكون نفس الماهية (فان صرح لهم ذلكتم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد بطلق على التمكن في المتناصب والصادرة اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تحديريه نفس الماهية (و) لامتنع (كون التعيين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حيثنوا وانما لم يمكن شئ منهما (اذ قد فرقنا بينهما) اي عن هاتين القدمتين وثابتا فاما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المعنوي للتعين الذي يضم السبب (فيتمتع التعدد) حيثن في الواجب (اما الاول) وهو ان الوجوب هو المعنوي للتعين (فاذلولاد فاما ان يستلزم) ويتنقض (التعيين الوجوب فيلزم تأخره) اي تأخر الوجوب عن التعيين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداها (واولا يستلزم) ولا يتنقض شئ منها الآخر (فيجوز) حيثن (الانفكاك بينهما) لا لخصالة ان يكون هناك امر تلك متضاها لهما ما حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بالاعتين وانه محتمل) اذ يتنقض ان يوجد شئ بالاعتين (و) يجوز (التعيين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعيين للوجود (واجبالذات) لامتناه الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا انه على كون الوجوب ثبوتيا) ليحقق كونه نفس الماهية (واما الثاني) وهو ان الوجوب اذا كان هو المعنوي للتعين امتنع التعدد (فاما على ان الماهية المعنوية لتعيينها بمحصن نوعها في شخص) واحدا وذلك لم يمنع من (واما المتكلمون فقالوا يتمتع بوجوده عين مستحيين لشرائط الالهية لوجهين * الاول اورد الهان قادرين) على الكمالات (لكن نسبة القدرات اليهما سواء اذ المعنوي للقدرة ذاتها وللقدرة الامكان) لان الوجوب والامتياز محيلان للقدرة (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذ يلزم وقوع هذا المقدور

استدلال الاصحاب بهذه الآية على المشاركة في الحقيقة ويحصل كلامهم على منع الاستدلال قوله مشترك بين الموجودات) فلا يتصل به التغير عن جميع الذات المسانعة له في الذاتية وان حصل التغير عن بعضها وهو ذوات المدومات الممكنة الثابتة في حال عدم عند المعزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك في ان شئ المشترك هو الوجود المطلق ولا يجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلوصير الى التقييد بمجرد في المتناه من غير تعرض لاشتراك الوجود لكن اولي ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذي يعبر تعالى عن غيره ويكون معقولا لا يحتاج في عتدنا بوجوده الخاص لا يقتل من حيث لخصوصيته وانما يقتل بالثابتات الكلية وان كانت مقتصرة في فرد كالوجوب فاما قوله فليزم التركيب في هو به كل منهما فان قلت الشخص عين الماهية في الخارج كاسبق تحقيقة فلا يلزم التركيب فيه قلت اوسلم فالتركيب في العقل ايضا تمتع في الواجب تعالى كاسلف في ان يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه امر عيني ليس لداخل في هو به تعالى والمتنخصص مرسومه فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان يقال ذلك التعيين ليس معنوي ذاته ولا لازم ذاته تعالى والالم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع المفروض اشتراك الذات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعيين للمميز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته للمذكر تا ولا عارضا لامر منفصل لزوم الاحتياج تعين بموضوعه لامر شخص وذلك الامر اما ذاتي او موهن اليه كالاتي التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر

قوله اعني اقتبته الطرأ بالعرض (الاسباب) السابق ان يقول اعني اقتبته مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون النسبة المودة من اقتبته المبادىء بالعرض قوله فاذلب شيهان (الشبهان بضم الهاء ؟

٢ التهور الحذر على حرمة استنار قلبك الذي يدفع شين الشبه وعار الغايطات عن بسات مكره

قوله قلنا فيه ما تقدم) فان قلت حاصل الاستدلال ان يقول تعقل ما عينة الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه ويحتل لانيه الجواب قلت العلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب ولكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لاعتقاف بوجه ما

قوله على تقدير صحتها (اشارة الى المنع بجواز ان تكون وحدة الوجود نفسها بانه لا يمتنع من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها بخلاف ان تكون الوحدة وجودية ووحدة الوجود عدية كما مر مثله مرارا

قوله تنبيه نقل من الحكماء (الظاهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كالإينفي

قوله وفي هذه البارة نوع قصور) لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض لغيره سببا للاستيناز لان كثيرا من الجواهر كذلك الهم الا ان ضمير خبره حروصه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سببا امتياز الذات وهو على تقدير صحتها كذا الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحتها ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود ببيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات او بيان امتيازها عن سائر الوجودات الخاصة

قوله مختلطا لجميع الممكثات) قالوا لا يفيق ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بيبه نقصان اصلا واذا كان في المنسوسات شي كذلك فلا يجوز ان يكون ما هو عال من ادراك العقول كذلك والحق انه عذر وارد

قوله وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام واما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بسانها فان التزني عن التفاصيل اهم من اثبات صفات وجودية زائده على الذات وهذا التزني هو معظم المقصود من بعثه الاثبات عليهم السلام كاشرا الى الله في اوائل الكتاب ٢

العين اما بهما وانه باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين واما بادهما وبارز الترجيح بلا مرجح فلونعدد الالهة لم يوجد شي من الممكثات لاستزمامه احد الحائلين اما وقوع مقدورين قادرين واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادته فلو امتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يمتنع من فرض وقوعه محال فيزيم اما وقوعهما معا فيزيم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيزيم ارتفاعهما فيزيم تجزئهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر لا قادر به عليه فاذا امتنع من اذ كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فلانا فرض) ما ذكرناه (في صدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزوم الحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون لها (واما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو (لانها يمكن تعلق قدرة كل من الالهتين وارادته به فالتعلق قدرته) وارادته (به فالتعلق منه هو تعلق قدرة الاخر) وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون لها (هذا خلف) لانه خلاف المقدور وقدم انه يمكن اثبات الوحدة بالادلة الثقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة الاثنتية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصحون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة لم يتخذوها على انها تماثيل الالهية او ليعادوا او الملائكة او الكواكب واشغلوا بتفكيكها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو له حقيقة واما اثنتية فانهم قالوا بجحد في العالم خبرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خبرا شريرا بالضرورة فلكل منهما (فاعل) على حدة فالتأنيبه والديصاية من اثنتية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما حرضان فيزيم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا الوروسى عالم قادر سميع بصير والجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو زيدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعتوبه الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خبرا شريرا) معنى انه يوجد خبرا كثيرا وشرا كثيرا (الهم الان يراد بالخبر من يظف خبره) على شره (وبالشري من يظف شره) على خيره (كايي) منه ظاهر اللفظ فلا يخفى حجتنا في واحد (لكنه قيرما زيم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشترنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ما ليس بالآزم (ثم بعد) هذا المنع والتزول عنه (يقال لهم الخبران قدر على دفع شر الشرير ولم يفضله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) من بعض الممكثات فلا يصلح لها فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فعارض خطابهم بخطابة احسن من ذلك ما لا واكثر اقناعا

المقصود الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد

ثمانية (الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون اخرى (ذهب الاشاعرة) ومن يأتى بهم (الى ان الله تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته فهو عالم يعلم قدرته مراد بآراءه وعلى هذا) القياس فهو سميع بصير بمرعى بحجة (وذهب الفلاسفة والشيعه الى تفهها) اى في الصفات الزائفة بجلى الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسم له الحسنى عليه) فذهب من لم يطلق شي منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوها عنها (والمرتبة لهم) في الصفات (فصل ياتي في كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (احبج الاشاعرة) على ما ذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة) وهو قياس القائب على الشاهد فان الله واحد والشرط لا يختلف فاما وشاهدا ولائذ ان ملة كون الشيء علما في الشاهد هي العلم فكذا في القائب وحده العالم ههنا من ظاهره العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد متباين اصله فكذا شرطه في غاب متوافق على

١ قوله ليس في جهة ولا في مكان (ان اراد بالجهة
 منتهى الاشكارات الحسية والحر كالت مستحقة
 كون الجهات اطرافا وحده الامكنة لانها حينئذ
 كون عبارة عن نهاية البدن الذي هو المكان
 ان اراد بها المكان الذي هي جهة ما يكون
 عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافته ما م
 للضرورة بين في المكان وفي الجهة ان سلب
 لم يقدح في الجمع بين التقيين لان المقام مقام
 التفصيل والتوضيح كالابتنى
 قوله ان كونه في الجهة الخ (اي في جهة
 افوق كما هو الظاهر من قوله وعصوه بجهة
 الفوق تضاعفا وكذا المراد من الجهة في قوله
 ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة
 الفوق
 قوله اطيح الرجل (اطيح صوت الرجل
 والابل من نقل اجسامها وكذا صوت الجوف
 من الطوى
 قوله وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول
 الهضيبي ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلان المسافة
 حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم
 تناهيا
 قوله واجبة الى اللفظ دون المعنى (قيل فيه
 بحث لان اثبات الجهة لاجهات الاجسام
 ليس كتنفيها كما ان اثبات الرؤية لارؤية
 الاجسام ليس كتنفيها واجبان الرؤية المذكورة
 لها معنى يصلح للاختراع وهو الانكشاف
 التام البصري بالجهة ومقابلة بخلاف الجهة
 فلان ثلثي منها هو الجهة المشار اليها بهما اوهناك
 واما ما سواها فمذكور عنه لا معنى
 قوله لزوم قدم المكان (ان اراد به الزام المشبهة
 القائلين بكونه تعالى متناهي على العرش صبح الاروم
 لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان
 وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد
 عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح
 او البعد المجرد الوجود واما اذا قلنا بانه الحلاء
 المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود
 لاول ولولا وجود المكان حينئذ الهمم الان يدعى
 ان الفراغ محاط بشئ الية فيازم قدم المحيط
 وفيه منظر هو وان اراد بالتقدم الازلية ورد عليه
 ان البرهان عليه فيما سبق في القدم بل في الاول
 عاوى ذاته تعالى لاني الازلية كيف واضع
 الجواند الازلية بالبرية

ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والحكم)
 اى القس كما وقع في كلام الامدى (قائل) ومترق (باختلاف معنى الصفات شاهدا وفاقا) فان
 القدرة في الشاهد لا تصور فيها الابداع بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة
 الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فانما يوجد في احدها لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا
 كيف (وقد عرفت ثبوتها) اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (في الشاهد بل الغائب) يبين
 هو (العاليية والقادرية والمربية) لاماعى مشتقة منها فيضم القياس بالكلية * الوجه (الثالث) لو كان
 مفهوم كونه علما حيا قادرا نفس ذاته لم يقدح حلها على ذاته وكان قولنا (على طريقة الاخبار) الله
 الواجب) او العالم والقادر والحي الى سائر الصفات (بمثابة حل الشيء على نفسه وللاراد مطلق) لان حل
 هذه الصفات يقتضى فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاتا واذ ابطل كونها نفسا ولا محال الجزئية قطعا
 تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا ينفيد الا بادة هذا المفهوم) اعني مفهوم العالم
 والقادر ونظائرها (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (واما ما يادى ماصدق عليه هذا المفهوم
 على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورنا) اى مفهومها الوصف والذات معا (بمحقيقةهما
 وامكن حل احدهما) اى الوصف على الذات (دون حل) الآخر (اى الذات عليها) (حصل المطلوب)
 وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن اتى ذلك) التصور الواسل الى كنه حقيقتهما * الوجه
 (الثالث) لو كان العلم نفس الذات والقدرة (ايضا) نفس الذات (كما زعموا) (لكن العلم نفس القدرة
 فكان المفهوم من العلم والقدرة) امر ا (واحدا وبه ضرورى البطلان) وكذا الحال في باقي
 الصفات التي ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اى الوجه السابق عليه
 (والاراد هو الاراد) يعنى انه يدل على تغاير مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لانه تغاير
 حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فثبت هذين الوجهين عدم الفرق
 بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف تصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد
 من الوصوف والصفة يشهد بغايرته لاصحاحه وهل هذا الاكلام تخيل لا يمكن ان يصمد به
 كما في سائر القضايا الخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانها قلت ليس
 معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وه صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى
 يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة محاشا فذاك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليه بل يحتاج
 في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وتطوره
 عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بامرها متكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
 حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في فواتنا
 فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
 بالاعتبار والمفهوم ويرجع اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول تنافها وتغايرها من الذات وحدها
 * صحيح الحكم بما لم يكن له صفة زائدة على ذاته (لكن) هو (فاعلا) تلك الصفة (لاستناد جميع
 الممكنات اليه وقابلا لها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانها والجواب لان بطلانها وقد تقدم الكلام
 عليه واجمع المعترضة) والشبهة (وجود) ثلاثة (الاول ما مر) من (ان اثبات القدماء كزعمه كزعمه
 النصارى والجواب ما مر) ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات (ذات) واحدة (وصفات)
 قدماء (الثاني طلبته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العاليية متقدما) يعنى نفاة
 الاجوال (ليست امر او راء قام اليه فيحكم) بالصب على جواب التي (عليها بانها واجبة)
 والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالية حتى يصح الحكم
 عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معالة بالعلم (ولان) ثبوت العاليية (فالاراد وجوده بان كان
 امتناع خلو الذات منها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعني
 صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) يتنازع نحن نجوزونه وان لم نجوزونه (وان اردتم انها) اى العاليية
 (واجبة)

٢ قوله فيلزم إمكان الواجب) فان قلت اما يلزم

إمكان الواجب اذ لازم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكره الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما لم يستلزم وجود الممكن بدون الممكن كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود ما لا اولاشك انه ثباتي الواجب الذي الذي هو متناهي الاستغناء المطلق فنعني لزوم إمكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه

خالقا الى ما صدر عنه غلط
قوله ووجوب للكان) فيه انه ايضا مبني على وجود الكان فلا يستقيم على رأى التمكن وعلى تقدير وجوده لا يلزم ايضا لان اللازم من جواز الحلاء عدم احتياج للكان الى كونه الممكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغنائه عنه في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلوب بان يكون الواجب تعالى متغيرا لم يكن متفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه وكل موجود مساوي ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلا لموادته وما لا يتناول من الحوادث فهو حادثات

قوله فيكون اختصاصا ببعضها الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون القصص هو الارادة واجيب عن الاول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثاني بان استناد التمكن الى الارادة لا يوجب حدوثه والتمكن مستحيل وجوده بدون المكان كما سبق وانهم ايضا معترفون بان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نسبة فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانفكاك من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثه قطعاً فيلزم كونه تعالى محلا لموادته فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله اني داخل التعبيرين مطلقا) اثار بقوله مطلقا الرد ما ذكره الابهرى من ان استعماله تماثل التعبيرين فيما اذا كان جنس واحد وهما ليس كذلك

قوله لكن جوهر لا يستغنى كونه الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو التعبير الثاني بنفسه وبالعرض هو التعبير الثاني

(واجبة لذاتها فطلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع ان تصافها بالوجوب الذاتي (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفته زائده (ان يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذي هو تلك الصفة (وهو باطل انتفاها والجواب ان اردتم باستمكانه بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائده على ذاته اذاته (فهو جازع عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به (غيره) اي غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم ناولوهم) لما ادعيناها ولمنصه ان الحال هو استغناء صفة كمال من غيره لانصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول امكن بغيره ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدره واختياره لم يحدو ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان باليجب لزوم كونه موجبا بالذات فلا يكون الانجاب نقصا لمجازان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعات ودعوى ان انجاب الصفات كمال واجيب غيرها نقصا مشكلا (المقصد الثاني) في قدرته وفيه بحثان (الاول) انه تعالى قادر (اي يصنع منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منه لما لانه بحيث يستحيل انفكاكه عن الاله هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا بايجاد العالم على القدر الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلو عنه فانكروا القدرة باله حتى المذكور لا يتقدم انه نقصان وانما هو الايجاب زعمانهم انه الكمال التسام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فصل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين لان الحكمه ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كبرى العلم وسائر الصفات الكمالية له فبفصل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدق ومقدم الثانية تمتع الصدق وكلنا الشرطين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى واما اشار المصنف الى الاحتياج على كونه قادرا بقوله (والا) اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزوم احداث الامور الزائده امانا في الحادث) بالكلية او عدم استنادها الى المؤثر والتسلسل او تخلف الارض عن المؤثر (الموجب التام) (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (ادليل بطلان اللزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث للوجود (الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فاما ان لا ينشئ الفرد في وقتي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا متاهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثه غير متاهية مع كونها مرتبة مجتمعة وهو تسلسل محال انتفاها (وان انتهى فلا بد) هناك (من قدم موجب حادث بلا واسطة) من الحوادث (دفع التسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو الخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجب بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما عرف في باحث التسلسل والرابع بان موجب التسام ما يلزم اثره وتخلف اللازم من اللزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث متني وقت ليس اول من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل يهان بديم لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تدر به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت) في اثبات كونه قادرا (لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لم يقدم الحادث والتال باطل) بطلانا ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر موجب التقدم يجب ان يكون قديما (لو حدث توقف على شرط حادث) كما يلزم الخلف عن موجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اي لزوم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة ومجمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم) باحد طرفين الاول ان بين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ما لا اول ولا لاك لجازان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قدم مختار ليس يحسم ولا جعل فيصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من انما الباري قدم الحادث (و) ان بين من ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة

غيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد
 شق الحيز وانه يمكن في استنزاه كون شيء
 حقر الاشياء كونه مخبراً دائماً بنفسه فيقابل
 قسمه اصلاً غاية ما في الباب على تقدير اخذ
 لا يمكن في مفهوم الجزء الغير المنجزى ان يكون
 طلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة
 قوله فلهذا حيث لا يكون جزء لا ينجزى فان قلت
 يجوز ان يقبل الانقسام فرضاً خارجاً فلا يلزم
 كونه جوهر فرداً ولا ان يكون جمعاً قلت ان
 مطابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شئ
 في الواقع يلزم ان لا يكون جزء لا ينجزى بل جمعاً
 مركباً من شئين او اكثر لا تنفعنا الواسطة على
 الفرض وان لم يطابق فلا عيب به فلا ينافي كونه
 جزء لا ينجزى واحقر الاشياء كاحتماء في موقف
 الاعراض
 قوله بناء على تعادل الاجسام فان قلت
 لا يلزم من المساواة في الحصول في الغير الاتحاد
 في الماهية حتى يثبت التعادل قلت معنى مسائل
 الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساوياها
 في الحصول في الجزئ نعم بوجه انه لا يلزم من
 الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحديث
 فانها من الوازم الخارجية كما يصيرح به
 المشارح فيجاسى
 قوله بل على تعادل المصبرات وجهه انضرابان
 هذا هو المناسب لقوله لكن مساوياً بالسائر المصبرات
 واما البناء على مسائل الاجسام فقط فقيه ان
 مماثلها يتعاضد ما ذكرته لا يستلزم تعادل المصبرات
 فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم
 حيث لا اقدم الاجسام او حدوثها اللهم الا
 ان قال عدم كونه تعالى جزء لا ينجزى ثابت
 بالاشفاق فلو كان مخبراً المكان جمعاً مساوياً
 لتساوى الاجسام المصبرة في التركيب من الجواهر
 المتماثلة فيلزم حيث لا احد الامر من المذكورين
 وانت خبر بان اثبات استزاه العجز للتركيب من
 الجواهر المتجانسة دونه غير طلاق
 قوله والجواب منع الضرورة التولية كيف
 ولو كان ضرورياً لا يمنع لطباق الجمع العظيم
 وهم مساوي الماهية والكرائية على خلافه
 قوله لاخص بمقدار معين الخ قد نبأش في
 قلت لجواز ان يكون مخبراً على سبيل التبع مخبر
 الاختصاص وان لا يكون له في ذاته مقدار ووضوح
 ضيقان بل يكون موصوفاً بهما على سبيل المجاز
 وصفه الحال بل هو وصفه للمعبر والحق انه اذا كان

لا نهاية له سبحانه اذ لجواز ذلك لا يمكن ان يصدر عنه مع كونه موجباً لحدوث مشروط بصفة
 حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته
 وصفاته وثبت ايضا استحالة قسائم الصفات المتعاضدة الى ما لانهاية فهذا هو الاستدلال المذكور
 بهذا الطريق لان الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط
 او بشرط قد يرد في قدم قطعاً لا متنازع الخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقين (ان كان
 في الحادث البوي انه لا يستند الى حادث مسبق ياخر الى نهاية محفوفاً) استناد كذلك (بحركة
 دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجباً مقيضاً لوجود الحادث البوي على
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاضدة مستندة الى تلك الحركة الصاعدة كاذهاب اليه الفلاسفة
 حيث جوزوا التسلسل في الامور الموزنية اذ لم تكن مجمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين
 حالى القدم والحديث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد باعتبار استمرارها جاز استنادها الى القدم
 باعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذ لم يجز هذا الاستناد
 فلو كان الباري تعالى موجبا لكل الحادث البوي المستند اليه بواسطة او غير واسطة قد يمتدخلك
 فقدم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا واثبات ان قول ذلك البرهان القديم لا يثبت ايضا بالبرهان
 الاول اذ لجواز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته الى لا نهاية في يلزم الامر الرابع
 اعني الخلف عن المؤثر التام اما على الاول فانه جاز ان يكون ذلك القديم مختاراً كما وما على
 الثاني فليجوز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لانهاية وليس يلزم على شئ من هذين
 تخلف الاثر من مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى تعالى موجبا واما غير
 في المؤثرية التوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعد اصطفاك
 بما تقدم) من المباحث خلق بان يسهل عليك ذلك اى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث
 ماسوى الله سبحانه في قيام من السلك العام في حدوث العالم مطلقاً اعني سلكه لا يمكن او السلك الخاص
 بالاجسام مع غنى الجبروت واما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية في البرهان التطبيقي
 اخرج الحكماء على استحبابه تعالى (وجوده) كثيرة اقواها ما صرح به الصنف وعبر عنه بقوله
 (الاول) لانه الذى عليه يؤولون ويصلون ويترقبون ان يقال لا يجوز ان يكون قادراً اذ (تعالى القدر)
 منه (واحد الضدين) القدورين له تخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلاً دون ماعداء من
 الاشكال والالوان (اما لانها) بلا مرجع وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى
 الضدين على السوية كما عرفت به القائل بقادر به (وانه يسد باب اثبات الصانع) لا يجوز حيث ان
 ترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وابيضاً بل قسم الاثر) لان المؤثر حيث لا مسجع لشرائط
 التأثير لان الواجب اذن وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان الاقدار
 حادث متضافاً وخصوصاً على رايك (واما لانها) فاحتاج (تعلقها به) الى مرجح) من خارج ومع ذلك
 لمرجح لا يجب الفعل والازم الابطال بل كان جائزاً وهو ضده ايضا يحتاج الى مرجح آخر (ولزم البطلان)
 في المرجحات (والجواب) تختار (ان تعلقها) باحد القدورين (اعلموا بذاتها) لا بأس خارج وليس
 يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوره الى داع (كما حان في طريق الهارب وقدحى
 المطشان قوله لكم) (اولاً) فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد
 مقدوره على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح احد طرق الممكن في حد ذاته من غير المرجح)
 المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجمله فالترجح) الصادر عن مؤثر
 قادر (بلا مرجح) الى ابداعه غير التراجع بلا مرجح اى بالامور اصلاً مقابلة ظاهرة ولا يلزم
 من جهة جهة) اى من جهة الاول جهة الثاني الا ترى ان ديبهة العقل شاهدة باستماع السامع
 بلا توقف ولتلك لم يذهب الى جهة احد من العلاء ولا يشهد كذلك باستماع الاول ومن ثم
 ترى جماعاً يجوزونه (وربما) يختار ان تعلقها لذاتها (وقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا يشي

٢ محبة أو بالتحسين لم يكن بدم وضع مخصوص
وعندار معين فلا يتطابق أفراداً مختلفة الأوضاع
والقادر على أن تسلم العقلاء القائلين بوجودها
بعدم تحيرهما بكني لسا أضر منه أنه لا يتع
تعمل امر لا يثبت له العقل حيزاً ضرورياً فإن هذا
القدر يكتفي بأن منع داهية تلك المقدمة والاحتلال
المذكور لا يندفع في هذا الفرض كالإيجاز
قوله فاما أن يتصلا أو يغضلا فليس لوزيد
عليه قوله ولا هذا ولا ذلك وهو خروج عن المعقول
كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه

سهل

قوله الثالث أنه اما داخل لما

بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فإن الاتصال
هو المسألة سواء كان من داخل أو خارج
ولواخرت فيه كونها من خارج فأنظر أظهر
والانفصال عدم الاتصال عما من شاته ذلك واما
الخروج فهو يتناول المسألة من خارج
والانفصال

قوله والأولان فيها المطلوب (أما الأول)
فإن العلم في جهة خاوية يكون في تلك الجهة
وأما الثاني فلا أنه اذا كان خارجاً عنه يكون في
أحدى الجهات الست منه فلا ضرورة يقول صاء
الكواشف ليتشمرى بالمحذور في اختياره
خارج ومنع ما ذكر فيه وكأني لوهم أن الخروج
من جرد العلم والدخول والاشك أن المصادر اخص
بمجرد السلب وهو ما يكون في حيز مبين عن
العلم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل

فلذلك لا يختر

قوله والجواب منع التفسيرين (أن كان المقصود
بالوجه الرابع الزام التكليف القائلين بأن معنى
القياس ما غير معطفاً هو التغير تبعاً لمجيء هذا
الجواب لكن لا ينفيد القصر اثبات مطلوبهم
وأما يحصل الزام بعضهم

قوله وقد يقال في تزعم الخ جعل الآمدى
هذا وجهاً آخر ولما كان قريباً من الرابع جعل
حكم المصنفاته تقرير آخر له في كلامه أجاب
إلى أنه كلام ابتدائي فيسبب لا محالة الجواب
السابق وإن علم منه أن دفعه ولذا سكت عن
جوابه فلا يجبه أنه لا وجه له بعد من تقرير القاطن
بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على أن الله تعالى
صفات اجزاء الجسم مع أهل السنة ولولا ذلك
اجماع الكل وجب أن يتم الصفات للأحوال
والاضافات ليصح دخول المثناة والحكماء

٢

إلى الوجوب) فلا يلزم الانجاب ولا يحتاج أيضاً إلى مرجح آخر ليسهل (وقد عرفت ضعفه) (عاصر
من أن الأولوية التي تمته إلى الحد الوجوب غير كافية في صدور الممكن من المؤثر (قولكم) تانياً (يلزم
قدم الآخر قلت ممنوع وأجابنا) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً اذا نسبت
إلى الأزمنة سواء واما القادر) الذي هو مؤثر تلم (فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت)
الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فإن ضرورة العقل تدل على الفرق
بين القادر الختار والمعلية الموجبة الأخرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وقعوده
وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فصل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
(فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الانجاب ومثله ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته مثلثتان
من الأزل إلى الابد يترجح الحادث المسبب وإيجاده في وقت معين وإن التفسير في صفاته محال فوجود
ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا خافيل بالاختيار إلا أن المصنف أورد
في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل) على هذا الوجه وهو ان يوجد
في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحيت (فان قيل) يكون (بين الموجب والمختار
قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب العقل من القادر (أما بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق
قدرته بسببى إليه الطرفان فوجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والأداة به
لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يتع عقل تعلق قدرته بالفصل بدلان التزك والعكس)
وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويتبع في الآخر عقلاً يقرب من هذا ما قد قيل عندنا
المرجحات من القدرة التامة والأداة اللازمة والوقت والأكلة والمصلحة وزوال اللوائع كلها يجب
الفعل والأمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وأما ترجيح بل مرجح وإذا وجب العقل فلا فرق
بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سبعة التعلق لكنهم قالوا ذلك
التغير إنما تصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر مفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ لكل مساواة فإن ذاته
متع عليه التغير فكذلك تأثيره في غيره لا يتغير أصلاً واجب عنه متع امتناع التغير في تعلق قدرته وأرادته
وتأثيره المتغير على ذلك التعلق (فان قيل) هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة تسببها
إلى الوجود والعدم سواء) فأنها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت إيجاباً لا قدرة (والعدم غير مقدور
لأنه لا يصلح) (ألا) لكونه مقياساً فلا يستند إلى شيء وحيت لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً فلا قدرة أصلاً
(فلان لا يمكن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح إثراً) فإن عدم المعلوم يستند إلى عدم علته كما أن وجوده
يستند إلى وجودها (وإن سئله) أي كون العدم لا يصلح إثراً (فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ
لم يفعل لأن شاء فعل العدم) فإن العقل ليس إثراً مقعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناد المسألة
أنه لم تتعلق مشيئة بالمفعل فلو وجد العقل وهذا أولى مما قيل هو الذي شاء أن يفعل فعل وإن شاء
أن لا يفعل لم يفعل لأن استناد العدم إلى المشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون
عدم العالم إيجاباً (فخرج على إثبات القدرة) كما هي (عندنا) إحدى أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة
بها (الأول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديم ولا كانت) حادثاً فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقدره
بطلانه وكانت أيضاً (واقعة) أي صادرة عن الذات (بالقدر تلامس) في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند
إلى الموجب القديم لا يتسلل أطواراً وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل)
لأن القدرة الأخرى حادثاً أيضاً اذا قدر حدوث القدرة القائمة به تعالى تستند إلى قدرته أخرى فيلزم
تسلسل القدرة إلى ما لا ينهي وهو أيضاً محال (الثاني أنها صفة واحدة والا لا تستند) تلك القدرة
المتعددة القديمة بناء على الفرق الأول (إلى الذات أما بالقدرة أو بالانجاب وكلاهما باطل أما الأول
فإن القديم لا يستند إلى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع
الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت) القدرة الصادرة من
الوجوب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) فلا يلزم الترجيح بل مرجح كذهب إليه أبو سهل الصلوى وهو

قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله الخ
 الاستواء يشتر العبر يسأل استوى فلان على
 دابته اى استقر والنجى الايمان والزول الانتفال
 من مكان الى مكان والتعديبة مشرة بالصبر والوجهة
 والصعود والعروج الحركة الى جهة الملو
 فكونها اليه تعالى يشتر بكونه في تلك الجهة
 ايضا تعالى من ذلك ومن في السماء يكون مخبرا
 فيه والدنو مشر بالصبر لكن الاستدلال به
 مبنى على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع
 الى جبر على عليه السلام مذكور ايضا في كتب
 التفسير وقديسندل على الصبر لشيوخ وقع
 الاذى الى السماء عند الله تعالى طرفة متوارفة
 من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان
 المدحوق في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء
 قبله الصواة ان الكعبة شرفها الله تعالى
 قبله الصواة فكما ان الله عز وجل يخص بعض
 الاشياء ببعض العبادات كذلك تعالى يخص بعض
 بعض الجهات بالثبوت اليه بالدهاء
 قوله اتيان عذابه وانما خصه بالقلل من
 العباد لان اكثر العقوبات يتقدمها قلل منه كما نقل
 في القصص
 قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام
 الخ يعني ان دولته تعالى من رسوله عليه السلام
 كشية عذابه فلا يظن انه مبنى على ان الصبر
 في دنا راجع الى الرسول عليه السلام والظاهر
 ان يقال دونه تعالى منه عليه السلام رفع
 مكانته
 قوله وخص بالليل الخ وخص بالسماء الدنيا
 بمائة في التلطف
 قوله فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية
 وحل اشارتها الخ ادعاء هذا العلم والجل
 ان كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها
 الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما
 الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر
 من العبارة فبها انها المتأمل على ذلك لو كان
 السؤال بآية الله واما اذا كان بآية الله تعالى
 كما هو المذكور في الاستدلال ظلاله المذكورة
 محل بحث لان الله تعالى اسم خاص لذاته تعالى
 لا يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام
 كما سرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها
 ليست وثنية وانما تريد انه تعالى خالق السماء
 ولست علم معتقد كفار العرب من كونه ٢٠

باطل لان وجود ما ينال محال مطلقا وقد ثبت لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بان تقدم من ان عدم
 الاولوية في نفس الامر متوع وعندك لا ينفذ (و) يزاد ضعفه ههنا بان (هذا مصعبا الى الواحد
 الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه في ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ ثابر الذات فيها
 لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما ثبت عليه بل يجب ان يكون بالاجباب فاذا صدرت عنه القدرة
 الواحدة بالاجباب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مشيتا الصفات (الثالث
 قدرته تعالى غير متناهية) اى ليست موصوفة بالتأه لا ذاتا ولا تلقا (اما ذاتا فلا ذات ساهي من
 خواص الحكم ولا كم عند اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التأه (واما تلقا فتدلى اى
 معنى سلب التأه عنه هو اثبات الاتهية له بمعنى لاتناهية (ان تلقاها لا ينفذ عند حد لا يمكن تلقاها
 في غيره) اى عاواره ذلك الحد (وان كان كل ما يتعلق به القبل متناهيا فقلتها متناهية بالمثل) دائما (غير
 متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة تنفي بية (مطورة في الصفات كلها فلا تكرر) يعني ان
 كل واحد من سائر الصفات قد يمتد وغير متعددة وغير متناهية فصفة العالم قد يمتد واحدة وغير متناهية
 ذاتا بمعنى سلب التأه وغير متناهية تلقا بمعنى اثبات الاتهية في تلقاها بالمثل والادوات ايضا كذلك
 لكن تلقاها غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا نقص واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة
 فلا حاجة الى التكرار (ففيه) القدرة صفة زائدة على الذات (المايتة) من اثبات زيادة الصفات على وجه
 عام (وقد تنحيز المتعزلة على غير وجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام
 والحكم المشتركة يجب تعليلها بالصفة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان الله تعالى قدرة
 لم تصلح لخلق الاجسام) لان صفة عدم صلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالمثل
 المختلفة جائز عندكم) فان التبع حكم واحد وقد علمتوه تارة بكون الشيء خلقا واخرى بكونه جهلا
 الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية ساللة عندكم بخصوصيات الرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
 في لازم واحد) فنقول (لما يجوزوا اشتراك الصدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة)
 تكون تلك الصفة صفة لعدم صلاحيتها فلا يمتد الحكم الى التقدمة (وعدم الوجودان لا يدل على
 عدم الوجود) عدم وجود تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد
 مختلف) اختلافا ظاهرا (في القائبان كانت القدرة) (قلتها) اى مثل احدى القدرتين في الشاهد
 (لم تصلح) قدرة الغائب (تخلق الاجسام) كتنظيرتها (والا لم يكن تخالفاتها) اشد من تخالفها بعضها
 لبعض (لم تصلح لذلك) ايضا (والجواب نعم ان تخالفاتها للقدرة الحادثة ليست اشد من تخالفها بعضها
 لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر (البحث الثاني) في ان قدرته تعالى نعم سائر الممكنات اى
 جميعها (والدليل عليه ان المتعزلة القدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاتها الى ذاتها (والصحيح
 المتعزلة) (هو الامكان) لان الوجوب والاستماع للذاتين يحيلان القدرة (ونسبة الذات الى
 جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها تمت على كلها (وهذا الاستدلال) بناء على
 ما ذهب اليه اهل الحق من ان السعدوم ليس بشيء وانما هو في محض لا امتياز فيه (اصلا
 ولا نقصا) قلعا فلا تصور اختلاف في نسبة الذات الى العدومات بوجه من الوجوه (خلافا
 للمتعزلة) من ان العدوم (لانما تده ولا صورة خلافا لكونه) لا يتم مع اختصاص البعض بمقدورته
 تعالى (دون بعض كما يفهم) فقل قاعدة الاعتزال جازان تكون خصوصية بعض العدومات
 القائمة المتيرة مافيه من تلق القدرة به وعلى ما تقرر الحكمة جاز ان تستمد المادة لحدوث ممكن دون
 آخر وعلى التدبير لان تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تباين
 الاجسام لتكرارها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها ببعض الارض
 لارادة الناصر المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك اختصاص لذاتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر
 منها (واعلم ان المختلفين في هذا الاصل) اعني عدم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو اعظم الاصول لفرق
 متعددة كما سبقت عليك) (الاولى الفلاسفة) (اللاهوتون فانهم) (قالوا انه) تعالى (واحد حقيق

فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والى الباقى صادر عنه بالوساطة كما شرحت له)
من قول (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما سكو به في ثباته فقد بقاءه
الفرقة (الثانية المحصور ومنهم الصائبة قالوا الكواكب) الحركة بحركات الافلاك (هي المديرات
امرا) في طالعها (لدوران الحوادث السلبية) والفتحات الواقعة في جوف تلك القمر وجودا وعدما
(مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (في البروج واضاعتها بعضها الى بعض والى السبلات
واظهارها ما نشاهد من اختلاف الفصول) الاربع وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال
بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعداها عنه وتوسطها فيما بينها (وتأثير الطوالع) في المواليد
بالعانة والحرارة (والجسوبات ان الدوران لا يفيد السلبية سيما اذا تحقق الخلف) كما في توأمين
احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما
من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بحدود درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باقتران
فيها فيهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والتجلية شاهدة بان لا يؤثر
في الوجود الا الله (وكيف وقولهم) ما يتصور من الاحكام لا يستلزم حكم على قواعدكم لانكم
(قد اعتمدتم ان الافلاك بسيطة خارجة عما يتساوى) في المادية (فلا يمكن) حيث (جعل درجتها
اثرية وانها رايو) جعل درجة (اخرى باردة او نظلة اولية الانحطاط) وكذا الحال في جعل
بعض البروج يينا لكوكب وبعضها يينا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرقا وبعضها غربا
الى غير ذلك من الامور التي تدعوها فانها كلها على قدر البساطة لصحمت محض (ثم زدوا دخول الخلف
ان كان بسيطا قد يطل الاحكام) التي ترجعونها (لما ذكرناه والاطلاق على الهيئة اذ ميدان ان افلاك بسيطة
فخر كانت بسيطة) متشابهة في انفسها (والحر كانت مختلفة) المشاهدة والرصود منها (تقتضي بحركات
مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حر ككل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حر كرات
متفاوتة (كما عرفت واذ اطلعت الهيئة بطلت الاحكام) الجوية (لانها سلبية عليها على الهيئة العقلية انهم
والافلاك اوج والاضحى ولا يوقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام) مرتبة عليها (لا يخلو الافلاك
وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في المادية (فالبروج حركية) بالثوابت المختلفة في الطابع
(والشمسية) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعية بل (بقرب كواكبها السلبية)
من السيارات (وبعداها) عنها (وما تنهاها وعدما) فبارا الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع
الكواكب السيارة بحركاتها من القوابت المركوزة في البروج (لا تقول البروج) كما قلت تعتبر
من القواكس الاطلس الذي لكوكب فيه على رايهم) وان امكن ان قال فيه كواكب متصارعة غير مبرية
فمختلف آثار السيارة بمجولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يخل واحد منهم فان قلت البروج
المتغيرة في ان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامها كواكب مختلفة الطابع وهذا القدر
كافي لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزل من السامية بالحر كة البطيئة فيلزم
ان تتغير الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندهم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بحركة)
معين من اجزاء القواكس (ببطل بواسطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيع بالمرجى وعلى هذا
(فيعود الاشكال) اعني بطلان الهيئة العقلية وما يرب عليه من بطلان الاحكام (الفرقة الثالثة
الثبوتية ومنهم الجسوس) فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والالكان شيئا شررا مما) فذلك
اقتضاها من كماله فصله (والجواب انا نلزم السالي) فانه تعالى خالق القويات والشرور كلها
(واما ليطلاق لفظ الشر عليه كما يطلق عليه لفظ خالق القوة والخسار) مع كونه متعلقا بالجهل الواحد
امر من امله بوجه ان يكون الشر ظاهرا في فعله كما قال فلان شررا يرى ذلك مقتضى تحييره) اى
طبيعته (والقابل على هيبة) اى دأبه وطاعته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واصله الله تعالى
توقيفية) الفرقة (الرابعة النظام) ومتروعا قالوا لا يقدر على) العقل (السبيح لا مع علم بمجده
ودونه جهل وكلاما نقص) يجب تزجيته تعالى عنه (والجواب انه لا يمتنع بالتسبب اليه فان لكل

٢ تعالى في السامية ما ذكره القاضي وغريب متغير
قوله تعالى عاينتم من في السماء من جوار كون
الآية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى
في السموات من ذلك علوا كبيرا على انه يلزم
ما ذكر عدم مطابقة جواب الرسالة
للسؤالين والقصد الى خلاف ما رقب السامع
من الجاربه الامة بعيد جدا ولا ريب الكاشفة
فيه وفي امشاله توجيه ذكر في مفتاح القريب وغيره
والله اعلم
قوله وذهب بعض الجهال الخ اذا كان
النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم
بالجهل مطلقا على التخليص وعلى اطلاق الاسم
مع عدم ورود الاذن ومع الالهام بما لا يجوز في
حده تعالى اصلا على ان اجرا بالجهل مجرى للوجود
والقائم بنفسه من آثار الجهل لا يتخلف للعرف
واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات
قوله لو كان جميعا لكان خيرا) هذا الاستدلال
على تقدير جملة اسمياتي اذ لم يستدل على نفي
العبير باعتقاف على نفي جسيته كما في بعض الامة
الساقية
قوله فيلزم الترجيع بالمرجى قبله لا يجوز
استناد الترجيع الى الارادة والجواب ان الاستدلال
مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر
المقاصد ان هذا اصل مبنى عليه كثير من قواعد
الاسلام فلا يجوز حيث قد يكون التخصيص هو
الارادة اذ قيل الكلام حيث قد الى اختصاصه
تعالى تلك الارادة على ان بعض الصفات عامة
مدخل في تميزه المتضمن على التماثل تعالى
بالارادة فلا يكون الارادة مر جمة لا تصاف تعالى
بها وايضا الاستدلال الارادة حادث كما هو المشهور
فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث
قوله يكون نقصان خارج) هذا ايضا
مبنى على تماثل الاجسام فنقصه بالتصاف
الواجب تعالى بصفاته دون اعتدادها وهم
بمخبر ان ذات الواجب تعالى مختلف لساو
الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات
مختلفة ما اذا كان تماثلا للاجسام
قوله انما تصور فيما وجوده غير مبرية قد ذكر
هذا الكلام في اول موقف الامراض ايضا
وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجدت
يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا النقاش
فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه ؟

ملكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (ففاته عدم الفعل لوجوده الصارفي) عنه وهو التبع (وذلك لاختي القدرة) عليه * الفرقه (الخامسة) (ابو القاسم) (الجنى) وشابوه قالوا لا يقدر على مثل فعل البعد لانها ما طاعة) مستقلة على مصلحته (وعصية) مستقلة على مفسده (اوسطه) خال منهما وما مشتمل على متساو بينهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اى ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فقه تعالى فخره عن هذه الاعتبارات) بخلاف ان يصدر عنه تعالى مثل فعل البعد مجردا عنها فان الاختلاف بالمواضع لا شاقى التماثل في الماهية ولما كان لقسمنا ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحته او مفسده او مخلو عنهما وعلى التقدير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الفرض كآثاره) (الفرقة) من التفرقة عن الاغراض فلا يتبعه ان يقال هناك مصلحته او مفسده (ولا يلزم) من عدم ثبوت الفرض (الصل) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل بمن شأنه ان يقع ففعله الفرض لا بمن تعالى عن ذلك * الفرقه (السادسة) الجانية قالوا لا يقدره على عين فعل البعد بدليل التماثل وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا) من افعال البعد يوجد فيه (واراد البعد عدمه) منه (لزم او ما وقعوا به من التقيضان) او ما وقعوا به من التقيضان او وقع احدهما فلا قدرة للآخر) على مراده (والفرقة) (لا يقال يقع مقدوره انه لان قدره اعم) من قدرة البعد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرى الهيئ (لا تقبل معنى كون قدرته اعم لعلها بغير هذا المقدور ولا أثره في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيشأ وما من فيه (والجواب انه يمتنع على تأييد القدرة الحادثة وقد بينا بطلانها فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأييدها فتساو بينهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من البعد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأييد قدرته البعدية ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عجوز ذلك يخفى الاولوية دون البعدية هو المقتضى الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في آياته وهو متفق عليه يشأ وبين الحكماء واعطاء شريعة) من دفعها الفلاسفة (لآياتهم) وسنذكره لكن السالك) في آيات كونه تعالى علما (يختلف المالكون فلهم مسلكن الاول ان فعله تعالى متفق) اى يحكم حاله من وجوده الخلق ومشتمل على حكم ومصلح متكثرة (وكل من فقه متفق فهو عالم اما الاول) اعني اثنان فسله (فقلنا لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها) يعين على ذلك علم التشريع ومنافع خلقه الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المخلوقات وما الثاني) وهو ان كان فعله متفنا كان علما (فضرورى ويذهب عليه ان من رأى خطأ حسنا يتبعه القاطل عذبة رشيقة تدل على محان دقيقة مؤتفة على الضرورة ان كآله عالم وكذلك من سمع خطبا متنفلا مناسبيا للقسام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتفق ان اردت به الموافقة للمصلحة من جميع الوجوه ممنوع) ان نفسه تعالى متفق) اذلاشي من مفردات السلام ومركبته الاول ويشتمل على مفسده ما) ويتفق خلا (ويمكن تصوره على وجه اكل) مما هو عليه (او الموافقة) للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذا ما ان اى الاو يمكن ان يتفهم به متفهم سواء كان مؤثرا علما ولا كالحراق النار وتبريد الماء (واو اى انشا فيته ثا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) تقول ايضا (انه) اى ذلك على آيات علمه (متفوض بفعل الفعل تلك البوت السدسة) المتساوية (بلا فرجار ومطر واختيارها السدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والخمس (ولا يتغير بها) اى بين السدسات (فخرج كا) يقع (بين المدورات وما سواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الحقائق من اهل الهندسة وكذلك المتكبرون تسبح تلك البوت) وتعمل لها سدس ولجة على تناسب هندسى (بلا آلة مع انه لا فاعل لهما) بما يصدر عنها وما يتفهم من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتفق (ما نشاهده من الصنيع الغريب والتزيين العجيب) الذى تعجب

الفلاسفة فلم لا يكون ذلك في صدق هذا التعريف على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فارجع اليه قوله فلا يكون جوهرها عندهم ايضا) قبل اطلاق الجواهر على الباري سبحانه عنى الوجود القسم بنفسه ومعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه محمد بن صكرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى الجواهر قوله كما يجر الى الجبهة والمكان) لفظ يجر يدل على انهم لا يصعدون بالجبهة والمكان وقد سبق نصير بهم بها وكان مرادنا من هذا الجبر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بها ام لا ولا يجوز ان يكون اراد الجبر للمشاكلة قوله او الدال على كلفظة او بمعنى الواو والافند التى اذ التسوية اعماهى بين الامرين لا بين احدهما وفيه توجبه آخر ذكرته في بحث الحد من خواصها على المطلق قوله والا لزم كونه تعالى واقفا في الزمان) ظاهر مناقض لما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان من ان الثابت اذ انساب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يتجنى التقدم الى زمان والظاهر ان التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لا يتجنى فيه القبل البعدى كفى فيه مقارنة للتقدم الزمانى لا يساويه التأخر اللهم الا ان يقال ما ذكره الشارح من انها متساوية للصف وليس بمشاهره كيف وتقدم الباري عن اسمه على الحوادث لا بد ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاله على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد سرحوا بوجود اجتماع التقدم والتأخر في غير التقدم الزمانى وبذلك استدلو على سرعية الزمان وبهذا يلزم ان قوله بل هو تقدم ذاتي عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء العالم قوله عن وجوده في زمانين) اى عن وجوده الواقع فيها بان يكون اسرا اندجيا منطقيا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالتفطري الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة قوله كان نسبة كلامه الاذلى) سيجى في بحث الكلام ما يقدرنا بديقيرة قوله منها اذا قلنا) قبل خلاصة هذا السرد انتم لها فيما سبق قالى لم يع به هو الثاني والثالث

٢ قوله لان الحلول والمحلولة على حصيل

التبعية (لم يرد بها التبعية في التجزئ حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص الناتج بل ان الحاصل تابع للحصل في الجملة وذلك ضروري ومتفان الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستثناء المطلق واستثناءه لا يوجب على نفسه الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا الاسدح في ذكرنا اذ تعدد الملل

لاشبه

قوله لو استثنى عن المحل ذاته بحيث الذات مستثناة لذلك الاستثناء فينبذ لا يرد جواز الخلف بخلاف الكربة عن المتماثل والبرودة عن الله

قوله فان الاستثناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعراض على انتفاء الواسطة بين الاستثناء والاحتياج الذاتيين وجوباً ما عتد في ثاني مقاصد من صدق الاستثناء والمطلوب فليست فيه وقد يقال في تصحيح أصل الاستثناء لا مجرد عدم الاستثناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستثنى بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم اولم يكن وجوب استثناء الواجب معللاً بان عدم استثناءه يستلزم الاحتياج المستلزم الامكان فتأمل

قوله فيلزم بالمال (ما لا يحدح في لزوم المتماثل مع عدم لزوم قدم الفعل على تقدير حدوث الحاصل لان استلزام الامكان للحدث مطلقاً ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعاء لزوم المتماثل الزام للعصم القائل بالحلول وقدم الحلال ولاشك في صحته

قوله فان الحاصل ان قبل الانقسام الخ اي ان قبله من حيث هو محل زمن الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيلة سواء قبله من حيلة اخرى ام لا لزم الاحقرية فلا ريد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول يجوز ان يكون حلوله غير سرقي نعم يرد انما ذكر لا يدل على عدم حلوله في الجرد الا ان بين الكلام على عدم ثبوت الجردات بل على عدمها لكن في تمام دليله كلام

قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله وتجاوز ان يكون لذاته تعالى خصوصية من جهة البعض مع تساوى الكل في القبول على الاختلف

فقد القول ولا يقتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمفاد ولا شك في دلالة على علم الصانع (وتوضحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشرط في الدلالة على العلم خلو من كل خال واشتغال به على كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يرد على علم) والجواب (عن الثاني) ان الانسليم عدم علم الحقل والتكليف بما فيه يجوز ان يخلق الله تعالى فيها علماً بذلك الفعل الصادر منها ولو علمها حالها لا حالها هو مبدأ ذلك الفعل الصادر منها في السلك الثاني في العلم تعالى قادر على كل قادر هو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا علم العلم (لا يقال) كون كل قادر عالماً ممنوع اذ قد يصدر عن الثام والعاقل مع كونهما قادرين عند المعرفتين وكثير من الاشياء (فصل قليل) متفق (اتفاقاً واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لا يتناول الاسم اللازم ان الضرورة غارقة) فانها يجوز صدور قليل من التثنية عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير عنه وامان جعل اليوم شديداً القدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهي) في اثبات علمه تعالى (ايضا مسلطان الاول انه مجرد) اي ليس جعواً لاجتماعها كمال في التزبيات (وصكل مجرد فهو قائل بجمع الكليات وقدرتها) فيما سلف (على المتقدمين) الثاني انما تعالى يفعل ذاته واصفل ذاته عقل ما عداها اما الاول فلان الفعل حضور الماهية الجردة عن العلائق المادية (لشيء الجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في ذاته) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته (واما الثاني فلا يمتدأ بسواء) اي لجمعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالله) بوجوب العلم بالمحلولة فيكون عالماً بذاته (وبجميع معلولاته) (ويرد على) السلك (الاول منع الكبرى) الثالثة بان كل مجرد قائل للمفهومات الكلية (وبرغماته) الذي يمكنه (قدم مضطد) يرد (على) السلك (الثاني) ان الانسليم ان العقل ما ذكره وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما يتم عليه برهان اذ غايته انهم يشكون بالفعل ذلك (التي الذي عرفوه به) ولكن من ان لهم ان الحالة التي يجدونها من انفسنا وسعي العلم حقيقته ذلك (الذي ذكره) (لا بد له من دليل سلف) اي سئلان حقيقة العلم ما ذكره (لكن لم يجوز ان يشرط فيه التقدير) بين الحاضر وما حضره وعنده فلا يكون الشيء عالماً بنفسه كما يشرط ذلك في الخواص فانها لا تترك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلفاً) عدم اشتراط التقدير (لكن لا نسلم ان العلم بالله) بوجوب العلم بالمحلولة والازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة (لا يمتدأ على) (لا يمتدأ على) الذي هو معلوله واذ قال معاً علم البعد ايضاً لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء) الذي هو معلوله (وعلم انه علمه) اي الشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (انه موجود) علم (انه يلزم من وجوده) وجود المعلول (فيثبت علم وجود المعلول قطعاً لكن ما ذكره يدل على انه عالم بذات العلم التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فإن قل ان ذلك) كله (حاصله) حتى يتم مطلوبكم (فتبينه) مسلكتا المتكلمين بقيد ان العلم بالجزئيات (كاغيد ان العلم بالكليات وتلك (لان الجزئيات) كالكليات (مصادرة عنه على صفة الاتفاق ومقدوره) فيكون عالماً بهما معاً (واما مسلكتا حكمه) فلا وجوب ان الاعمال كلها لان ما علمه بما هيته (لجبرته) كما استغنى من الاول (او) علم (ببسته) كما استغنى من الثاني (يمل) علماً كلياً فان العلوم ماهية كذا اما وحدها (كافي السلك الاول) (او مع كونهما معلولاً بكذا) كافي السلك الثاني (ولما هيته كلية وكونها معلولاً بكذا كافي) ايضاً (وتفيد الكليات) (بالكل) مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن تعديده مرة واحدة وهما على تأمل فانهم يزعمون ان العلم التام بخصوصية الله يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضاً انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التثنية في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولاته كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضاً لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة المثلية بسبب ما عتدوا رباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم

٢ قوله بل الاجسام الاولى ان قول بل الجواهر
الخيرية لان الاتحاد يشال الجواهر الفرد
والجسم وكأني اكتفى بالاجسام لان اتحادها
يستلزم اتحادها ضرورة ان انتقال الكل يستلزم
انتقال الجزء اولاً وان انتقال الجسم ظاهر متفق
عليه

قوله وضبط مذهبهم (ليس المراد ضبط
مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد
الوجهين الاخيرين ليس قولاً بشئٍ منهما
بل المراد ضبط مذهبهم مطلقاً وبكفي في التفرغ
اشغاله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي
فسان لم يذكر في الضبط وهو اتحاد حقيقة تعالى
يدين عيسى عليه السلام واتحاد ربه وحده اللهم
الا ان يكون علمه ذكرهما ليدعها عن الوهم
جداً عن اى دليل بطلان الاتحاد بين الذات
والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئٍ من الاحتمالات
الست طائفة منهم اذلاشعة في قول بعضهم
بالحلول والاتحاد فلا يشاق هذا الاحتمال الجزم
بان الخصال للاصلين ثبت منهم التصارى
واصل ابن هندا احتمالات اربعة اخرى وهو
القول بتولد بدنه اوضفه من ذاته تعالى اوصفه
قال الامام الرزقي في نهاية القول بالتولد
مرجعه الى اتحاد الذات او الصفة ببسبب عليه
السلام واحلول الذات او الصفة فيه اذ لا يعل
التولد الا ان يكون من الاب شئٍ في الابن ومن
هذا مع ما سبق في ملوجه ترك المصنف الاقسام
الاربعة والله اعلم

قوله كلها باطلة الا الاخير (فهو ماعليه
اهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على
الله تعالى ولا ان على المسيح عليه السلام
قوله خوفاً من الامال) وضفاً في البينة فانه
اعلى الموقف السادس في آخر الجواب بعد خمسة
السابقة بخمسة وعشرين سنة كتبنا غلام
الشارح ثم نسخ الكتاب وقت روثه الاقتصاد
على بيان الفرق الاسلامية كانت متشعبة في
الاقتطار فلم يمكنه حذف الحواشي من جميعها
قوله فانه كثيراً ما تصور الشيطان الخ
لا يشق ان الكلام في ظهور الروحاني بالحياتي
يطرق الحلول والاتحاد ولا شئٍ منها فيما ذكره
من الصورتين بل الحق فيها مجرد تمثيل
فقط فزادهم التعليل لا التمثيل
قوله وهو الصورة الظاهرة حرة الزميل نسبه ؟

بموانع تمنع اطرافها وذلك مما يستقيم في العلوم القينية * (البحث الثاني) ان علمه تعالى يعلم المفهومات
كلها المركبة الواجبة والمتحدة فهو اعلم من القدرة لانها تخص بالممكنات دون الواجبات
والمستعانيات (وانما قلنا بعومه المفهومات (لئلا مامر في القدرة وهو ان الواجب لعل ذاته والمتعنى
للملومية ذوات المعلومات ومفهوماته ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان علماً ببعضها كان
علماً بكلها (والخالف في هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم
نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متغايين فيهما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ
الى نفسه محال) اذ لا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (لذات
نفسه) الى العلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العلم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينهما بين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العلم وهما
ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العلم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعترفت
بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سئل) اى كون العلم نسبة محضة بين علمه ونفسه (لكن لا نسلم ان الشئ
لا ينسب الى ذاته نسبة عليه) فان التغاير الاعتبارى كاف لتعريف هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك
(واحداً يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) اى علانية وانما لا يجوز (تركيب في اعتنا بوجه
من الوجوه) اى سواء كان تركيباً خارجياً او ذهنياً (ولا منافى الواحد الحقيقى) الذى لا يكثر فيه اصلاً
فلو كان علماً بذاته لم يحقق النسبة بين الشئٍ ونفسه قطعاً بخلاف المركب اذ فيه كثر يمكن ان يتصور بينها
نسبة فلا يوجب التعنى (لا نقول احداً) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد
حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الاحد جزئياً فيكون
العلم غير العلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من ان ثبت التغاير
الاعتبارى الصحيح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئٍ باعتبار صلاحيتها للملومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها العالية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكتب (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من
قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئاً اصلاً والاعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه علماً بشئٍ اى يعلمه وذلك
ببعض علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرقه الاولى (لا يقال لانه ان من علم شيئاً علمه الله عليه
والا لزم من العلم) بشئٍ العلم بالعلم بذلك الشئٍ وهكذا فيزمن من العلم) بشئٍ واحد العلم بامور غير متناهية
وهو محال (لا نقول المذهب لزم امتناع علمه) اى بانه عالم وذلك ما لا يخفى فيه (فان من علم شيئاً امكنه
ان يعلم الله علمه بالضرورة والاجاز ان يكون احداً علماً بالباطنى والخفى وطناً) وسائر العلوم الدقيقة
الكثيرة المباحة للبيئة بالدلائل القطعية (ولعلنا لا نعلم ان يعلم الله علمه) وان التفت الى ذلك
ويلاحظ في الاجتهاد وذلك سفسطة (ظاهرة) واذ لزم الامكان ثبت المذهب لان امتكان المحال محال
(والجواب ان امتنع من تعالى علمه نفسه معنا الملازمة وقتنا بالضرورة) التى ذكرناها اعلمها (فيمن
مكنه العلم بنفسه وان امكنه) علمه نفسه (معناه بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالعرض
(وايضا فقدم بطلان ما ذكره) في اجابات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المتخالفة (من قال)
انه لا يعلم غيره (مع كونه علماً بذاته وذلك) لان العلم بالشئٍ غير العلم بغيره) اى بغير ذلك الشئٍ
من الاشياء الاخر (والا فلو علم شيئاً لجميع الاشياء) لان العلم به حيث من العلم به هو باطل واذ كان
العلم بشئٍ متغايراً للعلم بشئٍ آخر (فيكون تعالى محسب كل معلوم) على حدة (فيكون في ذاته كثر)
مفصصة (غير متناهية) هي العلوم للمعلومات التى لا تدهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه)
اى ما ذكره من كثرة العلم (كثره في الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد
المعلومات بل (العلم الواحد) بتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اى بكثر الاضافات والتعلقات
(لا يمتنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعل غير المتناهي
اذ العقول متغير من غير) لان العلم اما نفس المتغير اوصفه توجهه ولا يعلم بغيره غير المتغير
بل العقول اول منه (وغير المتناهي غير متغير من غير) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف

٢ ورهله) وارادوا بها عليا واولاده رضي الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو الذي الكبير فافظروا الي وجهه وحاجتهم

قوله (والاجاز الخ) اي ان لم يكن السلب منسوبا الي ما يستحيل انصاف الباري تعالى به جاز تجده في الجملة ولم يرد جواز تجده في جميع صوره الا يري ان ترك الاتحاد العالم في زمان ما لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن ان يتجدد فاقبل

قوله فقبل هو الارادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر

قوله مستدلل القدرة القديمة) لا يفتي ان القدرة القديمة ان كان شأنها التخصيص لم يتنجح الي اثبات الارادة بالنسبة الي سائر الحوادث ايضا وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبا لم يصف احد هذين الحادثين اليها

قوله لاحداثا غائبا بينهما) ووجه التخصيص في الاطلاق ان الحادث القائم بذاته قد يكون متنا لغير القائم به فينا سببا يسمى الاول حادثا بصفة الفاعل والثاني محدثا بصفة المفعول ط فبطاقة هذا

قوله الاول اوجاز الخ) فان قلت هذا الغليل يشتمل على التجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز ازلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا منوع اذ اتصاله هو جواز ازلية الحوادث للوجود لا جواز ازلية غير الموجود الا يري ان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مني استصالة ازلية لحادث متناه وصف التجدد الذي يشتمل على حدوث لها لاستحال ازلية التجدد فتم التخص فليأمل

قوله والازم انقلاب) فان قلت المراد بالازم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يبرهن من انتفاءه الانقلاب بالفعل كما غرضه سياق كلامه لجواز ان يكون القابلية جائرة الزوال دائمة الثبوت لذلك قلت مني اصلهم على ان انصاف الذات بالقابلية لا يلبس من حلة تنقصه اقتضاه تاما وان لم يكن نفس الذات والا سببا لال انفكاك فهي الذات بمراد به اذ لا يجوز ان يكون حلة قابلية الذات غير علي ان الغير حادث فليزمن حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وايضا فكون القابلية الخ فليأمل

(بغير) وبمقتضى (من الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين) الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متغير عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متغير كاذكرتم (وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي) امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماضى عليه انه غير متناه والازعاق انما هو فيه لانه الموصوف باللاتناهي لاق ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجهنا الى مخال المراد ان مجموع ماضى عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشارة الى دفعه فقتل (وبالجملة فالازعاق في غير المتناهي تفصيلا لا اجالا) وما ذكرتم صلب اجالي لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعد تيمره (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متغير عن غيره) من تلك الاحاد ومن غيرها (ولا يضر) في غير كل واحد واحد (عدم غير الكل) من حيث هو كل والازم من هذا الجواب كون غير المتناهي مطمواله تعالى تفصيلا لا اجالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فاقول (والحق ان نقول لاسميان) المعقول (المتغير) يجب ان يكون (لحدود نهاية) يتنازه عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان متغيرا بغيره) وانفصاه عن غيره (بالحد والتهاية وانه مجموع) لان وجوده التغير لا يتصرف في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يميل الجزئيات المتغيرة والا فاذل) مثلا (ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد) عنها (فلما ان زول ذلك المي ويسمى اليه ليس في الدار اوبقى ذلك المي يحمله والاول يوجب التفسير) في ذاته من صفة الى اخرى (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تزويجه تعالى ظاهرا وسكنا لا يميل الجزئيات المشككة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الساتية على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالذات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المشككة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها الساتيان بخلاف الجزئيات التي ليست مشككة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كسلاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم ضدها اضافة فصفة اوصفة حقيقة ذات اضافية فصيل الاول يتغير في العلم وعلى الشئ غير اضافاته فقط وصلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جاز وادراك التشكل انما يحتاج الى آلة جمعية اذ كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافية فصفة حقيقة ذات اضافية بدون العدة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مسامحة السائلة) وكثير من الاشارة (بان العلم باله وجد) التي (و) العلم باله (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الفيدل بهذا العلم انه دخل البلد الان) اذا كان حله هذا مستمرا بلا غفلة من يلهه (وانما يحتاج احدا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الان (اطربان الفقه من الاول والباري تعالى يمنح عليه التفقة فكان علمه باله وجد عين علمه باله سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علم (وهذا) الذي ذكره (مأخوذ من قول الحكماء علم تعالى ليس) عملا (زاميا) اي واقفا في زمان كعلم احدا بالحوادث الخاصة بازمة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا ومستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا) فلا يكون علمه حال ماضى ومستقبل) فان هذه صفات عارضة لزمان القياس الى ما يخص بغيره منه (اذ الحاصل معناه زمان حكمي وهذا والمسمى زمان) هو (قيل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا فن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج في وجوده اليه وغير محض بغيره من من اجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماضى ولا مستقبل) قاله سبحانه عالم عندهم جميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الجهة يتغير بل يعلمها علم متعالي عن الدخول تحت الازمنة ثباتا ابد الدهر وقومضه انه تعالى لما لم يكن مكانا كانت نسبتة الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك

قوله تكون صفة زائدة عليها عارضة لها)

قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبها على ان المراد بالزيادة في كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع الغيب منع الرد . وحيتض يظهر وجه تريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومه . ويتدفع توهم ركاكته بنائه على الزيادة ثابتة على تقدير الزوم ايضا

قوله ويلزم التسلسل في القابليات (اورده عليه ان التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلا يلزم هذا الوجه على الزوم وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجمع الفصل والصفة اذا كانت لازمة للوصف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور واثن خيران هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية الزايستزم في معنى الطرفين لا اذا دللت ان القابلية اذا اخذت معنى الاستعداد المذكور كان ازليتها متناهية لازمة المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم حصصه الزلا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهرا فالصواب في الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الانقسام كما صرح به في الصفة اذا كانت لازمة للوصف كان انقسام الوصف بها واجبا لا يمكن فلا يكون قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن يبقى ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الانقسام في محل بحث اذا القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حيتض لكن بمعنى الامكان العام المتبدل بجانب الوجود محقق . قطعا . والا لم يتحقق الانقسام في ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فاللزوم تماقيا مورا اعتبارية غير متناهية على الذات البدئية واستحالة متنوعة . وما قوله المصنوعة بين حاصرين فقد يترض عليه بان القائل وان كان مبررضا السلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحتيق ذلك ان الانتهاء طولا لاثنافي التسلسل عرضا فاقابليات التي شروط لاصل لو تسلسلت يلزم الاعداء الانتهاء عرضا والذات انما وقع في جانب الطول فليس طرفا . فبمعنى المتناهي في جهة عدم تناهيه فليترجم اليهم

للممكن هو وصفه الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقبسا اليه بالمشي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له ككل في وقته . وليس في علمه كان ويكون . ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تقع لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثانيا مستترا لا يتغير اصلا كالعلم بالكيانيات قال بعض الفضلاء وهذا حتى قولهم انه يصل الجزئيات على وجه كلي لا ماثومهم بعضهم من ان علمه محيط بطابع الجزئيات واحكامها سادون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلوم ينساق ما ماثومهم كاصح اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء الشافعي من ان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه موجود (واخرج عليه بوجوه) الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتماثلين اي العلوم من (يستدعي اختلاف العلم بها) الثاني ان شرط العلم بأنه وقع (هو الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يتخلف شرطهما) اصلا فضلا عن التناقض بين شرطيهما (وقد بصر عنه) اي من الوجه الثاني (بان من علم ان زيد سيدخل البلد غدا وجلس الى محبي) الفقه (يتعظم) مستدعا لذلك العلم (فليعلم) لاجل الغلظة (دخول غدا يعلم انه يدخل البلد) بذلك العلم المستغرق فيكون يكون احدهما من الآخر (فمع لو انضم اليه) اي الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غدا علم) من هذين العلمين (ذلك) اي انه دخل فيكون حيتض هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لاعتبار احدهما والعلم بصدقه وجهها ثالثا كماضه الامام الرازي في الاربعين لان محصوره هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيئ الغد والعلم بأنه دخل في مثلنا هذا مشروط به فيكون واجبا الى الوجه الثاني لا وجهها على حدة (الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشترط فيه اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشترط به في اوانه (وغير العلوم) اي ما ليس معلوما في زمان (غير العلوم) اي ما لا يعلم بالماوراء في ذلك الزمان واذا تفكر المألومان تفكر الخان وعلى هذا فدرج الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بأنه علم بأنه سيقع مع الجهل بأنه ما وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حيتض تفكير العلم ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد بصر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاده سيقع علم واعتقاده انه وقع جهل وبعد الوقوع علمه بالعكس تناسرا) لثاني وصفيهما على العلية والجهلية ككتا في وصفي العلومية والجهولية المتبرزين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجهها برأسه ثم ان ابو الحسين بعد ابطاله جواب مشائخ التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بعاصد وجودها ويؤول عند زوالها وتصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما بالاحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المتماثلين (من قال لا يلزم الجميع بمعنى سلب الكل) اي عطف الانيجاب الكلي (لا) بمعنى (السلب الكلي) كما عرفت الفرق الثانية (اذ لو علم كل شيء) فاذا علم شئنا علم) ايضا (علمه) لان هذا العلم في الاشياء مفهوم من المفهومات (وكذا علمه علمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب انه تسلسل في الاضافات) لاني امور موجودة لان العلم من قبل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اي تسلسل الاضافات (غير متحقق) كما مر فمرر بل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد بصر علمه بعلومه نفس علمه كاذب اليه الامام والقاضي) فانها ما لا كال شئين لا يجوز اشتراك العلم بهما كالمعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالمعلم بالتضاد والاختلاف قد يتعلق بهما علم واحد كالمعلم في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى فاعلم به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجال (وانكره المعتز لقوله بوجوه) الاول لو كان له تعالى

٢ الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية
فيسبيل التسلسل فيها يبرهان التطبيق على
ان مجموع القابليات الغير المنتهية بحيث لا يند
عنهما شيء قائم بلذات فلها قابلية اخرى
بالنسبة الى هذا المجموع فليزمن ان يكون تلك
القابلية الاخرى داخلة في المجموع وخارجة
عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله

قوله واما بطلان اللازم قلان القابلية (نسبة)
المراد بهذه القابلية القول بالفعل الذي هو مآل
قيام الحوادث به تعالى لا القابلية التي انتهت
ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية
التي هي معنى القول بالفعل كيدل عليه التأمل
في سياق الكلام والظاهر في العبارة ان يقال
في بيان بطلان اللازم جواز التقسام عبارة عن
صحة الانقسام والانقسام نسبة تقتضي موصوفا
وصفة وصحة ازايا يستلزم صحة الطرفين ازايا فليزمن
صحة وجود الحادث ازايا

قوله الثاني من تلك الوجوه (الخ) قيل
لم يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون
كالا في بعض الاوقات فيمتد لا يكون الخلو
هذه في بعض آخر منها تفصل على ان هذا الوجه
مقتضى بالجدد فانه صفة كمال فخلو عنه نقص
فان قلت الذي يجوز تجده في ذاته تعالى هو
الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت
ان كان قولك اني ليست صفات كمال ان جعل صفة
مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات
قد يكون صفة كمال كلية الصالح مثلا وان جعلت
صفة مفيدة فيجب ان عدم مثله في الحوادث
غير ظاهر اللهم الا ان يقال انصافه تعالى
بالجدد كونه رازقا لعمرو ولا تمتد قبله اعني قبل
وجود عمرو فليكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا
الاحتفال في الصفة الحادثة انما يكون على ما
ذكر من تلاحق الصفات الى نهاية وهو باطل
هذه التكميل

قوله الثالث منها انه تعالى (الخ) فان قلت
هذا الوجه ايضا مقتضى بالجدد قلت بمنزوع
فان التأخر عن غير الوجود اعتباري محض

قوله وهذا ليس باللازم لان ازالة الامكان (الخ)
قد سبق في الامور العامة اعتراض الشارح
على هذا الكلام وبيان الاستلزام بالجدد فلذا

لم يجرى له ههنا

علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمانه فقد تعلقا به من وجه واحد (وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجالا
او تفصيلا (فليزمن) حيث (عناثلهما) لان كل علمين تعلقا معلوم واحد من جهتهما احد فمما يستلزم
(ويزمن) اما (قدمهما) مما (واحد منهما) مما لان التماثلات يجب اشتراكها في الوازمن (فان قيل)
في جوابهم (هذه الازم عليكم في العلية) فانه اذا تعلق علمية تعلق بشئ وتعلق به علميان من وجه واحد
زم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحديث (فاهو جوابكم) في العلية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا)
لهم ان اولوا في دفع هذا النقص (عليه تعلق الذات) بالعلوم (وعليها تعلق العلم بالعلوم
(فليسا) اي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان تماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
في وجه التعلق) وطرفه (التماثل اذا اختلفت) بل المتضادات (تشارك في لازم واحد فان قيل) اذا
لم يدل ماذكرناه على تماثل العلمين (فيم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر امرية
تماثلها) (ذلك) بتوصل به اليها (والوقوف) كافي ساء الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلك التماثل
لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحديث) لان التماثلات قد تختلف فيهما (كافي الوجود) فان
وجوده تعالى قدم وجود الممكنات حادث مع تماثلها وسرمان المتسايلين ليدان غبارا بشئ مفرغا
كان ذلك الشيء مبدأ لحكم يخص (الثاني) من الوجوه (انه تعال بطلان النهاية) فاذ فرض ان
علمنا لم يعل ذاته (فليزمن) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشئ غير العلم
بشئ آخر (والجواب ان التعدد في الطبقات) العلية (وهي اضافية) فيجوز لتناهيها واما ذات
الذات (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه مالا يلزم ان يكون (عليه علمه) ايضا زائد على علمه
(وتسلسل) العلوم الموجودة مالا لانها (والجواب انه في الإضافات) لان علمه واحد وتعلقها
بمعلومات انتهت الى جعلها علم الذي يتفاله باعتبار دون الذات (الاربع لو كان) تعالى (ذاحل
لكل فرق علم واللازم باطل اتفاقا بلان اللازمة قوله تعالى (وقوف كل ذي علم على علمه والجواب العارضة
بقوله واما حمل من انشئ ولا تضع العلم ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالعلوم خلاف الظاهر
(ان الله عند علم الساعة) كيف (انه) اي قوله (وقوف كل ذي علم على علمه) دليل (لفظي) عام (يقول
الخصيص) فيجب تخصيصه باعدا الباري سبحانه لوافي ما ذكرناه من الدليل القطعي على
ثبوت علم تعالى (في المقصد الرابع) في انه تعالى (في هذا ما اتفق عليه الكل) من اهل اللب وغيرهم
(انه عالم قادر) لما من الدلائل (وقد اتفقوا ايضا عليه) الى اى علم العلم الا شذمة لا يبا بهر كمرقة
(رقل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقت اما اعتدال المزاج النومي)
كايمر به كلام الحاصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج اوقوة الحس والحركة
فهو معقول وان كان امر انالسا فليد من تصويره واما الدليل عليه (واما قوله) تبع ذلك الاعتدال
سواء كانت نفس فوق الحس والحركة اوقوة لها على ما اختاره ابن سينا كامي (ولا تصور) الحياة
بشئ من هذه السان (في حقه تعالى فقالوا انما هي صكوته ليصح ان يعلم) وقد وهو مذهب الحكماء
وابن الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة (انهما صفة توجب صحة
العلم) والقدرة (اذلوا لاختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان
الختصاص بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجعا بالامر جمعا واولا به عنه بانه مقتضى باختصاصه
بذلك الصفة بالوجوب لصحة) فانه لو كان بصفة اخرى زم التسلسل في الصفات الوجودية هذا خلف
(فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه (بصفة اخرى) فيكون (ترجعا بالامر جمعا) ولما كان
استدلالهم هذا منبها على تماثل الذات اشار الى بطلان قوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة لمخالف الحقيقة
لسائر الذات فقد يقتضى) هوالداه (الاختصاص بالامر) فلا يلزم ترجم من غير جم (و) من العلوم
ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (داهة) صحة العلم اولى من جعلها (اي جعل ذلك الامر) انه
نظر الى قوله (نفس صحة العلم) اراد اثبات (بادة) على نفس الصحة (قليل الدليل) في المقصد الخامس
في انه تعالى امر بدو فيه بثمان (الاول في اثبات الارادة) ولابدهتها من تصورها اولا ثم تفررها

(ثاني)

(٩٠)

(موافق)

١ قوله كما شرنا إليه (أي يقول موصوف في الأزل

بصفة إيجاد العالم

قوله ولإبنا الخلو من الكمال المشترك الخ)
يعني أن نوع الكمال قد تم محفوظ وجوده
تساقب الأفراد الغير المتناهية وحدث كل
فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وأن لم يوجد
الأي من فرد كما زعمه شارح المقاصد وهما بحث
ذكره الأستاذ المحقق الطوسي في الزجر وادعى فيه
المتانة جدا وهو أن القول بتوارد حوادث غير
متناهية على قديم كلام متناقض لأن القديم
يجب أن يكون سابغا على كل حادث إذا المراد
بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالقديم وبالحادث
ما يكون مسبوقا فلا بد أن يكون سابغا على كل
واحد ما يصدق عليه الحادث وهذا لا يجب
أن يكون له حالة يصدق فيها سبغه على كل واحد
بما يصدق عليه الحادث بضرورة الضل ويترتب
من تواردها لحوادث الغير المتناهية لعلنا لا يوجد له
تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
وعدم خلوه عنه في حال من الأحوال فلا يكون
سابغا على كل فرد منها إذ المتأخر بين المقارنة
مع بعض الأفراد والسبق على كل فرد يديه
انتهى كلامه والحق أن التناقض إنما يلزم إذا
استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع
الذي هو عين مجموع الأفراد الموجودة أولم
سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد الأولم يلزم وصحفي سبق
في زمان متعدد كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى
على النصف

قوله كما يشير إليه المصنف (أي في بحث القدرة
حيث قل بسن امتناع ذلك بسهل عليك بعد
حاطك متاعظم

قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث)
قبل هذا الوجه الحكمة فقلهم ارادوا بقوله
لا يترتب ذاته من غيره أنه ليس له جهة التأثر
والقبول لأنه واحد حقيق فليس له الجهة التأثر
والفاعلية فإنه إن يدل هذا على نفي الصفات
مطلقا ارادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا ينسبها
على أنه تعالى لسا لم يكن فاعلا لقوله لم يكن
بد من الفاعل المتأثر وانت تخبر بأن فساد ذكره
في خبر اللع اعاء إلى بطلان ذلك المبني فلا يخبر
على الجواب حيث نذا يصح

وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس على بوجه النظام الأكل ويسمونه
عناية) قال ابن سينا العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على
أحسن النظام فعمل الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منسجعا لفيضان الخير في الكل
من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق (وقال أبو الحسين) وجعاعة من رؤساء المعتزلة كان نظام
والجاسط والعلاق وأبي القاسم الخنزي ومجود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنظم في الفعل وذلك
بأن يجده كل قائل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل) أو علمه (بوجوب الفعل ويسميه) أبو
الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالثبوت ونقل من أبي
الحسين وحده أنه قال الإرادة في الشاهد زائفة على الداعي (وقال) الحسين (الجبارانه) أي كونه
مريدا (امرئ عبي وهو عدم كونه مكرها) ومفلا (أو) وقال الكشي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة
(وفي فضل قدره الامرية وقال سبحاننا) ووافقت جمهور معتزلة البصرة (أنها صفة ثالثة مغايرة العلم
والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد القدرين بالوقوع واحجبوا عليه) أي على ثبوت
تلك الصفة (بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذا لم يكن أن يقع بها هذا) الضد (يمكن أن يقع بهذا ذلك)
الضد (من غير فرق) يشتمل على إمكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فإن نسبته
إلى الأوقات) الصفة كلها (سواء فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه عكس أن يقع قبله
وبعد فلا بد) تخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المتي دون سائر الأوقات
(من) ثبوت (تخصيص) تفضيه (والإلزام ترجيح أحد القسامين) على الآخر (لا يترجم) هذا خلف
(وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستوائه بينهما) وإلى الأوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لا يعم
الوقوع) أي العلم بالوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه علم وحكاية عنه (فلا يكون
الوقوع تعالىه والإلزام الدوران هو) أي المخصص (أمر ثالث) يكون مغايرا للحيات والسمع والبصر
والكلام أيضا ألا يصلح شيء منها لتخصيص قطعا (وهو المطلوب) فإن قبل الإرادة من حيث هي ارادة
نسبتها إلى الضدين (وإلى الأوقات) (سواء) إذا تجاوزت لعلها بينهما الضدين يجوز تعداها بالصدالا خروكا
بمجرد ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيكون الكلام فيها) فيقال
لا بد لتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والأوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها
ذلك) أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها
بأحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة إلى صفة أخرى (لا يقال) إذا
تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب)
في ذلك الوقت على ذلك الوجه (و) يمتنع (الجانب الآخر) ويثبت (فيلزم الإيجاب) وسلب الاختيار
قلنا) أي لا نخول وقد مر منه (وجوب الشيء بالاختيار لا نافي للاختيار) بل بمحققه لأنه فرع وهما
بحث وهو أن ارادة أحد الضدين أن كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها
متعلقة بأحدهما على التبيين أنتج أن يقال إذا لم أحد الإرادتين ذات التي لم يمكن له الإرادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الإرادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة
وحدثوا وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فإذا كان تعلقها بأحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب وما ذكره من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا يتأثر
إنما يصح في القدرة بمعنى أن شاعزل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق فنصو به فذكر (و) بما قال الحكماء
لأنهم أن كل عمل فهو تبع للوقوع وإنما ذلك في العلم بالأشياء) الشاعل لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي
الذي كلامنا فيه فإنه متبوع وسلب لوقوع المعلوم فيصحب أن يكون مخصصا كما اخبرنا في الباري
سبحانه (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقارة إلى الطرفين)
فلا يكون شيء منهما مخصصا وأن كان العلم فضليا (في البحث الثاني) ارادته تعالى قديمة ذلك وكانت
حادثة) ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى لا محتاجا إلى ارادة أخرى) مستندة إلى

٢ قوله ان الدليل على صحتها ان يقول

ان اردتم بالضم معنى وجوده يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدًا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف و لوصح ذلك زعم ان يكون عدم العلم حادثًا ولو كان عدمه حادثًا لكان وجوده سابقًا عليه وهو محال وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثًا لا يتخلو عنه ومن ضده اذا لم يمتثل الا لوان يتخلو عن الجميع كافي الشافى

قوله والاربعاء فثبت ثم الدليل الثاني (لكنها ليست بشيء لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يتخلو عنها الا بزم بقية الصفة لا موصوف نعم اذا كانت متناهية بزم حدوث محلها الغير الحالى عن واحد منها

قوله احجب الخصم بوجوه ثلاثة الاول الخ قد سبق ان الخصم هو الكرامية واليهوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من انهم لا يجوزون الاحداث ارادته تعالى او قوله تعالى كن فاما ان يجعل لهم دليلا ازاميا او يحل الدلالة على التوزيع فتأمل

قوله وانه اضافته فان قلت احتياجا الى بيان اضافته التعلق مع ان محله نفس الصفة لذات الجارى تعالى سمعته فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر

قوله الثانى الصحيح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ (سيان كلامهم يدل على انهم يحلون الصحيح للقيام بنفس كونه صفة غير علمهم انه يشترط صحة انصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة لاني لاحتياج اليها في الابدان

قوله وانه سلب لا يصلح جزا للثبوت فيه بحث اما لا قلنا لانسان ما ذكر حقيقة القديم بل هو عارض لها ولها من عدم البصر من الصفات الحقيقية واما ما قلنا فلان صحة القيام امر عدى فيكون ان يكون علمنا بجدية كسائى في مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم وجودية الطول يكون القديم شرطًا لثبوت لجزء من المؤثر او كون الحدوث مانعا فم يلغى البصر المصنف لانه يتنى القيام بالفعل لا امكانه الذى هو مدى الحميم ٢

ارادة ثلثة وهكذا (وزعم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها واحدة قائمة بذاتها) لانه تعالى (فكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستند لفيض يحصل انفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتشفة بالمكن الذى يحدث في المادة وذلك لان المعد يتخصص وقوع المتصور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا لامر الشخص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر ان يقال وجدا لاخذانهم لخاصة معاقلة هذه فمعها ان يخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه ان لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان يخصص الحوادث ارادته تعالى حكما يحدونها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى الجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها واحدة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير مفقود وقيام الحادث بذاته تعالى قدم بطلانها (في نسخة) في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مرديا (قال الامام الرازى) في الاربعين (كونه تعالى مرديا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما ان يكون نفس ذاته (و) حيثنذا (اما) ان يكون (امر اسلميا وهو احد قول الجبار) كما مر من كونه غير مطلوب (لا مكر) واما (امر) (يوتيا) ولا بد من حله لا مكانه فيكون (اما سلبا ذاته) تعالى (وهو القول) آخر له واما معلا) بغير ذاته وحيثنذا ان يعطل (عنى قديم) فاقم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا واما ببنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لافى محل وهو قول الجائبة) وعبد الجبار (من المعتزلة) اوقفه بذات حيثنذا الله تعالى ولم تر احدا اذهب اليه ويطل الاول انا نقله ونشك في كونه مرديا) يعطل (الثاني لزم كون المجاد مرديا) لا غير مغلوب (و) يعطل (الخامس والسدس) لزوم التسلسل في الارادات (و) يعطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسدس) خاصة (انه يلزم عرض لافى محل وان نسبة ما لا يحل له الى جميع الذات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها انقضى كونه تعالى مرديا بالاول من كون غيره مرديا بها (و كونه ذاته تعالى لافى محل) كذلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافى محل امر سلبى فلا يكون حله للثبوت (المفصل السادس) في كونه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو معام بالضرور من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق حار الضرور بل بالدينية (والقرآن) كذا (الحديث مملو به) بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله (لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه) وقد اجمعت عليه بعض اصحابنا تعالى على كل وجه انصافه بالسمع والبصر ومن مع انصافه بصفة انصاف بهما وبضدها وضد السمع والبصر هو الصم والبصر والعلم وانها من صفات النقص فامتنع انصافه تعالى بهما فوجب انصافه (بالسمع وبوقف) هذا الاحتجاج (على صفات) (لا صحة لها) الاولى انه حتى بجها: على جاتا) الصحيحة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياه مخالفة لحده غيره) فلا يجب كونها معصية لذلك الانصاف (ولها ان لا يصح عليه) بسبب حياه (الجهل والظن والشبهة والافتراء) مع صحتها اعلا بسبب حياه (المقدمة) (الثانية ان الصم والبصر والعلم ضدان لهما هو) ايضا (ممنوع على) (ما عدم ما كنه لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر انصافه بهما لجزا ان الله القابل لافراسا (و) اما (انصافه بغيرهما) مع اتصافه بالقبالة ذاته (ليس نقصد) عندنا كيف (وهو اول المسئلة) المتنازع فيها بيننا (المقدمة) (الثالثة ان المحل لا يتخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد قدم ضده) بان الهواء خال من الالوان والطعوم المتضادة كلها (المقدمة) (الرابعة تعالى من انصافه) (والعقد في اثباته الاجماع) على ان ساحة من غير ما مر من شواوب النقص وحيثنذا من التفاصيل) كلها

(فيقول عليه) اى على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد طبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتنوا بالاجماع (يكتفون مؤنثاً للفعلات كلف وحجة الاجماع) الدال على الترتيب (ان ابتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التى تدل على حجة الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجة الاجماع اذ يتبعه على هذه اعتراضات كبيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى لعدول عماد اقوى في اثبات المدعى الى التسك بشئ يحتاج الى ثبوت الى ما هو اضعف لانه تطويل للسافة مع التثبت بالاضعف (وان ابتناها) اى حجة الاجماع (بالم ضرورى من الدين فذلك الم الضرورى) ثابت في السلسلة (التى نحن فيها) سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التسك بالاجماع ثم التسك في حجة بالم الضرورى فانه تطويل بلاطائل بل نقول ابتداء هو ما علم من الدين بالضرورة كاذكرناه **في تنبيهه** قد تقدم في مباحث الم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) احدى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس الم) بتعلقه الذى هو المدرك وقد اطلقناه باننا اذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلبنا ما بصرناه فانما يجيب بالبدئية بين الحائذين فرقا ونسب بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول الم فيها فاذنك الزائد هو الابصار وللصنف في هذا الابطال مناقشة قد مر هناك (فهو لا يزعمون ان السمع والبصر نفس الم ليسمعو والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى الم لاصفين زائدتين عليه وفي الفصل اتفق السليكون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في منه فقالت التلاسفة والكهنة وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علم تعالى بالسموعات والبصرات وقال الجمهور ما من من المعزلة والكرامية انها مستغان زائدتان على الم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل والسم يوصف بالذوق والشم واللى لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث النقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالفعل والاول ان يقال لما ورد النقل بها اثبات ذلك وعرفنا انها لا يكونان الا كائين العرويتين واصترقا فبعدم الوقوف على حقيقتهما **في احوالهم** على نفيهما عنه تعالى (بوجهين) الاول انها بالخاصة من السموع والبصر (او مشروطة به) كسائر الاحكامات (وانه) اى التائر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب عن ذلك) ان العلوم انها لا يحصل لنا الا مع التائر (ولا يلزم من حصولهما مقارنتا لثانينا كونهما نفس) ذلك (التائر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتها فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التائر ولا مشروط به * الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مشروط ولا بصير) فيه (خروج عن العقول والجواب ان انتفاء التعلق) في الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في صفاتنا بصرنا فان خلوصها عن الادراك) بالفصل في وقت (لا يوجب انتفاءها أصلاً) في ذلك الوقت **في المقصد السابع** في فاته تعالى متكم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه (تواريهم كانوا يثبتونه الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا وانهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواء (وانه) اى تصديق القائل (اخباره من كونه صادقاً وهو) اى هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور فلنا لان ان تصدق الله كلامه بل هو اظهار المجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المجزة من جنس كالتائر الذى يعلم اولاه من غير خارجة عن قوة البشر ثم يعلمه صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المجزة شيئاً آخر ثم ان هو تافيس متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفته وكل ما هو صفته فهو قديم فكلامه تعالى قديم وتاثيرها ان كلامه مؤلف من اجزاء مقترنة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى

كايومهم اذا المروض هو الشرطية والالمانية للتأثير في الصحة لاق نفس التيام بل لان اجراء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم المصنف كسابق في بحث العلة والمعلول قوله اومن الحقيقتية) بناء على القول بالكون

قوله لكن المبدية والكارهية الخ) فان قلت هذا يناقض ما ذكره المصنف سابقاً اخذاً من ابتكار الافتكاريان وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة لخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا يخدور

قوله فيكونان حادثين) هذا مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العلم لاق العكس على ان انتفاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاول ان يقول الشارح بعد قول المصنف وما مذهب بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيان حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب

الجواب بالمحددتين لذاته تعالى (في تجديد القلبية بحث الان يحصل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبنى على وجود القلبية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت عدمه ينطبق المعية تحقق القلبية بتدعيم كاسم هذا في مباحث المقولات التيسيرية فليأمل

قوله وكذا مراد اى الحسين والجلبية الخ) القول بتجديد العالمية على معنى تجديد تعلقها وكذا في غيرها لا يختص بالي الحسين ثم ان الجلبية لما قلنا بتأثير المبدية بارادة حادثة لاق محل مثلاً تعين حدوث المبدية عندهم فالحق هو

الجواب الثاني قوله لا يثبتون كل اضافة) اذا لاضافات التى يفتقرها العلم عند ملا حطة امرين لا وجود لها عندهم والمعية والقلبية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الازام بهما كذا في الكواشف وقبه ما فيه لا لاقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر له بانى ذاته تعالى متدبر كاسم صرح به في اواخر النظم السابع من الحسايات فاذا جوزوا تغير الاعتبارات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلمها من انه تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلمها في بعض الاوقات ليس بمحال

٢ قوله ويجوز في القسم الثالث مطلقا اراد

بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التثنية في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر وعرض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التثنية في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد اشيرنا الى البقاعه حيث يتعادم انتفاء الدلائل المذكورة بالتجديدات

قوله فانها كلها تابعة للراجح هذا مذهب الفلاسفة واما التكنون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الترد الغير التثني الى غير ذلك صرح به في اوائل حاشي التبريد الدليل لا ينفيد عدم الانصاف بشئ منها حتى جيع العقلاء كما هو المدي

قوله قالوا الله ادراك الملايم قبل الحق انه مسامحة منهم والا فلهذه هو الانتهاج المرتب على ذلك الادراك لانصف كما يشهد به الوجدان قوله ولو قدم هذا السؤال الخ وجهه الاولوية ان منع قابلية شئ ان يكون بعد تسليم الشبهة في العلم بالاكس واعلم ان كلام الشارح يشير بان السؤال ثلثة وتلخيص الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله وانما كان سببا الخ من منع مخف كون اللفظ نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان مثله الادراك الملايم وجب ان يكون مثالا بادراك المتأخر كآيات التلخيص مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتل

قوله في توحيد تعالى اخو حيد بطلن بالاشراك على معان من جعلنا اعتقاد الوجدانية اي عدم مشاركة العقليه في الاولوية وهذا هو المقصود ههنا والشارك فيها يستلزم الاشراك في الوجود الذي هو معدن كل كمال ومعدن كل نقصان فاكنتي التلافة بيني اللان من فقلت في المثل مستلزم لتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت في الشر بلك المسائل في التوحي لا يستلزم في الشر ب في الاولوية وجوب الوجود لجواز كون كل منهما مقتضى الموقولوسم فذكر ما فهم بالانضمام في باب التثنية جاز لا اهتمام قوله وذلك لوجهين. كل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة توحيدية وهو متروك لجواز ان يكون مفهوم الوجوب صكليا عارضا

حادث فافترق المسنون الى فرق اربع فترقان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقد حدث واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقد حدث الاخرى في كبراء وفرقان اخر بان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدي مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الخاتبة كلامه حرف وصوت بقومان ذاته وان قديم وقد باتوا قد حتى قال بعضهم جهلا بلبلد والغالق قد علمنا) فضلا عن المصحف فلو ان صححوا القياس الاول ومتوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه صلى زعمهم (مشروطا بقضاء الآخر) منها (فيكون له) اي الحرف المشروط (اول فلا يكون قديما) وكذا يكون الحرف الآخر انقضاه فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اي من الحروف التي لها اول زمان وجودا وآخرة واجتماعا فيها فيكون حادثا لا قديما والكريمة وافقوا الخاتبة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثه لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى ليجوزهم فيلم الحوادث به فقد ظالموا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (اصوات وحروف) كاذب اليه الفرقان المذكوران لكنهما ليست قائمة بذاته تعالى بل (يظنها الله في غير كماله المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث) كاذب اليه الكريمة خلافا لخالبة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قاله المعتزلة (لا يتكره) نحن بل نقول به ونسبوه كلاما لفتيلنا ونعترف بتجديده وعدم قيامه بذاته تعالى (لكننا ثبت امر وراء ذلك وهو المعنى القيمي النفس) الذي يبرهنه بالافاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فتمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم انه غير الصارات اذ قد تختلف الصارات بالازمنة والامكنة والاقولم) ولا يختلف ذلك المعنى الثني (بل) نقول ليس بمخصص الدلالة بل في الافاتاذ (قد قيل عليه بالاشارة والكتابة كما قيل عليه بالاجارة والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس (واحد لا غير) مع تغير الصارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير التثني) اي ما ليس متغيرا وهو المعنى الثني مغاير للتغير الذي هو الصارات (و) نزعم (انه) اي المعنى الثني الذي هو الخير (غير العلم اذ قد يتغير الرجل علمه بل يعلم خلافا او يشك بنو) ان المعنى الثني الذي هو الامر (غير الارادة لانه قديما) الرجل (بما لا يريده كالتحيز ليد له يطبعه املا) فان مقصوده مجرد الاختيار دون الايمان بالأمور به (وكالمعتمد من ضرب عبده ببصاه فانه قديما هو وهو يريده ان لا يضل المأمور به) لظهر عذره عند من يلومه وعرض عليه بل الموجود في هاتين الصورتين صفة الامر لاحقيقه اذ لا يطلب فيها اصلا لا الارادة قطعا (فاذا هو) اي المعنى الثني الذي يبرهنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس) ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) اي المعنى الثني الذي يغير الصارات في الخير والامر (هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد القاطب لم التكلم بما يخبر به او) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) اي ارادة التكلم (لما فيه لم يكن بعيدا) لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخير والامر ومغايرة لما يبلد عليها من الامور المتغيرة المختلفة وليس نجده عليه ان الرجل قد يتغير بما لا يعلم او يأمر بما لا يريده ويحتجذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالصارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة (لكني لم اجده في كلامهم) بل الوجود فيه ان مدلول الصارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المأمور به وفي النبي الى كرامة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقدمي ما فيه (اذا عرفت هذا) الذي فرزنا لك (فاعلم انما يقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة (وكونها لحادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (نحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر أعلاه (وما قوله) نحن ونبيه (من كلام النفس) المغاير لباقي الصفات (فهم يتكروا بنوه وسلموه لم ينفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم

٢ لا تختص من أفراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك أن الذي يتوهم كونه من ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ماصدق عليه ويجتذ بتأثير الواجب بالذات فلا يلزم التركيب ويقضي الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تميزاً فلا يمنع الصدود بما ذكرنا ظهر أنه لا تموز على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول الصبيح فإن مص ذلك تم الدست.

قوله فيلزم تركبهما) فإن قلت يجوز كون التبعين عارضاً كما ذكرته في ثاني مقاصد الرصد الأول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشترطنا هناك إلى الجواب على أن ما ذكرنا هناك كان متباً على أصل التكهين كائينما كان عليه وأما الفلاسفة فسلمهم يقولون كون التبعين عارضاً للماهية لا يدفع لزوم تركيب الهوية وأما كونه عارضاً للهوية فغير معقول لأن الهوية شخص جزئي يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يضر فيه سوى الماهية الكلية شيء ما بالعينية أو البرزخية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو تصور مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصاً جزئياً

قوله مبنى على أن الوجوب وجودي) مع أنه ليس كذلك لأنه إما اقتضاه الذات للوجود أو الاستثناء عن التبعين وكل منهما اختياري لا يقتضي في الخارج كفيق يكون عين ما حصل عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتغال فلا يحجبها مفيداً فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل أن يقال هذا الذات وهذا الذات والمشار إليه فيهما واحد فليست أنه يتقبل وجوب الوجود ولا يتقبل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول وأما إن الشارح أشار في مباحث الوجوب إلى أن برهان التوحيد يطل اشتراك الوجوب ولو كان عديداً زاداً على الماهية فينبه الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية ناقضه وقد اشترطنا هناك إلى جوابه فليظفر فيه

قوله ويلزم الدور لأن الوجوب الخ) اعترض عليه بأن اقتضاه التبعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاه الوجوب التبعين لا يستلزم الدور وإن يلزم لولم يفرض أولاً ذلك القسم واجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الأمر لكونه غير مطابق للواقع لأن الواجب على جميع

(في المعنى) النفس) وأما ما في الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ أعانفهم بالنسبة إلى الحناية) القائلة بقدم الالفاظ (وأما بالنسبة إلى ما فيكون نصاً للدليل في غير محل النزاع وأما ما يدل على حدوث القرآن مطلقاً) أي بلا تقييد بالنفس واللفظي (فثبت يمكن حله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم) أي لا يعطيهما فائدة وجدوى للقياس إليها (الآن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على أو وام الإرادة) حيث أنهم ادعى هذا التقدير يخص القرآن في هذه الالفاظ والبارات ولا سيل لهم إلى هذا البرهان فلا جملهم أيضاً في تلك الأدلة المطلقة (لكننا تذكر بعض أدلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلاً للصناعة) الكلامية وثبتنا لطلاب الحق في رائق الأقدام (وهو من المعقول والمقول) وأما القول فوجهان في الأول الأمر والخبر) في الأزل (ولاً موروا سامع) فيه (مفد) فكيف يصور نبوءة سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى (قد استوى نسبته إلى) جميع (المتعلقات) لأنه يجتذ يكون (كالمثل) في أن تعلقه بمتعلقه يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والتعجب بالشرع مصحح لكل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل ما أوراه ومنها عتدما هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالمثل والقدرة وهو سهو من القلم فإن القدرة كإصراره فيأبى لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الأول أن ذلك) السفه الذي ادعته أعما هو (في اللفظ) وأما الكلام النفس فلا سفه فيه كطلب التعلل من أين سيولد) و رد عليه أن ما يجده أحداً في باطنه هو العزم على الطلب وتخليه وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سهواً بل قيل هو غير ممكن لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمر) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الأمور (دون بعض) كالأقدرة القديمة) فإنها تتعلق ببعض المقدرات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض فإن قيل يخص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضاً من تخصيص وجود الكلام اليه وبأنه التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كمتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر) وأما القول فوجهان في الأول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وأنزلنا ذلك ولقوله) مع قوله ما يأتيهم من ذكر من بهر محدث) وقوله (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثاً (الثاني) قوله تعالى (أنزلناه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) إذ معناه إذا أراد شيئاً قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخراً عن الإرادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاءه (و) يكون (حاصلاً قبل كون الشيء) أي وجوده بقرينة القاء الدالة على الترتيب بلا مهلة (و) كلاهما يوجب الحدوث) أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقفاً في الاستقبال وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (وإذا خاطبك لثلاثة وأظفر زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الطرف مختصاً بزمان معين (والخص بزمان معين محدث الرابع) كآب أحكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على أن القرآن مركب من آيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً ولو كان قوله (أنزلناه) قرأنا به (يأ) يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون ربياً ثاراً وعبرياً أخرى فيكون متغيراً ذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً (السادس أنه) أي القرآن (مجهز) (أجالياً) (و) يجب معارفته أي مقارنة المجهز (للدعوى) حتى يكون تصديقاً للدعى دعوا فيكون حادثاً مع حدوثها (والأ) أي وأن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها بل يكون قديماً سابقاً عليها (فلا اختصاص به) أي ذلك للدعى وتصديقه (السابع أنه) أعني القرآن موصوف بأنه (متزل وتزليل) وذلك بوجوب حدوثه لاستحالة الاعتقال بالآزال والتزلي على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه

٢ ماخذه في نفس الامر واليه اشارة بقوله لان

الوجوب الذاتي الخ فان قلت هذه المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي مله لماله مقدم عليه يعني عن التفصيل المذكور اذ يكتفي ان يقال حينئذ اما الاول فلان الوجوب الذاتي مله للماده قلت بعد تسليم كفاية مجرد الكلية في المقصود شبه من باب تعيين الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر ارا نعم يمكن ان يناقش فبيان المقدمة المذكورة منبهة على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يعجز عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المنقضي للثمين يشهد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما عيل من قاعدة العربية فقوله واذا دلالة في انك الانحصار لا لاصل الاقتضاء ففضل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه وزوم الدور مبنى على احتمال الاول وجواز الاشتراك مبنى على الثاني واما الاحتمال الآخر وهو اقتضائه التخصيص الوجوب بدون المكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب التثمين وهو اعم من عدم الدلية لان الدلية تناول التامة المستلزمة والثاقصة الغير المستلزمة ويتبين الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم الدلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكتفي في لزوم الدور العلمية في الجملة باى وجه كان

قوله ويجوز التثمين بلا وجوب اى يجوز تحقق التثمين في شئ بلا وجوب قائم بذلك الشئ اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتثمين المتضمنين فيه وليس المراد جواز التثمين بلا وجوب قائم به فلا يجزى في تفرع قوله فلا يكون ذلك التثمين واجبا كما هو مبنى بناء على ان الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وان الدعى وجوب الكل لا التثمين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بناء التفرع على امتناع الملاحة الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر على ان في جواز استراق الاجزاء جواز عدم الكل كالابتنى

قوله ولقدورية الامكان ظاهر ماله معطوف على معمول طائفة مختلفين والمجرور مقدمه والتقدير والمتشبه للقدورية الامكان فيمضى عليه منع اقتضائه الامكان للقدورية بل بالامكان

(باربقرآن العظيم ويارب طه ويس) فالقرآن مر يوب كلا بعضا (والمر يوب محدث) اتفاقا (التاسع) انه تعالى اختير بلفظ الماضي نحو انا انزلنا انا ارسلنا ولا طك انه لا يزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قدما لكان كذا بالانه اختير بالواقع بالماضي ولا ينصرف ما هو ماض بالقياس الى الازل (العاشر السبع) حتى باجاء الامم وواقع في القرن وهو (رفع) اوانتهاء (و) لاشئ منهما يصور في القديم لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجوبين في الاربعة من الدلائل المغفولة والماضي ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوب المشرى (انهما تدل على حدوث الفاعل) كالابتنى على التامل (وهو غير المتنازع فيه) كتحققه في تنبيه كلامه تعالى (واحد عند التام في القدرة) من انها لو تمتد لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المتنازع واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاصداد سواء قلزم وجود قدر لانتهاى (و) اما (نفسه الى الامر والنتهى والاستفهام والخبر والتسليم) فاعلموا (بحسب التام) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا باعتبار تعلقه بشئ آخر وعلى وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في الباقي (وقيل) كلامه (خمس) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سديد) من الاشارة هو في الازل واحد وليس منصف بشئ من تلك الخمسة (واعلم بصحتها فيما لا يزال) وورد عليه انها الواضحة فلا يوجد دونها (اذ اجلس لا يوجد الا في شئ من شئ من الواضحة) والجواب من ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق (يعني انها ليست اوتوا حقيقة حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالاشياء لجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سديد بعيد جدا كما هو مذهب (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يتمتع عليه الكذب اتفاقا) اما عند المعتزلة فلو جهين (الاول انه) اى الكذب في الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (ففيه هو) صفة (لا يفضل التبع وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقبسة الى الله تعالى وسرعة بطلانه (الثاني انه منافي لصحفة السلام) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارفع الوتوق عن اخبار بالاثاب والعقاب وسائر ما خبره من احوال الآخرة والاول وفي ذلك فوات مصالح الانصاف (والاصح واجب عليه) تعالى عندهم فلا يجوز اخلاجه (والجواب من وجوب الاصح) اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو متماثل من ذلك قطع (واما) امتناع الكذب عليه (عندنا فلا ثلاثة اوجه الاول انه نفس والنقص على الله تعالى محال) اجابا (واضافوا) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (ان يكون) نعم (اكل منه في بعض الاوقات) اعني وقت صدقنا كلامنا وهذا الوجه اعتمد على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قائم بذاته يسكون صادقا والازم النقصان في صفة تعالى مع كمال مستقلا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يتلفها في جسم الدالة على معان مفسودة ولما كان لغائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في ضله فيعود التصور بعينه اشارة الى دفعه بقوله (واصل انه لم يظهر فرق بين النقص في الفعل وبين التبع المحلى) فيه (فان النقص في الافعال هو التبع العقلى بعينه) فيها (وقام مختلف العبارة) دون المسنى فاحسبنا التكرن لتبع العقلى كيف يمكن كون في دفع الكذب عن الكلام اللفظى يلزم نقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قدما كذا لوم الحادث بذاته تعالى فيسبى ان يمتنع عليه الصدق) للقبال لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللام) وهو امتناع الصدق عليه (باطل) فانما يلزم بالضرورة ان من شئ ما يمكن (ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا (اعتمد على كون الكلام النفسى صادقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسى (فلا) دلالة على صدقه لانها سادئة فيجوز زوالها بمجرد الصدق الذى يقابلها مع ان الامر عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحة ودلالته على الصدق في الكلام النفسى واللفظى معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى منكما (فان قيل) صدق النبي اعلم بتصديقه تعالى بانه (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اي صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي اعلم بتصديقه الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى يصدق النبي كما ظنم (قلنا التصديق بالمعجز) كما هو تصديق ضلي لا قولي ودلائله على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان المصنف بمقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصلها ان لفظ الحق يطلق ثلثة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو العنسي التام ففهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فاما تسمى كلاما مجازا لدلائله على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بان اللفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له اوزان كثيرة فائدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي الصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما ينبغي على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام التام عنده امر ا شاملا للفظ والمعنى جميعا فاما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالاسل محفوظ في الصدور وهو غير المكتبة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فيجوز ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساهمة الالفاظ للفظ حادث والدلة الدالة على الحدوث بتجرب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جسماني الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان يخالف لما عليه متأخروا بمصاحبا اياه بعد التامل تعرف حقيقة تم كلامه وهذا الجمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام والاشبهة في اقرب الى الاحكام الظاهرية النسوبة الى قواعد اللغة

في المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل (احدى عشرة) في المقدمة هي انه (هل له تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحبسة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (خمسة بعض اصحابنا مقتصر) في نفيها (على انه لا دليل عليه) اي على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيها ولا ينبغي ضغف) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيده وعدمه ونفس الامر ممنوع وان سلم لم يثبت ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكفون بكمال المعرفة) وانما يحصل معرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لم نعرفها) لكننا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتتبع عن التفاصيل ولا يدل شيء منها على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اي التكليف (بقدر وسعنا) فحين مكفون بان نعرف من صفاته ما توقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا معرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلبا تكليفا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه معرفة كاملة) بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من هدامهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثر (و) لكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (وابتن بعض) من المتكلمين (صفات اخرى) يباينها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) انتفوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (ابتد الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجهوه بمعرفة (بقاء) صفة وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اي دون البقاء كما في اول الحدوث (بل يتجدد بعده صفة هي البقاء) واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه

والجواب ان احكام القدرة في البين ثابت بالبرهان من قدرة الصانع والافصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ بين ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المطولات اليهما سواء لان مقتضى العلية لهما وللمطوية الامكن ولك تقدير المبدأ اي والصحيح لقدوريه كما سيظهر اليه قوله لان الوجوب والامتناع محيلان المقدورة قوله اما بهما (اي بكل منهما) لا يمكن مجموعهما اذا انحدر من هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكان عدم تعرضه لهذا النقص لظهور بطلانه بناء على كونه مختلفا للعرض بقوله قادران على الكمال قوله لا يستلزم احد المتعاليين كرد عليه الاستاذ الحق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الالاف لا يستلزم شيئا من المتعاليين لجواز ان يوجد احدهما متعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب في تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان لجازان يتعلق ارادتهما جميعا مقدور معين وميتد ان لم يوجد لزم مجزهما وان وجد لزم احد المتعاليين وقد يجب بان المراد بالقدرة في قوله قادر ان على الكمال القدرة المستجمعة بصحة شرائط التأثير ومن جعلتها تعلق الارادة فعلى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر السميع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لا يستلزمه احد المتعاليين والثالث باطل بشهادة الحس بوجوده وزوم الجبر وفيه نظر اذ لا يكون حيث دللا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادته بما فعل لا بما ساد شيء من الاشياء او تعلق ارادته احدثا دون الآخر قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اي نظرا الى ذاته واما زومه فنظرا الى امتناع الغيري فلا غرض في الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه اعلم من تعدد الاله فيتم وهو المطلوب

قوله فيلزم مجزهما (فان قلت المعزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يلزم هذا الدليل عندهم مع انه المتكلمين فاطية قلت المشية عندهم نوعان مشية قسرية ومشية توقيفية الى اختبارهم فالخير واقع في الاول اذ لم يتحصل المراد الكلام مسوق على ذلك ولتاتن قولهم انما يجوزون الخلف في الفعل الاختياري

٢ فغيره لا في فعل نفدوه البعث فيه وامافوله مكررة
جسم وسكوته فلا يقتضي فرضهما اختياريين
لذلك الجسم وهو ظاهر

قوله وايضا يلزم اجتماعهما لان المنع الخ
فيه بحث لا يستلزم ان يكون نفس تلقى ارادة
احدهما بالصد مانعا من وقوع البعث الاخر
لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى
ما ذكره الشارح من ان المنع من وقوع مراد كل
منهما وقوع مراد الاخر بل بسبب لزوم الترجيح
بلا مرجح لانه لما تلقى ارادة كل منهما واسع
وقوع مرادهما معا كان وقوع مراد احدهما
دون الاخر ترجحا بلا مرجح فليأمل

قوله فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا
اذ نفروض امكان تلقى ارادته ووقوع ذلك
الممكن فقيدت جواز التفويض وهم واما منع
لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تلقى
الارادة الاخرى بالطرف الاخر اخرجها عن حد
الامكان فلا يكون عدم وقوعه منقضا لصحة
القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه
لما كان ممكنا في نفس الامر وسد التفسير طريق
القدرة عليه لزم بحجة تجبير القبول وهذا ظاهر
جنا

قوله ثالثا عنه هو تعلق قدرة الاخر
فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المنع
عن ذلك عليه المصلحة في الضد الاخر قلت
كون الارادة تابعة للمصلحة يمنع وامامنا قال
بعدم تسليمه من تأخر من الكلام في ضدتين استوت
وجوه المصلحة فيهما ولا شك في امكان ضدتين
كذلك غاية الامر بنش وجودهما ولا ضرر فان
الفرق يكفي في اقتضاها في باه بمحتمل ان يكون
عدم التعاضل عند استواء المصالح فيهما
من جهة المصالح وان امكن ان يدفع من اصل
الدليل بفرض الارادتين معا فليأمل فان قلت
لا يلزم لزوم الجزأين تعلق قدرة احدهما جعل
تعلق قدرة الاخر منهما ولا يخفى في مثله قلت
قد عرفت بتسلسل الآلات المتفاعلة وبهذا ايضا
يدفع منع لزوم تجزئتها على تقدير عدم حصول
مرادها بل على ان تعلق القدرتين اخرجهما
عن حد الامكان فليدبر

قوله لا يقولون بالهين واجبي الوجود الخ
فقد هم من المشركين لتولهم بشعده المشقة
للبادة لا قولهم واجبي الوجود

المخرج من المنع الى الوجود عند الشيخ لا مبنوية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكره في البقاء
(على كونه) وجوديا (زمانا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زمانا) لذكر كنه لان العلم بعد الحصول
الحصول بعد العلم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلها الانتغال الواقع بين العلم وما يقابلها
اهي الوجود (وزمن التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا يد ان يكون حادثا ثم ان
الشيخ معترف بان الحدوث ايس امر زمانا وحده بعد نفيه ان يجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية كجديدة معينة الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز انصافه
بالقدريات وزوال ذلك الانصاف (ونزه) ان في كون البقاء صفة موجودة زائدة (القساضي ابو بكر
والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجهوه معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود
في الزمان الثاني) الامر زائد عليه (لوجهين الاول لو كان البقاء (زمانا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن
البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا ما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حيث
(قيل) البقاءات المضافة للوجود معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود
ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ورد على هذا الجواب ان ما ذكره نوعه يجب
كونه اعتبارا بكامر (الثاني لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات زيم الدور) لان الذات
يحتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني ملط به (والا) اي وان لم يحتاج البقاء الى الذات (لكان
الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب)
الوجود لانه تلقى المطلق (دون الذات) والجواب منع احتياج الذات اليه (وما قيل من ان وجوده
في الزمن الثاني ملط به بمنوع غايه ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا وجوبان
يكون البقاء عليه لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحفظه على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق
تحفظهما معا) تنبيه (حيث البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات)
يريدان المبتدئين بالبقاء يفسره تارة ب استمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات
(و) اخرى (بانه معنى يعامل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين) الثانيين (بنى) لانه (الاول)
من معني البقاء لان الاستمرار اذ لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى الثاني لان البقاء اذا كان امرا
بطل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر (الوجه الثاني) بنى للمنى (الثاني) دون
الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود كونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو
الاستمرار فلا يلزم الدور (بالصفة في الثانية) في القدم واساءه الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا يقدم
وجودي (زائد) على ذاته (واثبت ابن سعيد) من الاشارة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة
(ماضية في البقاء) ونصوه به هنا ان يقال القدم قد يطلق على التقدم بالوجود اذ لا يتناول عليه الابد
ويشبه قوله تعالى كالمرحون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد
يجدده القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زمانا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلانهاية
لا يجبر منه منطوقا (اي ماضية) فلاحا جاز ان يمانعتي منها ما وجد ماض على الوجهين
السابقين ما لا يوجد لصحة (و) الذي (يخص) اي يخص باطله (انه ان اراد به) اي بالقدم (انه لا اوله
فلسفي) فلا يتصور كونه وجوديا (وانه لا وصف لا يلحق بالخاص) الباري سبحانه (بحج كاسره) اي كاسر
كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائني) فانه قال معنى الكلام انه تعالى يخص معنى لاجه
ثبت وجوده لا في جميع احوال المعنى يخص معنى لاجه كان متغيرا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا
عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجحه حيث لا وجود لاقى حيز
فان قلت هذا السلبى ملط بالقدم لانه قلت ان الصفات السلبية لا تملل بخلاف السبوتية
(او غيرها) من المعاني (فالتصور) اي فطرية تصور ذلك المعنى اراد اول (لا ثم اتفر) والحقائق باقاة
الدليل عليه ثانيا (هذا) الذي اوردناه هنا في ابطاله (منضم الماسبق) في باحث الامور السامة
(من اياه) التي القدم امر (اعتباري) لا وجود له في الخارج فانه دل على بطلان مذهبه ودليله ايضا

قوله فالثبوتية والديبانية من الثبوتية قالوا
 الخ لا فائدة في التخصيص فان المزدكية ايضا
 قالوا بذلك اما الثبوتية فهو اصحاب ماني بن
 ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شاپور بن اردشير
 وقتله بهرام بن هرم بن شاپور بعد مبعث
 عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرايع
 والانبياة وان اول مبعوث بالحكمة والثبوتية آدم
 عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم وزدها
 المسيح وقولس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر
 انبيائه وكلاهما يوجدون في اليوم واليلة اربع
 صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة
 والكذب والسحر وعادة الاوثان وغير ذلك
 واما الديبانية فهم اصحاب ديسان ومعتقدهم
 معتقد المزدكية اصحاب من ذلك الذي ظهر في زمن
 نوشروان وهو وهم قدم الثور والظلة على
 الوجوه الذي اعتقده المتويزة لان المزدكية
 يقولون الثور عالم حسلي وانه غول ما يغفل
 بالتصديق والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى
 وان ما يغفل بحكم الآفة والخطب والديبانية
 بحسب الفقه في ذلك ويقولون ما يحدث من
 الشر كائن من الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق
 والثبوتية فرقان آخر يقال لهما المرقونية
 والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم
 ذكره في ثبات الثور والظلة وخالفوه في ثبات
 اصل ثالث هو المعدل الجامع بين الثور والظلة
 قالوا وذلك الاصل دون الثور في المربة وفوق
 الظلة واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلاثة
 النار والماء والارض فالتار خير بطبعها يصدر
 منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه
 الشرور المحضة وما كان متوسطا بين الارض
 وهما وهما المعتدون في التاروس مذهبهم نشأ
 اتخاذ بيوت التيران في البلدان وعبادتها
 بتقليداتها
 بقوله وكانهم ارادوا الخ قال في الابتكار معتقد
 للثبوتية ان الثور والظلة جسيمن قد عيانا ايمان
 احسانا معان بصيران
 بقوله والمجوس منهم ساقى كلام الشارح
 بصريح في ان المجوس من الثبوتية وسبقا كلام
 الاعدى صريح في خلافه حيث قال اول الفرق
 السادس في الرد على الثبوتية والمجوس اما
 الثبوتية فهم فرق خمس وفصل فرقتهم قال
 ابو الجرح فقد نفقوا ايضا على اصل العالم ؟

الصفة (الثالث الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف
 الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء وبمود الاستواء حيث (الى) صفة (القدرة) قال الشارح
 * قد استوى عرو على العراق * في ميسيف ودم مهراق * اي استولى وقال الآخر *
 فاستولوا واستولوا عليهم * تركناهم صرعى لفسوطهم * اي استولوا لاقبال الاستواء بمعنى الاستيلاء
 (يشعر بالاضطراب والمقاومة والغلبة) اي يشعر بسبق هذه الامور التي تسبق في حقه تعالى
 (وايضاً لا فائدة في التخصيص العرش) لان استيلاءه بم الكل لا يتنجس عن الاول بمع الاشعار الا ترى
 ان الصلاب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعمر بما فهم سبق تلك الامور من خصوصية
 من استند اليه الاستيلاء في امر مخصوص (وعن الثاني بان الغلبة هي) الاشعار بالاعلى على الادنى
 اذ مفرق في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان متولياً على غيره قطعاً وهذا عكس
 ما هو المشهور ومن التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما فهم من حكم الادنى حكم الاعلى
 اذ ان كان به ادنى كذلك فهم عكسه اذ ان كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اي الاستواء ههنا (القصد)
 فيعود الى صفة الارادة (بحق) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اي قصد اليها (وهو بعد اذ ذلك
 تعدى بالي) كالتصديق (دون على) كالاستيلاء (ودهب الشيخ في اسد قوليها الى انه) اي الاستواء
 (صفة زائدة) ليست عائنة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها ليعلمها (ولم يفهم دليله عليه ولا يجوز التعويل)
 في ثباته (على اظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قسام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء
 او القصد على منقب فالحق التوقف مع التامع لانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة * الرابعة * قوله
 قال تعالى ويحي وجده بك كل شيء هنالك الوجوه اثبت الشيخ في احد قوليها وبوصافي الاسرارين
 والسلف صفة * مبرزة (زائدة) على مامر من الصفات وقال في قول آخر وواقفه اقاضى انه الوجود
 وهو كقوله (اي الاستواء) على عدم الفاظهم وعدم جواز التعليل على الظواهر مع قيام الاحتمال
 (تنبيه) الوجه (وضيح) في القدر الجارية) الخصوصية حقيقة لا يجوز ايرادها في حقه تعالى (ولم يوضع
 لصفة اخرى) بمجولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المتخاطب) اذ لا يصدق من الواضع تفهم
 المعنى (فحين) الجواز والجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متين وهو ان يجوز به عن الذات وجيم
 الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة * الخامسة *

ايد قال الله تعالى * يدالله موق يدبهم ما منعت ان تسجد لما خلعت بيدي قابض الشيخ مثنين
 ثبوتيين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا يمتنع الجارحين (وعليه السلف والسيد)
 الفاضلي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شايع وخلته بيدي اي عبده كاملة (و)
 ولم يرد بتدريتين) وتخصيص خلق آدم بذلك (مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشر يف) ونكر عليه
 (كما اضاف الكسبة الى نفسه) في قوله ان ظهرها بيدي للتشر يف مع انهما ملك للمخلوقات ككلاهما
 (و) كما (حصص المؤمنين بالبودية) لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت
 المعتمد) (الديباز) (مع) القادر به ناه على اصلهم) الذي هو في الصفات واثبات الاحوال (و) قال
 (بعضهم) مجاز (عن التهمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة)
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة اي لفظة
 بيدي زائدة كما في قوله * دعوت لسا تاني مسورا * فلي فلي يدي مسورا * وهو في غاية كفاية
 (وتحقيقه كما في الاول) اي كالتحقق الذي ذكرته في لوجدهم ان موضوع الجارحة وقد تعذر فيجب
 الجمل على الجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة * السادسة * العيان قال تعالى يحيى عيناها وتسمع
 على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامر اتفا)
 فان ثبات الجارحة بمنع والجمل على الجوز عن صفة لانرفها يوجب الاجال فوجب ان يجعل مجازا
 من البصر وعن الحفظ والكلانوصفة الجمع للتظيم * الصفة * السابعة * الجنب قال تعالى ان تقول
 نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشارح

٢ النور والظلمة كذهب التوبة وقد اختلفوا

وتفرقوا فرقا اربعاً ففصل فرقه ما ذكره

الشراح اظهر

قوله وقاعل الشر هو اهر من الخ) واخفف

الجوس في ان اهر من قديم احوادث من زودان

قوله ولم يفقه فهو شرير) لان كل واحد

من البروك المنقطة يدفع كل شر لذلك الشرير

الكثير الشرير في نفسه فان قلت يجوز ان

يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتغاله على

حكمه قلت فيقتض يجوز ان يكون إيجاد الشرور

ايضا كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد

خيرا وشريرا

قوله وان لم يقد عليه فهو عاجز) قيل انما

يلزم العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار

كاشير اليه فوله في التوراة حتى طام قاهر واما

اذا استندت اليه لا يجاب فلا وقد عرفت مما سبق

ان امكان الاندفاع في نفس الامر يكفي في لزوم

العجز ولا يتأنيب الوجوب بالغير

قوله فعارض خطايتهم بخطايتهم احسن

من ذلك ما لا) ليس المراد بخطايتهم ما يفيد

الظن كيف وشبهتهم لا بعيد الشك فضلا

عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق

الخطبة على دليلنا فلشك في ان في العبارة

منافضة وهي ان صيغة التفضيل يدل على حسن

خطايتهم ما لا ينافي ولا يخفى بفسادها كيف

وما لها الخلود في التاراعا ذنابه لانه من والجواب

ما حقتنا في حواشي المطول وصاحبه ان اخل

التفضيل في قدس صديده تجاوز صاحبته وشياده

عن الغير في الفعل لا يمتنع تفضيله بالنسبة اليه

بعد الاشتراك في اصل الفعل بل يعني ان صاحبه

متباعد في اصل الفصل مترادفا الى كماله فالعنى

هنا بخطايتهم متباعد بحسب الحسن من خطايتهم

التي هي مترادفا الى كماله

قوله خهم من لم يطلق شيئا منها عليه)

لا يفتي ان عدم الاطلاق مع وروده في القرآن

الليد والاساطيت الصحيحة من آثار الجهل ثم

الانسان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه

عنها ومنهم من اطلق كلامها عليه تعالى

قوله والمتره لهم في الصفات تفصيل) قال

في حواشي التبريد مذهب قدمه للمستزلة ان

الصفات ليست بوجودها في الوجودية وهذا

مبتدأ الاخوان والشيعة يثبتونها بالهشيمية

* اما يتبين الله في جنب عاشق * له كيد حري وعين ترقق * اى تلغ وتحرك ودرق الشرب

مانلا لامسته اى جاءه وذهب وكذلك الدم اذا دار في الجلاق او اراد الجلباب بحال لا ينجيه

اى ينجيه) وحرمة (الصفة) الثانية القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيض الجبار

قدمه في النار) فتقول قط قط اى حسي حسي وفي رواية اخرى حتى يصعب الربعة فيها قدمه فيترى

بعضها الى بعض وتقول قط قط ببرتك وصرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل املائك

وتقول هل من من يد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار

او بمن يرفع نفسه عن امثال التكليف مما لا يفتق اليه صعب وقد ورد في رواية اناس

في اثناء حديث واما الشارح فلا تملى حتى يضع الله رجليه فيها * الصفة في التسمية الاصح

قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها

بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد بصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه

التأويل فكما في الدين * الصفة في العاشرة) الذين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه)

وتأويلها بالقدرة الثالثة ظاهرة * الصفة في الحادية عشر) التكون بآيته الخفية) صفة زائدة على

السمع الشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما على كون الحادثات

اعنى وجودها والمراد به التكوين والابجاد والخلق) قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة

والصحة لا تستلزم التكون) فلا يكون التكون اثر القدرة واثرتكون هو التكون (الجواب ان الصحة

هي الامكان وانه الممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يصل بالغير (بل به) اى بإمكان

الشيء في نفسه) لتعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممكن فاذن

اثر القدرة هو التكون) اى يكون المقدور وجوده ولا يصحته وامكانه) فاستثنى عن اثبات (صفة)

اخرى (كذلك) اى يكون اثرها التكون (فان قيل المراد بالصحة) التي هي صحتها اثر القدرة هو (صفة الفعل)

عنى التأثير والابجاد من الفاعل (الصحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي

لا يمكن تعديله بغيره) واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل وحالة القدرة) فان القدرة هي

الصحة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والتك على سواء من الشيء المقدور (فلا يحصل بها)

منه) (احدهما بعينه) بل لابد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده ذلك

الصحة هي التكون (فلتأكل منها) اى من ذلك الطرفين (يصلح اثرها) اى لقدرته (واما يحتاج

صدور احدهما) بعينه منها (الى تخصيص) بعينه (وهو الارادة) المتطرفة بذلك الطرف (و) حيث

(لا حاجة الى مبدأ للتكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليه

للعراج وضع كنه بين كني فوجدت يرد هاهنا كيدى ولا يجوز اثبات الجارحة كاذبته اليه المشهقة قيل

هو موصوف بكلف لا كالكثوف وقيل مأول بالديبر فقال فلان في كف فلان اى في تدبير فالتصود

من الحديث بيان الطائفة في تدبيره وبيان انه وجد روح الطائفة فان الرب يطلق على كل روح وراحة

وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه وبتع حله على حقيقة قيل هو

ضحك لا كضحكنا وقيل مأول بظهور تباشير غير البصق على كل امر ومنه ضحك الراض اذا بدت ازهارها

معنى ضحك ظهر تباشير غير البصق منه وبدو التواجد عبارة عن ظهور كنه ما كان

شوقا منه ومن كان له رشح قدم في علم البيان جعل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث

التشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على التمايز مراعى لجرالة

العنى وفخامته ومجانبها عما يجب ركائه فليكن تأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله

المستعان وعليك التكلان

المصدر الخامس

فما يجوز عليه تعالى اى يجوز ان يتعلق به كآرؤبة والعلم بالكنه) وفيه مفسدان (الفصل الاول)

٢ وانهم قد اتوا لله تعالى احوالا خمسة من جهاتها
 الاولومية الخيرية لذاته تعالى من غيرهم ومذهب
 المحمدين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي
 الصفات القديمة والقول بانها عين الذات
قوله وشرط صدق المشتق على واحدتها
 ثبوت اصله (١) فبان اللازم من هذا ككون
 الصفات امورا وراء الذات واما انها امور
 موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت
 بهذا والجواب بظهور ان العلم وكذا القدرة
 مثلا وغيرهما ليس من الامور الاعتبارية العقلية
 التي لا وجود لها في الاحيان والامر غير ان
 المعدومات غير متمايزة كما سبق واذا لاصل معين
 وجودها يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى
 ان العلم اضافة محضة ولا شك ان اضافة
 عندهم من الاعتبار العقلية ودعوى ان علم الله
 تعالى من العلم الحقيقي وان يمكن علم الممكن
 كذلك دون اثباتها خرب التناد
قوله في المرصد الاخير (الخ) حيث قال ثمة
 وهو شكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا
 او خصوصية الفرع مانعا
قوله كما وقع في كلام (الآدي) ايما الى انه
 الاظهر لان التبادر من لفظ الحسم هنا فنة
 الصفات مع ان المراد به الاشارة
قوله والارادة فيه لا تخص (٢) اي لا تخص
 ايجاد احد المبدورين لان القدس غير مودة
 عندنا
قوله وكذا الحال في باقي الصفات) فان علمه
 تعالى يتعلق بالانتهائى بخلاف علنا وحيوه تعالى
 محصية للعلم والقدرة الثامين بخلاف حيوتنا
قوله كيف وقد يتسع ثبوتها (الخ) قد قبل
 هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بجملة قياس
 الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون هذه
 الاحكام معلقة في الشاهد بالصفات كما علية
 بانهم فلا يتبعه منع الامرين ولما كان الاحتجاج
 على المطلوب بدليل الزام لا يفيده الاثبات ببعض
 المخصوص بعيدا في امثال هذه المقامات بل بلغت
 اليه
قوله فكان قولنا لله الواجب (الخ) اراد هذا
 المسأل مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات
 الوجودية التي لا شأنها بطريق التظرف وفيه
 ردنا بقول انه عين الذات
قوله ثبابة جل الشئ على نفسه (قد سبق ٢

في الرواية والكلام في الصحة وفي الوجوه وفي شبه المنكرين فنهنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرواية
 وقد طالع نزاع المتئين الى الملة فيها فذهب الاشارة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنه (الأكرون) قال
 الآمدى اجتمع الائمة من اصحابنا على ان ربه تعالى في الدنيا والاخرى جازع صغلا واختلافا في جوازها
 سمعا في الدنيا فابتن بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في النظم قبيل لا وقل نعم والحق انه لا مانع
 من هذا بل بان لم تكن روية حقيقة ولا خلاف فيشافي انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رويته
 صغلا لذي الحواس واختلوا في رويته لذاته (ولا بد ولا من بحر رحل النزاع فقولوا انظرنا الى الشمس
 فرأيناها ثم غمضا العين عند الغمض نعم الشمس على جليلها هذه الحالة مقاربة للحالة الاولى التي هي
 الرواية بالضرورة) فان الحائث وان اشتركا في حصول العلم فيها الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد
 هو الرواية وكذا اذا علمنا شيئا علما فالما جليا ثم رأينا فانا علم باليدية تفرقة بين الحائث وان في الثانية
 زيادة ليست في الاولى (فالتفلاسة هي) اي تلك المقاربة والزيادة (عالية التي تأثر بالحقيقة) لا ان زائدة
 في الانكشاف هي الرواية والابصار (لوجود) الاول ان من نظر الى الشمس بالاستنصاف ثم غمض فانه
 يتقبل ان الشمس حاضرة عنده لا تأتي له ان يدفعه) اي هذا الضيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان
 الحقة تأثرت من صورة الشمس وبقيت صورتها في الحقة بعد ان زالت الرواية (الثاني ان من نظر
 بالاستنصاف (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينه الى الشئ ابيض) فانه (يرى لونه بمنزلة
 من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدثه تأثرت عن الخضرة وفي صورتها فيها بعد الضلوع
 الثالث ان الضوء القوي يغير الباصرة) وكذلك البياض الشديد يغيرها بحيث لو نظر الراي
 بعد رويتهما الى ضوء ضيف او بياض ضعيف لم يرها (فولوا تأثرها) اي تأثر الحاسة (بشئ) بل نعمها
 (لما كان) الامر (كذلك فلتلك ذلك) الذي ذكره (يبدل على تأثر بالحقة) عند الابصار (واما عود
 تلك الزيادة التي هي (الابصار اليه) الى الالف (فلا) دلالة عليه (فلا هي) اي فلا الابصار بتأويل الرواية
 (هو) اي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة بعندنا) فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان تأثر عند الحاسة
 (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرواية امر يتخلقه الله في الحلي ولا يشترط بوضوح الملاحظة ولا غير ما
 من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسميا ولا في جهة وبسبيل عليه مقابلة
 ومواجهة وتقليب حقيقة نحوه ومع ذلك يصح ان يتكشف عبادته انكشاف القبرلية البدر) كما ورد
 في الاساطير (الصبغة (و) ان) يحصل لهوية البديلية اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرواية) هذا ما عثر به
 اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والنحضة وان جوزوا رويته لكن بناد على اعتقادهم
 كونه جسميا وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم بما يتبع وجوده فضلا عن رويته وسرد
 عليك زائدة تفريلهم (وقد استدلل عليه) اي على جواز رويته تعالى (بالقول والعقل فليحبه مسلمين
 في المسالك الاول الثقل) واما مقدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمد) من التقلات في ذلك (قوله
 تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارقني انظر اليك قال ان ترائي ولكن انظر الى الجبل
 فان استقر مكانه فسوف ترائي والاخجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل
 الرواية (ولوامت) كونه تعالى مرئيا (لمسأل لانه حينئذ اعان بطلب امتاعه او بجبهه فان علمه خالفا لاف
 لا يلبس الحال فانه صبي وان جهه فاجاهل بالاجموز على الله وبمع لا يكون نيكيا) وقد وصفه
 الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح لقبه او المقصود من العبارة هو الدعوة الى العقائد الحقة
 والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (عاق الرواية) على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر يمكن في نفسه
 وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان متمسكا بصدق المزموم بدون صدق اللازم في الاعتراض
 اما على الاول من وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرواية بل يجوز بها عن العلم الضروري
 لانه لا زعمها واطلاق اسم المزموم على اللازم (شنيع) سيما استعمال رأي بمعنى علم واري بمعنى اعلفكاته
 قال اجدني عليك لا ضروريا (وهذا تأويل) في التهذيل (الطائف وبيعه) فيه (الجباني واكثر
 البصر بين والجواب ان الرواية وان استعملت العلم لكنها اذا وصلت الى بعيد جدا) والصواب ان يقال

٢ اعتراض البعض بان الجدل بين الشيء ونفسه

اشتقاقا جاعيد ويصير بحثا للعلماء كافي الوجود
وقد سبق جوابا عنه فلا حاجة الى الاعادة
قوله خلاف قولنا ذاته (الانظر ان يقول
ذاته ذو ذاته لان مدعى من العلم مثلا نفس
الذات والجل الذي ذكره وحصل بالاشتقاق
بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فظهر ما ذكره
لاما ذكره لكن تميم الشارح المصنف في ذلك وقد
سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف
الظاهر

قوله اعني مفهوم العالم والقادر حق العبارة
ان يقول مفهوم السالبة او يقول مفهوم العلم
حتى يظهر صحة قوله وما زيادة ماصدق عليه
هذا المفهوم الخ اذا المفهوم منه ان زيادة
ما صدق عليه هو المدعي فلا يظهر في العالم
بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهومي
المسلم مثلا مفهومه الضمني وهو مفهوم العلم
فما حل

قوله وامكن حل احدهما دون الآخر حصل
المطلوب (لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما
بالكنة التي توسط امكان الجدل وعدهم لان
السادة حيث حاك ما كان هذين المفهومين
مشعرا ان او متفانرا وان اغض عن هذا الجدل
المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على
الذات وفي حصوله مذكور بحث اذ لم يوجد
ايضا كنهه قد يصحح جهه على الموجودات وقد
لا يصح الهم الان يحمل الحقيقة على الهوية
قوله فان قلت كيف يصور الخ فاشأ
السؤال حل الصفة على مصطلح الحكماء ومن
يحلون حذوهم والا صفة عند المتكلمين ثم
نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات
التي هي عندهم

قوله لا يصفه زائده عليه كافي ذواتا) هذا الكلام
يدل على ان ذواتا مؤثرة بصفة زائده ولا يقدح
فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فيها لان الكلام
من طرف المعرفة والفلاسفة الثابتين بها وبثبوتها

على التزم والتقدير بعد
قوله لا يستلزم جميع الممكنات (اليه) كان هذا
الكلام الزبني والا فأكثر الاشياء عند الحكماء
ار لغير الاستناد بالواسطة لا يصح استدلالهم
وهو مظهر ظواهر لا امتناع احتياجه في صفاته
الى التبرك ان الظاهر ٢

لو كانت الرؤية المطلوبة في ادنى معنى العلم لكان النظر المرتب عليه بعينه ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بال مستبعد تحذف الظاهر قطعاً) ومخالفة الظاهر لا يجوز الا
لدليل) ولادليل ههنا فوجب تجهه على الرؤية بل على قلب الحقيقة نحو المرنى المؤدى الى رؤيته
فيكون الطلب الرؤية ايضا (ثم) نقول (نتج جهله) اي حل الرؤية المطلوبة (عليه) اي على العلم
الضروري (ههنا اما لافلا فلا يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا ينعقد
لان الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب
ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن ثرائي في الرؤية) لالعلم الضروري (يا جاحل المعرفة) فلو حل
السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يستلزم اراءة
ذاته بل (سأل ان يرى بعينه) وامارة (من اعلمه) وامارته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر
الى علك (تحذف المضاف واتام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (هو وامر ان يرى) اي اعلمها
فكون الرؤية المطلوبة بمتعلقة بالعلم ايضا والمعنى اني علم ان اعلمك انظر الى علك (وهذا تأويل
المعنى والنفاد بين الجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الادلل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما لاول
فقولنا ثرائي) فانه نرى رؤيته تعالى لا رؤية عين اعلام الساعة يا جاحلهم فلا يطابق الجواب السؤال
حيث (واما ثانيا فلان ندك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) لدلالة
عليها (فلا تناسب قوله ولكن انظر الى الجبل لمنع من رؤيته الاية) اي العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله لن ثرائي على هذا تأويل بل يناسب رؤيته وايضا قوله فان استمر مكانه لا يلام
رؤيتها لان الاية في ندك الجبل لا في استمراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه)
لانتفاء لانه كان عالما بالمتناهي لكن قومه افترحوا عليه وقالوا ان الله جهره وانما سألها بسبب قومه
في قوله اني (ايتم) عن الرؤية (فمعل قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه سالفه
لقطع دابر افتراءهم عن اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة السؤال (وهذا تأويل الجاحل
وبتعبه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد لهم دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما لافلا لوكان)
موسى (مصدقاً عليهم لكفاه) في دفعهم (ان يقول هذا يمنع بل كان يجب عليه ان يرددهم عن طلب
مالا يلحق بجلال الله كما) زجرهم (و) قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الهام كما هم الهه والاول
اي وان لم يكن مصدقاً عليهم بل كان القوم كافرين بذكر بن اصدقه (المصدق) ايضا (في الجواب)
بل رآي اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون
هم السمعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمجراته الباهرة (واما ثانيا فلانهم)
لماسأوا وقالوا ان الله جهره زجرهم الله تعالى يرددهم عن السؤال باخذ الصاعقة فخرج موسى
في زجرهم الى سؤال الرؤية واما صفتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع السؤال لانهم
لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع مطاله
بل) جاز ان يكون (ذلك) اخذ (لتصدمهم انكار موسى) عن الايمان بالمطلوب (تأمل) مع كونه ممكنا
فانكر الله ذلك عليهم وما قبحه كان كقولهم لن تؤمن لك حتى تغير لنا من الارض بؤبؤا وقولهم انزل
علينا كتابا من السماء بسبب التفت وان كان السؤال امر اممكنا في نفسه (ظاهر الله) عليهم (ما يدل على
صدقهم مجزرا) ورواداهم من نعمتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انما سألها) نفسه
(وان علم استحتاجها) بالفعل (ليأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتعوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد
الدلائل وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوتها في العلم بالليل فكيف اذا كانت من جنسين واما سأل
هذا السؤال وفضله (فضل ابراهيم) وسؤاله (حيث قال) رب (ارني كيف تحيي الموتى قال ارم ثوبا من ثيابي
علي ي ولكن لم يطمع فلي) فقد طلب الطمانينة فيما يستقدم يعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب
ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما هي صفة توجب تحييرا لا يحصل متضمنة للضمير بوجه من الوجوه (ولذلك
يا قول الخليل) ثارة (بمناصف) وهواه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم الثمن

٢ قوله وقد تقدم بطلانه حيث بين في مباحث
الله والاول ان البسيط المحقق لا يكون ظاهرا
واقلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا
مبنى على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي
يأتي على البساطة دور فليأمل
قوله واخرج المعتزلة (الخ) فيه حرازة لامهين
مسددة للمستعملين في تحرير البحث بل قال لهم
تفصيل يأتي في كل مسألة فلا يمكن لذكر ادلتهم
قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما
سبق والمعتزلة معطوف على التلافة في قوله
وذهب الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل
سالاه فيهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة
في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم
تفصيل يأتي في كل مسألة هذا وما غادر الشارح
والشيعة موافقا في الابتكار اشارة الى ان المصنف
انما ذكره لاشتراكهما في الوجود الثلاثة فكان ذكر
احدهما ذكر الاخر
قوله الثاني علمته وقادريته لا كثرة لهما
لدلالة السياق على ان المراد هو التثني والمراد
علمته وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا
الدليل ايضا نفيًا للصفات على وجه عام
قوله والجواب ان العلية ان ارادوا بهذا
الاستدلال الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا
العالية في الشاهد معللة بالصالح فكذا في الغائب
لم يتبع هذا الجواب للنفي لكن قد عرفت ما في ذلك
من العبد
قوله وان سلم نبوت العلية (الانبياء) ان يقول
وان سلم انها امر واداء الخ
قوله فيمتنع اقصاها بالوجوب الذاتي
وايضاً العالية اعانكون واجبة لذاتها اذا كانت
موجودة فهم لا يقولون به والازم وجود الصفة
الزائدة
قوله لكن يفهم الخ قال الاستاذ المحقق
ذاته تعالى ليست بقاعدة لصفاته حتى يلزم ان
يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون
غيرها او مختصرا اذلة الافتقار عندهم هو
الحدوث وصفته تعالى ليست بمحددة فلا يكون
لها فاعل وانت خبر بان هذا مشكل جدا فان
ما له ان يفسد الواجب اذ كل موجود لا يخلو
من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا
اتى الثاني من الاول ويلزم الوجوب ولهذا
قال المحقق الفنازاني في شرح الفاصي امتداد ٢

عند الله راضية انه خاطب الرب وجبريل ليس رب وبإيضاحه الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف
يطلب منه (و) نارة (بما يقوى) وهو ما روي من انه ادعى الله تعالى اليه اني اخذت نفسا تاخلا
وعلا منتهى اني ادعى الموتى بدمه ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع
انه كان يمكنه) اني يحكي موسى (ذلك) اي طلب اننا نكد (من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن) من الرؤية
بان يطلب اظهار الدليل السعي على استحالتها بالاطلب لهما فيكون حينئذ طلبها خارجا عاينين بالعلماء
خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجود (انه قد لا يثبت امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نيته
(مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو الوصول الى العلم بحكمته وانه لا يفضل
فيها والغرض من البينة هو الدعوة الى الله تعالى واحدا وكلف عباده باوامر ونواه امر بضالهم
الى التعميم المقم وذلك لا يتوقف على العلم بالمتعالي رؤيته وامام من جعل الوجود شرعا فبغيره يجوز ان
لا تكون شريعة موسى آخرة معرفة الله تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية (و) (سؤال)
بطلها (صغرة) لا تمتنع على الانبياء والجواب التزم ان النبي المصطفى (المتنصر) بالتكليم معرفة
الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احد المتعالي (دون) من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة
الشعوية والطريقة الدعائية لا يمكنها واحد من العلماء (واحتجاجنا بلزم الميت) على تقدير
العلم بالاستحالة (وهو ما تنزه عنه من له ادنى تميز) فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا الجاسر على الله
تعالى يطلب مالا يجوز عليه ويشعر بالجسم على رأيكم (لا يعدم الصفات) بل من الكبريات يتبع
صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغار نقول (في جوازها من الانبياء ماسيا) من
المع والتمصيل (واما على الوجه الثاني) اي الاعتراض عليه (في وجهه) الاول اهل على الرؤية على
استقرار جبل اماحا لسكونه (او) حاز (حركته) الاول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علق (اي وجود
الرؤية) عليه حال سكونه لم وجود الرؤية (لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل) فان
قد تمين انه (علقه) عليه حال حركته ولا يخفى (في) ان الاستقرار حال الحركة كحال فيكون تعليق
الرؤية عليها تعاقبا بالتحال فلا يدل على امكان التعليق بل على استحالة (والجواب انه علقه على استقرار
الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والازم الاضمار في الكلام (وانه) اي
استقرار الجبل من حيث هو (يمكن قطعاً) ان لو فرض (وقوعه) لم يلزم منه بحال لذاته وايضا
فاستقرار الجبل عند حركته (اي في زمانها) ليس بحال ان في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بل احر (ك)
ولا يحذر وفيه (انما المتحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت
الاخر بل صاحبه * (الثاني) من الوجوه (انهم بقصد) من المتعلق المذكور (بان امكان الرؤية
او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم التعليق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او متعاقبا فلا يلزم امكان
التعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد بالذات (ويلزم) منه انهما قاطعا (و) (انما)
(هنا كذلك) انه اذا فرض وقوع الشرط (الذي هو يمكن في نفسه) قاطعا ان يقع المشروط فيكون هو
ايضا (ممكنا) والا فلا معنى للتعليق به (او) اراد (الشرط والمشرط) لانه حينئذ مثبت على تقدير وجود
الشرط وعدمه لا حال قائمة للتعلق بل عدم البعد مع السكون عن زبط الوجود بالوجود لا
نقول ان الشاهد في العلة من مثل قولنا ان ضربتني ضربت بك هو الربط في جاني الوجود وعدمه مما
لا في جانب عدم فقط كما هو المعبر في الشرط المصطلح (في تذييل كل ما ستاونه حلي) في المقام الثاني
(ما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا تظن بذكرها) وهنا
(الكتاب) عاينه جمع من اصحاب الله والموقف للصواب (المسائل التي) من مسلتي صحة الرؤية
(هو العقل والعمدة) في المسالك العقل (ملاك الوجود وهو طرقة الشيخ) اني الحسن (والفاضل)
ابن بكر (واكثر ما تميز وتحرير) انما ترى الاعراض كالالوان والاشياء وغيرها من الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لان تارة الطول والعرض) في الجسم
ولهذا تميز الطول من العرض وغير الطول من الاطول وليس الطول والعرض عرضين

٢ الصفات عند من يذهب إلى طريق الإيجاب
وكذا قولهم على الاحتياج هو الحدوث دون
الامكان يستلزم أن ينص بغير الصفات ثم رد
على هذا أنه من قبيل التخصيص في القواعد
العقلية لا ينبغي

قوله ودعوى أن إيجاب الصفات كال الخ
يمكن أن يقال إيجاب الصفات كال لاجل أن
الخلق منها نفس بخلاف إيجاب غيرها ودعوى
أن إضافة الوجود على المركبات جود وكال
فولم يلزم ذاته تعالى لجاز التفكاك الكمال عنه
وهو نقصان في حيز التسع بل كال السطوة
يتضح أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء
من الباشئات وبعده كما لا يخفى على العاقل
للتصديق أن في إيجاب الباشئة إلى المصنوعات
بناء على لزوم قدم ذات مأمونة كما علم من قواعد
الفلاسفة وقد تقدم حدوث ماسوى الله تعالى
وصفاته واجتمع أهل الإسلام على كفر القائلين

بتعدد الذات القديمة فأنزل الله الهادي
قوله في قدره تعالى) إعراب القدرة صفة تؤثر
في المقدور ولهية تعلقان بغير معنى لا يرتب
عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده
وتركه ولا شك أن هذا التعلق عام لكل يمكن لأن
القدر تقدم بغيرها ونسبته إلى الضدين على
السواء وتعلق آخر يرتب عليه ذلك وهذا
التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث
القدرة وكلام الفاضل يفسر بخلافه على معنى
أن القدرة تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيها
لا يزال وصكلام المصنف والشارح أيضا فيها
سأبني بغيره فان قلت القول بعدم التعلق
التأثير يفضي إلى القول بتسويق صدره
خصوصيات الحوادث على شروط استعدادات
تحصل في المواد والآل يخالف عن ذلك التعلق
فلا يلزم أصول التمكن قلت إنما لا يلزمها
إذ لم يكف في وقوع المقدور تعاقب القدرة
في وقت معين مالا يزال وحصول ذلك الوقت
واقعه أعلم

قوله الآن الحكمة ذهبوا) قد سبق من أن
الاستاذ الحق قال هذا المتقول منهم كلام
لا يتحقق لأن الواقع بالإرادة والاختيار ما يصح
وجوده وعدده بالنظر إلى ذات الشاغل ففسلي
ما ذكره من لزوم مشية الفضل واستحالة عدمها
ليس هناك حقيقة إلا أرادوا الاختيار بل مجرد ٢

فإن الجسم لما قرب من الجوهر الفرد فالطول ثلاثان قام بحره واحد منها فذاك الجهر
يكون أكبر جسم من جهر آخر فيقبل الصفة هذا خلف وإن قام بأكبر من جزء واحد من قيسام العرض
الواحد بجليين وهو محال فروية الطول والعرض هي روية الجوهر التي تركيب منها الجسم
(فقد ثبت أن صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهما صفة) مختصة بمحال وجودهما
وبذلك (لحققة هاتين الوجود) كما عرفت (وانتفاها بتعدد العلم) فإن الأجسام والأعراض لو كانت
معدومة لاحتصا صكوها مرة بالضرورة والانتفاء ولو لا تحقق أمر محقق (حال الوجود غير
محقق حال العلم لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بمحال الوجود (ترجعا بالمرجح) لأن نسبة الصحة
على قدر استغنائها عن الملة إلى طرفي الوجود والعلم على سواء (وهذه الملة) للصحة للروية
لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والألزم تعليل الأمر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئيا
(بالمل المختلفة) وهي الأمور المختصة أما بالجواهر وأما بالأعراض (وهو غير جائز للمر) في مباحث
المال (ثم نقول هذه الملة المشتركة أمال الوجود والحدوث لا مشتركة بين الجوهر والعرض سواءهما)
قال الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة تبهر كونها ممتصة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح)
أن يكون (علة) للصحة (لأنه عار عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعلم لا يصلح أن يكون جزء
الملة) لأن التأثير صفة البات فلا تصفبه لعدم ولما هو مركب منه (وإذا سقط العلم من درجة
الاعتبار لم يبق إلا الوجود فاذن هي) أي الملة المشتركة (الوجود واتهم مشترك بينهما وبين الواجب
لأنهم) من مشترك الوجود بين الموجودات كلها (فصل صحة الروية مختصة في حق الله تعالى فيحقق
صحة الروية وهو المطلوب وأعلم أن هذا) الدليل (يوجب أن يصح روية كل موجود كالصوت والزاوية
والمثلوسات والطعوم والشيء) لا شري (بلزومه ويقول لا يلزم من صحة الروية) شيء (يتحقق الروية
وأما لا ترى هذه الأشياء التي ذكرناها) بل بأن العادة من الله بذلك) أي يدرونها فأنه تعالى أجرى
قائه بعدم خلق روية فيها ولا يتحقق في غير روية فيها) كما خلق روية فيها (والخصم بتعدد عليه
التكبر) أي التكاثر ويقول هذه مكررة ونحذفه وخروج عن حيز العقل بالكيفية (و) نحن نقول (ما هو)
أي انكاره (الاستعداد) شيء عام هو متبادر في الروية (والخاتق) أي الأحكام الثابتة الطائفة بالواقع
لأنه من العادات) بل بما يحكم به العقول الحاصلة من الهواء وشوائب التقليدات والاشبهة
فإن الروية بالشيء الذي حقيقتهما سلف ليست متممة في سائر الحسوس (ثم الاعتراض عليه
بعدم نقص المقدور) من وجوه (الأول لأن الملة لا ترى العرض والجوهر) معاً (بل المرق) هو (الأعراض
فقط قولك ترى الطول والعرض) وما جوهر أن (قلنا) الحكم رويةهما صحيح (و) لكن (المرجع لهما
إلى المقدار) تعرض قائم بالجسم والجواب أن الله تعالى ذلك) أي كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه
كفاية) فإن وجود المقدار الذي هو عرض مني على في الجزء وتركب الجسم من الهول والصوره
وقد سبق بطلانه بما لاحاجة إلى إعادته (ويزيد هنا) لا بطلان وجود المقدار العرضي (أما القول هنا
تألف الاجزاء من البناء إلى الأرض قائم بالضرورة كونها طولية) جدا (وإن لم يحضر بالاشياء
من الأعراض) ففعل أنه لاحاجة في الطول إلى شيء سوى الاجزاء فالمرق هو تلك الاجزاء لا عرض
قائم بها (وأيضا فالاستعداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لتقيام العرض) الواحد الذي هو
القدر (بها والتمام) المقدار الواحد (بها) أي تلك الاجزاء (وإن كانت متشعبة) متعاقبة وهو
ضروري البطلان وإذا كان الاستعداد شرطا لتقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الاستعداد
(عرضا) قائما بها والأزما بشرط الشيء ينضم فخرج الطول إلى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص
فرضه روية تلك الاجزاء المعبر توهو المطلوب (الذي) من وجوده الاعتراض (لأنه احتياج الصحة
إلى علة لأنها الامكان والامكان عدمي لا يتقدم في باب الامكان) والعدمي لاحاجة به إلى علة (والجواب
جدا للمعارضة بما سبق فيه) أي في باب الامكان من الأدلة الدالة على كونه وجودا (و) الجواب
(تحقيقان المراد بمله صحة الروية) كما صرح به الأمدى (ما يمكن أن يتعلق به الروية) لا ما يؤثر

حادتا والى عدم عندهم فليس هذا المتقول عندهم
الانموهات وليس هذا كلامه وقد سبق في مباحث
القدم من المقدمة الأخيرة فليرجع اليه
قوله كل يوم العلم وسائر الصفات الكمالية
فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت اوسع
فالتقدير لانهم ان يكون على مذهب الفلاسفة
ولعل المراد كل يوم الصفات الكمالية عددا
قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول اعترض
عليه في شرح المقاصد بان الثالث في شكل
من الشرطين الاولين عين المقدم وقد يجب
بان المقدم في الشرطية الاول صدم وجود
الحادث والثاني في الحادث والمغارة بينهما
ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل الثاني بمعنى
الاشياء حتى يلزم ما ذكره المقدم في الثانية ان
لا يكون مستند والثاني عدم الاستناد وعدم
المضائق الى الاستناد يجوز ان يكون متنبها ولا
يلزم ان يجعل مصدرها من الجهول ولا يخفى ما فيه
من التسف فتأمل
قوله فان لم يشته فهو الثالث قبل عليه كان
الاسباب ان يقول فان لم يشته الى عدم اوتتهى
بواسطة صفات لانتهائى واجيب بان المذكور
في الدليل هو التسلسل في الحوادث المبكنة
التي القائمة بذاته تعالى اما احتمال التسلسل
في الحوادث القائمة بتعالى فقد اشار الى بطلانه
بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ
قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه
بقوله وان شئت قلت جعل الشارح لفظ هذا
اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره
شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال
السابق على التقديرين معانعه انه لا رد حيث
اعترضه الذي حذره بقوله ولعلنا ان يقول
الخ ايجابا للشارح الا بهى فانه تلذد المصنف
فاظهر ان ما ذكره صماح منه ولانه حل
الكلام على استدلاله بان يدل عليه حديث
التفرد الذي نقله من الابرهى في الاول ومن
الذين انقلض هذا لا يكون اشارة اليها صلا
بأن يقول فليست اشارة الى القريب على ما هو متفق
القاصد من ان هذا يشار به الى القريب
قوله وان بين مع ذلك ايضا الخ فان قلت
لم يخص في هذا الطريق الاول الحوادث

في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلم بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعم)
ايضا (بالضرورة) او متعلق الرؤية (امر موجود) لان عدمه لانصحه رؤيته قطعاً * (الثالث)
من تلك الوجوه (لأنه) ان علم الصحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما لان العلم بالصحة الرؤية ليست امر
واحداً (بالشخص وهو ظاهر (بل) تقول بصحة رؤية الارض لعمام بصحة رؤية الجواهر اما المتماثلان
ما يبدل كل منهما (سداً آخر رؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية الارض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى
الجسم مرضا والمرض جسماً (واما تأنيهاً فيقولان لتأنيلاً الواحد بانوع بالعلم المختلف للامر) في مباحث
الدل والمعلولات فعل تقدير عمائل الصحين جاز لتأنيلاً يعلين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا
ان المراد بصحة الرؤية متعلقها والمضى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر
والعرض (فان رأى الشيخ من بعيد ولا يدرك منه الا انه هو يقنا من الهويات (واما خصوصية
تلك الرؤية وجوه يتهاور منها فلا) تدركها (فضلا عن) ادراك (أنها اى جوهر او عرض هي
واذا رأينا زيدا فاما زاه رؤية واحدة متعلقة بهو يتة ولشأنى اعراضه من اللون والضوء كما يشه
الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئ بالذات هو الألوان والاضواء اما الاجسام فهي مرتبة بالعرض
والتيعة (بل ترى به شئ مرمداً مفصلاً الى جواهر) هي اعضائه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى
تلك الجواهر (وربما نقل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سلمنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر
والاعراض (لم تلحقها ولم تكن قد اصبحت اذ كانت اى زمان كنا (ايصرتا الهوية ولو لم يكن
منطق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية
(الامر الذي بالافتراق) بينها اى خصوصية هو يزيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية
الهوية المخصوصة المتنازعة تسلم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة
لتفقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه
تصحيح رؤيته * (الرابع) من وجوه الاعتراض (الاسلم) المشترك بينهما اى الجوهر والمرض (ليس الا
الوجود والحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومة وسائر المفهومات
العامة (والجواب اننا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرناه له الصحة (هو ما يخص بالوجود لا يصح
رؤية عدمه والامكان ليس كذلك) لتعمله الموجود وعدمه وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما
فلا يصح شئ منهما متعلقاً بالرؤية (وما لا يمكن لا يكون متعلقاً بالرؤية) لان متعلقها يجب ان يكون
معلوماً لكونه مدركاً بالبصر (والذى تعلل فيهما) اى في الجوهر والمرض الموجودين (خصوصية
شكل) منهما (وقد ابطنا متعلقاً للرؤية لم يبق) لتعلقها (لا الاشتراك) بينهما وهو الوجود اما مع
خصوصية بها يتناز كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطنا ايضا (واما بدون ذلك
وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس) لاسلم ان الحدوث لا يصلح سبباً للصحة الرؤية

فان صحة الرؤية عدمية فيجاز كون سببها كذلك اى عدميا (والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة
(متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في انه (لا يصلح لعدم ذلك) اى لكونه متعلقاً بالرؤية فان
قبل ليس الحدوث هو القديم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقاً للوجود بعدم) فلا يكون عدميا
(قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقاً بعدم (امر استثنائي لا يرى ضرورة والا لا يخرج حدوث
الاجسام الى دليل) لكونه مدركاً بحسوس * السادس لاسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى
تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع
الوجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ما يعم كل واحد منها وذلك مما لا حول به ما قبل فوجب
ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم كلفظاً لا معنوياً كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الادمى من
هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان عن يقين كون الوجود مشتركاً كاقاضى وجهه وهور الاصحاب
لم يدعيه ما ذكره وان كان ممن لا يقنع كاشيخ فهو بطريق الاثام ولا يجب كون المزمع متقدماً لما

للمعاقبة لالى نهاية بصفته تعالى مع انه اذا
تعالى

٢ كان حوادث متعاقبة لآلى نهاية غير فاعمة بذاته

تعالى شرطاً في صدور الحوادث عن الوجود
لما لم يكن أيضاً متخلفاً عما قاتل لعل السر في ذلك
أن عدم جوازها متين من بيان حدوث ما سوى
ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة إلى أفراد بالبيان
وذلك لأن تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لآلى
نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كصالح
من قواعد الفلاسفة ومبشرين في الطريق
الثاني وأما ما قيل في بيان عين عدم جوازها بما
ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم
مطلقاً كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج
حجته فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع أنه غير
ساحد على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة
إلى غير النهاية بدون أن يشترك في أمر كلى للابتن
قدم المطلق فيصحب الاشتراط فيه تأمل

قوله فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد قيل
مرادهم بجهته استمرار الحركة واستمرار الحركة
البيضاء حتى الحركة بمعنى التوسط فانها قيل في ذلك
أمر واحد شخصي مستمر من الأزل إلى الأبد عند
الغلاصة وبهجة حدوثها حدوث مايلزها
بواسطة عدم استمرارها من الأوضاع الجزئية
لأن الحركة بمعنى القطع لا تحقق في الأجزاء ولا أفرادها
تكون مستمرة أوحادته فلا جهته لحمل مرادهم
بجهته الاستمرار على استمرار ما هيته الحركة
بل يجب أن يحمل على استمرار ما هي الحركة
بالحقيقة أعني تلك الحالة البسيطة وتأويل
البارات الشرة بإعادة الأول بعد وضوح الحق
أمره وحيداً ويطلب كلامهم بإجراء برهان
التطبيق في الأوضاع إلى الحركات كما يدل عليه
كلام الشارح

قوله فقدم هذا الاستدلال بهذا الطريق
أيضاً لاشك أن الطريق الثاني غير وافي أذلو
لم يجوز ما اشير إليه في هذا وجوز ما اشير إليه
في الطريق الأول لما لم يكن محذور وكان إتمام
الشارح لفظاً أيضاً وحصر التمام في كونه بالطريق
الأول حيث قال ولقال أن يقول ذلك البرهان
السديد أيضاً لا يتم إلا بالطريق الأول إتماماً
هذا المهم إلا أن يكون القول بالاستدلال يتم
بالطريق الثاني الزايم حيث وافقت المحسم على
عدم قدم مختار متوسط يستند إليه الحوادث
وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لآلى نهاية
بذاته تعالى ؟

ملك به ولما يمكن هذا مرصنا عند المصنف قال (والجواب أن لامع في الوجود الأكون الشيء له
هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارج ليس الأكون الماهية بمنزلة بحسب الهوية الشخصية
(ذلك) أي كون الشيء ذاته بمنزلة بها (أمر مشترك) بين الموجودات ليسها (بالضرورة) وما ذكرتم مما
بالافتراق) كالإنسانية والفريسية وغيرهما (والزم الاشتراك فيه) على قدر اشتراك الوجود على
مذهبنا (نفيات الأشياء) أي خصوصياتها التي بمنزلة بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات
(لاهوت) بذواتها (وأن عاقلنا يقول بالاشتراك فيها) ولا عاقلنا من هذا الاشتراك استلزاما
مكتوناً لاستمرارية بقاؤه الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به من مفهوم كون الشيء
ذاته هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد
أن الوجود معروضة ليس لها هو بيان مقارنتان تقوم أحدهما بالآخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت
أن هذا هو الحق الصريح فالأشياء الذي ادعى الشيخ على ما في الأمور العامة إنما هو باعتبار
ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالشيء
الذي صورته وبين اشتراك بين الخصوصيات المتماثلة بذواتها والآخرين توهموا أن ما قيل منه
من أن الوجود عين الماهية يتأيد دعوى اشتراك بين الموجودات إذ يلزم منها ما كان الأشياء
كلها متماثلة متعاقبة حقيقة وهو باطل فلذلك قال (وأما أن هذا المقام منزلة للأقدام مضافة
للفهم (وهذا) الذي حققته لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لئلا فيه جهداً
ولم يدر نصها عليك بأداة التفكير وأما عند التدرج والثبت عند البوارق) الالامع من الأفكار
(وعدم الركون إلى أول عارض) يظهر بياني الرأي كما ذكرني إليه من حكماني كلام الشيخ في مباحث
الروية حيث ادعى اشتراك الوجود بنا في ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه (وهذا اللون والذات)
في ادراك الحقائق والاهتداء إلى الحقائق * (السابغ) من الاعتراضات (لأن لعل صحة الرؤية
إذا كانت موجودة في القدم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية
الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً والجواب قلنا بما قدمنا إليك) وهو بيان أن المراد به
صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً أعني كون الشيء ذاته مالا خصوصيات
الهويات والوجودات كافي الشيخ المرفى من بعيد بلا أدراك خصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق
لهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تشييد ارتفاع مانع ولقد بداغ المصنف في رويج
لذلك العقلي لثابت محذور يتعالى لكن لا يتبس على الفطن المصنف من مفهوم الهوية المطلقة
لشركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري ك مفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
أصلاً وأن المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن أدراكها أجمالاً لا يمكن به
على تفصيلها فإن مراتب الأجل متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون
شكل أجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال الأخرى إلى قولك كل شيء
فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات آخر يطعن عليها أدنى تأمل فاذن الأول ما قد قيل من أن
القول في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر ولقد ذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور
الآزدي من التمسك بالظواهر الغالية وقدر عمدتها في المقام الثاني في وقوع الرؤية بأن المؤمنين
سبون به يوم القيمة) أي في الدار الآخرة (قال الإمام الرازي) استدلال في وقوع الرؤية (الامة
في هذه المسئلة على قولين) فمما الأول (يصح ويرى) الثاني (لا يرى ولا يصح) وقد بينا أنه يصح
قولنا) مع القول بالصحة أنه (لا يرى) لكان قولنا ثالثاً خاطئاً لا اجاع) على عدم الافتراق بين الصحة
والوفاق في الشيء والاثبات بل كلاهما متينان معا وموثقان معا (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح)
بإذكرة الأمدى (لأن خرق الإجماع آيات مانعة) كما إذا ذهب بعض الجمع بين السالبة الكلية
وآخرين إلى السالبة الجزئية فأحدث القول بالوجبة الكلية (أو نفي ما ينه) كما إذا ذهب بعضهم
إلى الوجبة الكلية وبعضهم إلى الوجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما إذا ذهب

قوله اوجاز تعاقب صفاته تعالى الخ) قيل عليه
يقف البرهان المذكور على امتناع قدح سوء
الى مسلم واما توقفه على بيان امتناع تعاقب
صفاته التي لا تنتهي فمخوض لانه لو تعاقب صفاته
على كذلك لزم التسلسل فيندرج في الامر
ثالث واثبت خبر بيان المذكور في البرهان البديع
هو التسلسل المحال بالافق وهو التسلسل
في الامور الموجبة المقتضية للجمعة في الوجود
لا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المصنف
اشار الى بطلان مطلق التسلسل في الدليل
الثاني اعني قوله وان شئت قلت مع انه ذكر ثانيا
في تمام الدليل موقف على بيان بطلانه ففرض
توقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكره
قلت اذا كان بيان لزوم التعاقب في البرهان
البديع وزعم قدم الحاد في قوله وان شئت
قلت الخ يتضح الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا
كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير
المتشابهين معلوما منه على حاجته الى التصريح
بان الدليل الثاني والاول اثنان بكذا قلت لما كان
زعم التمسك في بطلان التسلسل قويا صرح بان
تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطال فيما
سبق اهتماما بشانه ولا ينبغي ذلك

قوله لانه الذي عليه يقولون ويصطلحون
توجيهه لكلام المصنف فان التبرير عن هذا
الوجه الاول سيما بعد قوله بوجوده يستدعي ظاهرا
ان يورد بعده الثاني والثالث يهذين الضوائرين
ولذا قال الكرماني في شرحه ان المصنف خط
القول على قوله بوجوده اذ لا يمدد فيها فذكر في
الكتاب من جانيهم بالصفة هكذا احتج الحكماء
بان تعلق الخ

قوله اذ تعلق القدر (اراد به التعلق الذي
يقرب عليه وجود المقدور كاد عليه قوله باحد
الضدين اذ تعلق المعنوي الذي لا يقرب عليه
ذلك عام لكل ممكن كما يشاء

قوله اما لذاتها بلا مرجع وداع) اذا حل
قولهم لذاتها على نفي سبب محض في تعلق
القدر باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها
بالطرف الاخر لاصلي في المرجع الخارج عن شئ يدفع
هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حيث

بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة اجبرية والسالبة
الاجبرية معاليس غاربا للاجتماع انفس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدي
المستثنى والاخرى في اخرى كما فينا نحن بصدده واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث اتماه
التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشي منهما لا يتخالف الاجماع) ولا يخفى (بل كل
واحد) من قول التفصيل (بمقابل له طائفة) من طائفتي الجمعين وان كان غاربا لما نزل به الطائفة
الاخرى (وذلك) بالذي ذكرته في مستلثاته (كما في مثله قتل المسلم بالذي والحزب بالمبدان القتل
فان كان مثبتا لهما) مما كالتحية (وثالث لهما) مما كالتشافية (والتفصيل) بينهما على قتل به احد
من الامه ولكن لو قيل به (لا يكون غاربا للاجتماع) بل موافقة للثبت في مثله والثاني في مثله اخرى
(ولا يكون هذا التفصيل) بموافقته (بل يكون جائزا) بالاجماع) فهذا السلك في اثبات الوقوع مردود
والمتمم فيه مسلك في السلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربهما ناظرة ووجه الاحجاج
بالآية الكريمة (ان النظر في القصة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه
(قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم) اي انظرونا وقال ما ينظرون الاصبعة واحدة اي ما ينظرون
ومنه قوله تعالى فأنظروا يرجع المرسلون اي منظره وقول الشاعر * وان بك صدر هذا اليوم ولي *
فان عند الناظر قريب * اي لشئ (و) جاء (بمعنى التفكير) والاعتبار (و يستعمل) حيث (بني
يقال نظرت في الامر فلان) اي فكرت واصبريت (و) جاء (بمعنى الرقعة) والتططف (ويستعمل) حيث
(الامم قال نظر الامر فلان) اي ارف به وتططف (و) جاء (بمعنى الرقعة) ويستعمل الى قال الشاعر
نظرت الى من احسن الله وجهه * فبانظرة كادت على وامي تفضي * والنظر في الآتية موصول الى
فوجب حله على الرقعة) فكان واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعرض عليه وجود * الاول
لا ينبغي ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد لا لا) ومفعول (بالنظر بمعنى الانتظار (في الآتية
نعمرة بهما منظرته قول الشاعر * ابين لاريه الزوال ولا * قطع رجاء بالبحر الى) * اي نعمرة
و يقر به ما قد قيل ان (بمعنى عندك في قوله) * فهل لكم في اتياني * طبيب معالي الشطاسي حذبا *
اي فيما عندي ومعنى الآتية حيث عند ربهما منظرته نعمته (والجواب ان انتظار التعمد ثم ومن ثم
قبل الانتظار الموت الاخر فلا يصح الاخبار به بشارة) مع ان الآتية وودت مبشرة للمؤمنين بالانعام
والاكرام وحسن الحال وفرح البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل التعم والكرامات المستمرة لتضارة
الوجه لاني الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثاني ان النظر الموصول الى قدسها الانتظار قال الشاعر
وشئت ينظرون الى بلال * كانظر الظمء حيا القمام *) ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر
القمام فوجب حل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن باق باللاح) اي منظرات اثباته بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون بهجاه *
نظر الحجج الى طلوع هلال) اي ينظرون على طمأنينة انتظار الحاج ظهور الهلال (والجواب لانهم ان
الظاهرة هنا) اي فيما ذكرتم الامثلة (للانتظار في الاول اي يرون بلالا كآبري الظمء ماء) بطوبه
و يشاقون اليه (ولا يتجمل النظر المطلق) من الصلة كالمذكور في المشبه (على الرقعة) بطريق
الحذف والايصال (اما الممتنع حل الموصول على غيرهما) اي غير الرقعة (كالانتظار (وفي الثاني
اي ناظرات الى جهته وهي الملو في العرف ولذلك رفع اليه الايدي في الداء او) ناظرات (الى
آثاره) اي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملازمة التي ارسلها الله تعالى لتصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان غائنه شاعر من اتباع
مسئلة الكذاب والراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم يظن من بكر بن وائل واراد بالرجن
مسئلة وعلى هذا الجواب ظاهر * (وفي الثالث اي يرون بهجاه و يجوز) النظر (المجرد) من الصلة
(للرؤية) كآمر (آخاوان سلم بحبته مع الى للانتظار فلا) يصح حله عليه في الآتية (اذ لا يصح بشارة
للمرء من ان انتظار التعمد ثم ووصلوها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر على)

٢ اختيار الشئ الثاني بالعين المقابل لالرمي من الشئ

الاول والزم التسلسل في التعلقات كما يتحقق في
ابحث الممكن واما القول بان التعلق اعتباري
لا يحتاج تجديد اليمين مؤثر فيه ان كل امر
متجدد وجوديا كان او عدميا يحتاج الى سبب
يخصصه بوقت تجده كاصرح به الشارح
في موضع

قوله وايضا يلزم قدم الاثر وايضا يلزم ان
لا يصح التعلق و يلزم الانجاب كاستسار اليه في بحث

الارادة

قوله وكذا قدره وتعلقها الظاهر ان قولهم
بازالة التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه

لذات القدرة القديمة بغيرهم الفاسد

قوله لان اثر القادر حادث افتقا فدم سبق في
مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركته كل
فلك مع كونها واحدا في الشخص وصادفة عنه

بالارادة ذلك عند الفلاسفة

قوله وخصوصا على رأيكم حيث تستدلون
بالقدرة على حدوث الاثر سابق مع مافيه

قوله والجواب ان تعلقها بغيرها ليس
هذا مبنيا على اعتبار التجميع في نفس القدرة

كما توهم من ظاهره فانه من كونه متخشا لقا للشيء هو
مستلزم لاستنفاء عن اثبات الارادة بل المراد

في لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولحقا
وايثبات الارادة للتجميع لا ينافي تعلق

القدرة لذاتها بل على المذكور ولهذا قال
الشارح ولما يعلق بغيره ارادة التفرخ

مع ان الظاهر حيث وجد وليس يحتاج تعلق قدرة
التفرخ كالابتنى نعم لمصرح بكون الشخص

هو الارادة واكتفى بالاشارة كتمشيه بالشيء
من اصل التفرخ بالزم افتقار تعلق القدرة

الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون
المرجح هو الارادة التي تعلق باحد المتساويين

لذاتها من ان هذا اولى بما قال في المواقف اقتداء
بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها

فليتأمل

قوله ولا يلزم من صحة منه صحة قال رجده الله
ولقائل ان يقول المسأل في صورتين واحد

اذا تعلق اتصاف الفاعل باحد الوجهين دون

الاخر ترجيح بلامرجح فان قيل المرجح هو

ارادة

حقيقة (تقلب الحدة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال غاربه) ولو كان معنى الرؤية لكان
شافعا (ولما لم انظر الى الهلال حتى رأيته) ولو دل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه (وانظر
كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تقلب الحدة (وقال تعالى
وربهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) فانظر الموصول الى ينظر على تقلب الحدة المذكور (ولانه
يوصف بالشدة والشمز والازورار والرضي والتعبر والنذل والشموع وشئ منها لا يصلح صفة
لرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقلب الحدة) نحو المرئي (هذا) كاذ كراه
(وتقلب الحدة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول الى حقيقة فيها
والزم الاشتراك (ولا يلزمها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا محسسا
للمجوز (ثم) تقول (انه لرؤية مجاز) لكنه مجاز (لا يبين) كونه مراد في الآية (لجواز ان يراد ناظرا الى
نعم الله ولي) اي ولا يشرى بذلك هذا الاختيار الى ذلك المجاز والجواب اما النظم على (حقيقة للرؤية
التي) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقلب الحدة
لا يعمد فيها اذ (قوله) نظرت الى الهلال غاربه لم يصح) فنه (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع
الهلال غار الهلال) ان سئل قلنا (وما يعمد في المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
قولهم) انزل النظر الى الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال (والجواب) من الاطلة (كلها مجازات)
اي النظر فيها وقع مجازا عن تقلب الحدة من باب اطلاق اسم السبب الذي هو الرؤية على سببها
الذي هو التقلب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقلب الذي ليس يراد يجب حله في الآية
على الرؤية مجاز الرجاء على الاخبار الذي يمتن وجوها كثيرة واهله الاشارة بقوله (مع ان الاشياء
التي يمكن اختصارها كثيرة) كشمس الله وجهه الله وآثاره (ولا يرى) ههنا (صية) لبعضها
(فالتبين تحكم لا يجوز لفة) فوجب البصر الى المجاز التبين (ثم) تقول ايضا (تقلب الحدة
طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نية) بل فيه نوع قوة بل فلا يكون مرادا في الآية (و) تقلب
الحدة (مع الرؤية بكيفية العيون) وحده (فلا يلزم اليه الاختصار قليلا لما هو خلاف الاصل فان تقلب
الحدة يكون سببا) عاديا (الرؤية) واطلاق اسم السبب للسبب مجاز مشهور (فالحكم لاية على المجوز
عن الرؤية بلا اختصار شئ) وهو المطلوب (وانت) لا ينبغي عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد
الافتقار (صحيحة) جدا وحيث (لا يصلح) هذه الظواهر (لتعلق بل عليها في المسائل العلمية) التي
يطلب فيها التبين (المسألة الثانية) في اثبات الوقوع (قوله) تعالى في الكفار كل انهم عن ربهم
يومئذ ينجون ذكر ذلك فكم يحتمل لسانهم فخر) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب ان لا يكونوا
مجموعين عنه بل راين له وهذا السلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن (والمعتقدية) اي في اثبات الوقوع
بل وفي صحته ايضا (اجماع الامم قبل حدوث المتأخرين على وقوع الرؤية) المستلزم لبعضها (وعلى كون
هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منها ومثل هذا الاجمال مفيد لليقين

قسم الثالث

في شبه التكرير وردها وتنقسم تلك شبه (ال عقلية وقلبية اما القلبية ثلاث * الاولى شبهة الموانع)
وهي ان يقال (لوجاز رؤيته تعالى لرأيه الان والتالي باطل) بطلا نظره او اما (بان الشرطية)
فهو انه (لوجاز رؤيته تعالى لجازته في الحالات كلها) اي جواز الرؤية (حكم ثابت لهما لذاته
او اوصفه لازمة لذاته) فلا يتصور انكاره عنه في شئ من الازمنة (فيما جاز رؤيته الان) قطعا (ولوجاز
رؤيته الان) (لزم انراه الان) (لانهما اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية)
في ذلك الزمان (والاجاز ان يكون بحضور تنجيب شاهدة ونحن لا نراها وانه مسقطه) واقعة الثقة
من القطعيات (وشرائط رؤية) ثمانية مورو الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار
بحسب اختلاف سلامة الابصار وتتنق بافتقارها (و) الثاني (كون الشئ جازا للرؤية مع حضوره

وقد اشترنا الى ان المخلص التزام التسلسل في
التعلق فلا تغفل

قوله احدث من العقلاء كما هو خبر جدى مفرط ليس
بإتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق
الاتفاق بناء على شبهه ذكرها في مباحث
الامكان من ذم العقلاء

قوله وز ما يختار قيل الباعث على توسيع
جواب الشئ الثاني بين جواب وجهي الفساد
الناشئين عن الشئ الاول هو قرب احد المتقابلين
من الآخر مع ان التعرض بجواب الوجه الاول
منه كاف في اختيار الشئ الاول اذ الظاهر
ان كل من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابتلال
الشئ الاول على ان يدفع الوجه الاول اشعارا
باندفاع الوجه الثاني قليلا

قوله ولا ينبغي الى الوجوب قيل عليه
انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضربنا
ولا يتعنه فاعلم في نفسه وادعاه ككفاية
الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي
يتضمن وجوب تعاقب القدرة معه فيقول الى الايجاب
كما اشار اليه الشارح في تقرير الاختصاص وما
اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا يتنافى مع اصل
شما نحن فيه فان معنى عدم المناقضة هناك عدم
وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل
بعده

قوله واما القادر الذي هو مؤثرهم اشار
الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة
ليس مؤثرا

قوله لا يباحث في ذلك الوقت الظاهر انه متعلق
بشئ ما يحتمل ان يتعلق بالاحياء وقد سبق الاشارة
الى المتى

قوله بلا سبب فخص ذلك الوقت) الانسب للسياق
ولقاعدة التبعات الارادة ان يراد بالسبب
السبب الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف
فعل القصد على مرجح الرجح الحسارى الذي
يسمونه بالداعي

قوله ففسال اذا كان قدره تعالى الخ لا ينبغي
ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدره
وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وقهره
ان يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة
لتقرر ان تعلق القدرة بانضمام خاتمه
الاول تعرض للثاني هذا وقد سبق من ان القول ؟

للحاسة بان تكون الحاسة ملقنة اليه ولم يعرض هناك ما يصادف الادراك كالنوم والفتنة والتوجه
الى شئ آخر (و الثالث (مقابلة) لباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كافي للمرى بالراء
(و الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لا يدركه البصر قط (و الخامس (عدم غاية الاطالة)
بان يكون كثيفا الى الذون في الجملة وان كان ضعيفا (و السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب
قوة الباصرة وضعفها (و السابع (عدم غاية القرب) فان البصر اذا التصق بسلطح البصر يطل ادراكه
بالكلية (و الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو
ان يكون متصفا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات الباصرة مع انه يمكن
ادراجه في حضوره للحاسة المختبر في الشرط الثاني (ثم لا يبعد من هذه الشروط في حق رؤية الله تعالى
الاسلام للحاسة وصحة الرؤية لكون) (الثالث (الواقى) منها) (مخصصة بالاجسام وهما) اى الشرطان
المعولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته (والجواب) نعم هذه الشبهة اما ما اولفهو
(ان الانسلا وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا
ما ينفي (لانارى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك لانارى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى
الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطريق المرى
من العين خطان شعاعيان كسكافى مثلث فاعلمه صلح المرى ويخرج منها) اى من العين
(الوسطى خطان على) اى على سطحه (يقسم) ذلك الخط (الثالث) المذكور (الى اثنين
فأما الرؤية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وذلك واحد من
الزاويتين الحاديتين وكل من الطرفين (و الزاوية قائمة و الزاوية قائمة) (الاول من رؤى
الحادة فتكن اجزاء المرى متساوية في القرب والبعد) بالنسبة الى الزاوية بل يكون وسط المرى
اقرب اليه من طرفيه فبما نرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت)
الذى ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فافا
فرض انه (بسد المرى بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب ان لا يرى اصلا واذ يرى ههنا
البعد لاثله في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط
الرؤية ويضعها غير مرمى فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب الباب
مترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته
صغيرا وكبرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو مجموع (فصل رؤيته صغيرا وكبرا يختلف بضيق
الزاوية الحاصلة في الناطق من الخطتين المتصلتين من بطرف المرى وسعتها) فان القائمين بالانطباع
ذهبوا الى صورة المرى انما ترسم من اطوطة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم فاعلمته
عند المرى وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية اما هو بحسب ضيق تلك زاوية وسعتها (ولهذا
ذا قرب المرى في القابلة وبعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لستها في الغاية) حال القرب (واضيقها
في الغاية) حال البعد (كالعدم فاعلمت الرؤية) حيث لا عدم انطباع الصورة على المصنف (وضمته
ظاهر بناء على ترك الاجزاء التي لا تجزى) ادخل هذا التقديران رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى
الجسم كاهو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه
توجب الانقسام) فيما لا يجزى للثبوت ما هو اصغر منه (ورؤية) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبرا
هو عليه مثل) او بارادته (توجب ان لا يرى الانقسام ضمنا) او اكر من ذلك وهو باطل قطعاً (ورؤية
اكبر (بأقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر على توجب ترجيحها
بالمرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حيثن بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها
ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجزئ رجال شاهقة) بمحضرتنا (لا راءا)
وهو مسطحة (فانهاذا معارض) اى مفوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية يجوز تفاضلها

٢ بعدم أن يلقى التأثير ليس بإلزام أصول التكليم

فقد ذكر
قوله أنه بالنظر إلى ذاته الخ (قيل بذى
أن يزداد قيد آخر ليتنازعه التكليم في قدرة
الواجب تعالى عن مذهب الحكم وهو أنه عدم
الشيء ولك أن تقول قوله ولا يتجسج صلاخ
يكنى القبر فإن ما ذكره يمنع في الموجب بالنظر
إلى الدليل القيد لوجوب تعلق مشيئة واحد
الطرفين بمخصوصه

قوله وقرب من هذا ما قد قيل الخ (أى في
جواب دليل الفلاسفة والتأويل هو صاحب لباب
الاربعين فالضيق في لكنهم إلى الخلففة
والجيب المشار إليه بقوله واجب عنه هو
الحكم

قوله فإن عدم اللول مستند إلى عدم علته
فان قلت الكلام في القدورية لا المعلولية وثبوت
الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فإن المكنات الأزلية
محلولة لا مقدورة قلت هذا لا يرد على الشارح
لان المصنف على في القدورية بأن السدم
لا يصلح أنرا ولم يقل لا يصلح أنرا القسار ولو حل
كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فسيق
الشارح الكلام على هذا نعم لو كان
مضى تفهيم قدورية عدم الازلي لم يبق الجواب
المتى أصلا

قوله فافهم من أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فيه بحث لان عالم بفعله الموجب بالذات
يصدر عليه أنه لم يشأ ففعل وليس
أنرا للقدرة بالانقضاء ويمكن أن يصاب بان
المراد لم يشأ من شأنه الشيء وبذلك يخرج
الجواب

قوله وهذا أولى مما قبل الخ (بما حكمه بأولوية
هذا دون بطلان ذلك لجواز أن يأول بأن شاء
استمرار أن لا يفعل على حذف الضم في الأصل
تجدد استمرار عدمه لا نفسه لكن ثبوت هذا
التجدد يحتاج إلى توجيه ذكره في حكمه النوع
الرابع من التكميلات التفصيلية

قوله والا كانت واقعة بالقدرة (لا يفتى أنه
لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند
بالحادث إلى الوجوب القديم على بطلانه في القدرة
نكسا جاز الحكم بل يزوم مقدورية القدرة على
تقدير حدوثها شاء على البطلان الأول جاز
الحكم بل يزوم صدورهما بالإيجاب على ذلك ٢

مع جزئنا بعدم وقوعها ولا مسقط ههنا فكذلك الحال في الجلال الشاهقة التي لا تراها قاتل يجوز
وبودها وتجزيم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم وقوعه ولا ينافي الجزم بعدمه فحجود تجوزها
لا يكون مسقطا (ثم نقول ان كان ما حذا الجزم بعدم الجلال المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الروية
عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا تجزيم به الا بعد الطرأ هذا ولا يلزم به من لا يخطئ
بأنه هذه المسئلة ولا يذهب إلى أن يكون ذلك الجزم (نظرا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
ولما تأليفه وانا (قلنا الوجوب) أى وجوب الروية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكننا
نقول (لم يجب) أى لما يجب وجوب الروية (في الغائب) عند حصولها (اذا ما عية الروية في الغائب
فبرامية الروية في الشاهد فجاز اختلافهما في الزايم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط
السنة دون الغائب) وحديث جاز ان يجب رؤيته الشاهد عند اجتماعها دون روية الغائب (الثانية)
من تلك الشبهة (شبهة المعلقة) وهي ان شرط الروية (كما حل بالضرورة من الجزية) (المعلقة) أما
في حكمها نحو المرفق في المرأة (وانها) أى المعلقة (مستحيلة) في حق الله تعالى لتزعمه من المكان والجمية
والجواب منع الاشتراط (اما (مثلا) كما س) من ان الاشياء جوزوا روية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه
بل جوزوا روية اعمى الصين بقعة اندلس (اوفى الله ثب) لا اختلاف الرويتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط
في روية المعلقة المشروطة في روية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الروية انكشاف
نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف إلى سائر المصبرات والانكشاف
على وفق المكتوف في الاختصاص بجملة وحيز (وفي عدمه) الثالثة (منها) شبهة الانطباع وهي
ان الروية انطباع صورة المرفق في الحاسة وهو على الله تعالى محال (اذ لا يصوره صورة تتطبع في حاسة
والجواب مثل ما س) وهو ان نعم كون الروية بالانطباع اما مطلقا اوفى الغائب لا اختلاف الرويتين
في (واما) شبهة (السحبة) فاعلم (لست كما وقع في بعض النسخ) (الأولى) قوله تعالى لا تدركه الابصار
والادراك المضاف إلى الابصار اعمها الروية (فحق قولك اذ دركته بصرى متى رأته لا فرق في اللفظ
(اوها) امران (متلازمان) لا يصح نفي أحدهما عن الثاني الآخر (فلا يجوز) رأته وما ادركته
بصرى ولا عكسه (فالأية) نعم ان تراها الابصار وذلك بشاؤل جميع الابصار (بواسطة الألام الجنسية
في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد هجوم الاوقات فلا بد ان يغيب
ما يقابل فلا يراه شيء من الابصار لاقى الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولأنه تعالى مدح بكونه لا يرى)
لأنه ذكر في إنشاء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه) مدحا كان وجوده نقصا يجب تزيمه الله
(عند) فظهر أنه يتجسج رويته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالقوى والانتقام فان
الأول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال (والجواب) اما عن الوجه الأول في الاستدلال بالأية
ففي وجوبه الأول ان الادراك هو الروية على نعت الاطاعة بجواب المرفق اذ حقيقته التبل والوصول
وانا لمدر يكون أى ملحوظ (وادركت) القوة أى وصلت إلى الحد الضيق وادرك الغلام أى بلغ
(ثم قل لي) الروية (المحض) لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة (والروية) كيفية (الاطاعة) (اخص)
مطلقا (من) الروية (المطلقة) فلا يلزم من نفعها (أى في المحض) من البرى سبحانه لا امتناع الاطاعة
(نفعها) أى في المطلقة عنه (قوله) لا يصح نفي أحدهما عن الثاني الآخر قلنا متجسج بل يصح ان يقال
رأته وما ادركه بصرى أى لم يخطئ به) من جوابه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوب الجواب
(ان تدرك الابصار موجهة كلية) لان موضوعها جمع على إلزام الاستغرافية (وقد دخل عليها النفي
فرفعها ورفع الموجهة الكلية سالبة جزئية وبالجمله فحصل (قوله) لا تدركه الابصار (استنادا للنفي إلى
الكل) بان لا يلاحظ اول ادخول النفي في ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاستناد إلى الكل)
بل يتصرف العموم اولام ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) النفي (الثاني) لم يبق فيه
سجل لكم (عليه) لان ابصار الكفار لا تدركه اجمالا (هذا) ما نقوله (لو ثبت ان اللام في بلعم العموم
والاستغرافي (والاعتكاف القضية) (فلك لا تدركه الابصار سالبة موجهة في قوة الجزئية فالنفي لا تدركه

٢ التقدير بناء على الإعلان الثاني لكن الاول اقرب
بجانب الظاهر كما لا يخفى فأنزل

قوله لم يصدر منه صفة اخرى (والازم ان لا ينحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا الترتيب يتدفق الاعتراض على قوله ويلزم منه في ماضى القدرة بان الزلوجب بتعدد حسب تعدد القوابل وتوابع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فيعدد بجسمها بخلاف انواع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثر حسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث الدلة والمطلوب ما في اعتبار الكثرة بسبب الماهيات التسالبة فيرجع اليه

قوله اى ليست موصوفة بالتأني (اشارة الى ان القضية السابقة سالبة لامعدولة فان الانتهاء بمعنى الكثرة الغير الناهية فلا يصف به ايضا الا ان كان بالذات او بالعرض

قوله من الكيف (قد مر في مباحث الكيفيات الثمانية ان المقابل يثبت القدرة لا واجب لا يحتملها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف ههنا مجرد ما قبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذا انتهى فرع قبول القضية

قوله هو اثبات الانتهاء (لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه مرسوم لكم للفصل اعني العدد تعدد التعلق بتعدد التعلقان فينصف تبعا بمساو من خواص الكم

قوله وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متاهيا (اى ما يتعلق به بالعلق التأثيرى وما عاتقته به تعلقا متواليا فهو غير متاه وقد اشارنا الى التعلقين فيما سبق

قوله مطردة في الصفات كلها (ليس المراد باطراد الاحكام اشقة التعريفية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التامى وعدمه باعتبار بل الحكم الاخير من اشكناج رية فيها هو سلب التامى واليه اشد ترغوة واعتبر في كل صفة ما يتساها من الاحكام المتفرعة **قوله** فلا حاجة الى التكرار (ونرفع تكرر في بعضها فهو موطئة لنفسامة اخرى كما قال في

بعض الاوصار وتخصيص البعض باننى يدل المفهوم على الاثبات للبعض فالأية جمة لنا لعلينا (الثالث) من تلك الوجوه (نهيا) اى الآية (وارعت في الاشخاص) باستغراق العلم (فانها لا تتم في الزمان) فانها سالبة مطلقة لادامة (ونحن نقول عوجبه حدث لارى في الدنيا في الرابع) منها (ان الآية تدل على ان الاوصار لا تراه ولا يلم منه ان المصيرين لاروه لولوا ان يكون ذلك) التثني المذكور في الآية (فيها للروية بالجارحة مواجهة وانطبعا) كما هو العادة فلا ينفى ان الروية بالجارحة مطلقا (واماعن الوجه الثاني) اى واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهى الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بأنه لا يرى فتقول هذان كما كان (لدليل عليه) واذا ثبت ان سيق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع (بل : فيه الحجة على صحة الروية لانه لو امتنع وتروى مثلا حصل المدح) بنفسها عنه (اذا مدح المدعو بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وبما علمه حده) اى في عدم الروية (للمتمتع التمزج بحجاب الكبرياء كما في الشاهد في اشياء) من الشبه السمية (انتم انما ذكر سؤل الروية) في موضع من كتابه (الا وقد استعمله وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا رجون لقائنا اولانا لان علينا الملائكة اوزرى ويناقدوا استبروا في انفسهم وفتواوتوا كثيرا ولو كانت الروية ممكنة لما كان طالبا عاريا) اى تجاوزا للحد (مستكبرا) رافضا عنه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك نازلا لمزلة طلبه) (والمجهرات) الآية (الثانية) واذا قلتم يا موسى لن رؤى من لك حتى ترى الله جهرة اى عيانا (فاحذركم الصاعقة وانتم تظنون) ولو تمكنت الروية لكان فيهم بسؤاله في حاله (الآية الثالثة) بسلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقدسناهم (انما امر موسى اكبر من ذلك فقالوا اننا الله جهرة فاحذرتهم الصاعقة بطلهم سمى) الله (ذلك السؤل) (طالبا جازاهم به في الحال) اخذ الصاعقة (ولجواز) كونه مرثيا (لكن سؤلهم) هذا (سؤل لا يجزى زائنة) ولم يكن ظنا ولا حيا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الروية تمتا وضادا وهذا استعظام ازال الملائكة (في الآية الاولى) واستكبر ازال الكتاب (في الآية الثالثة) مع كنهها) بخلاف (ولو كان لاجل الامتناع لتعهم موسى عن ذلك) اى منه (حين طلبوا) امر امتعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم مجبولون ولم يسم) موسى (على طلب الروية الممتعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في السلك التالي من مسلكي صحة الروية (الثالثة) من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن تراه) وان التأييد واذا لم يره موسى) ايها (لم يره غير اجابا والجواب منع كون لن التأييد بل هو لاني) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى لن يتوه) اى الموت (ايها) لا شك انهم (يتوه في الاخرة) فخلص من العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله لاجلها ومن وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى اليه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اليهم الى الامم ليكلمهم على الشئهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غير اجابا) واذا لم يره هو اصل المبررة غير ايضا اذا تامل بالفرق (والجواب ان التكليم وجب بعد كون حال روية) فان الوحي كلام يسمع بسمع (وماذا فيه من الدليل على نفي الروية) هذيب الكرامة) والمحصة (واقصوني الروية وحافونا في الكفة عندنا ان الروية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ ثبت ذلك في الموجود المزه من الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قد اراى ولا مقابلة اوق حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك لاعتراض (محالفين لهم في اصل الروية) (والجواب انتم الضرورة وما ذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكدهى للضرورة في ان كل موجود علمه في جهة وخبره ما ليس في حيز وجهه فانه ليس بموجود واحد هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك الا اذا موقدوا اقتضا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود في ذكر حكمه وحكيه محال بل محسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمحصة في الروية (المقصد الثاني) في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز فيه مقامان : المقام الاول القوع من حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المعتزلة (ن الفري الاسلامية وغيرهم) ومضاف فيه كبر من التكليم) من اجابنا

٢ بحث الارادة الله تعالى قدبة توطئة لفتح

مذاهب المخصوص

قوله وقد يمتنع المعتزلة نقل قدرته الله تعالى
 انهم يمان من هذان لا يكون الباري تعالى قادرا ايضا
 وهم لا يخولون به وقال الاستاذ الحق دليس
 المعتزلة يمتنع بالذات بان يقال الذات في الشاهد
 مشتركة في عدم صلاحيتها بتحقاق الاجسام
 الى آخر الدليل فلم يتم هذا الدليل في القدرة ولم
 عدم تحققي ذات الواجب وانما يرد التخصيص بالسمع
 والبصر ونحوهما لان شأنا بينهما على تقدير تسليم
 المعتزلة بوجه ليس منشأ لتأثير فلا يتأتى ان يغفل
 فلو كانه تعالى سميع يسمع لم يخلق الاجسام لعدم
 بطلان التل في مخالفة نفس الذات فانه بدأ لتأثير
 وبخلق القدرة فانها معني من شأنه باق
 الابدية وقد يجاب بان اللان هو ثبت ذات
 مشتركة غير صالحة بتحقاق الاجسام والحاصل
 كذلك عند من يقول بتم ثلثة ذاته سائر الذات
 وليس بشئ بل اللازم حينئذ ان لا يصلح ذاته
 المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذات
 الممكنات اتسالم يصلح لذلك لسكونها
 ذواتا وهذه الموجد في خصوصية ذاته تعالى
 فليتل

قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة
 ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة
 الحادثة قيام العنى بالعى حتى يخالف مذهب
 اهل الحق لان المراد من اشتراك القدرة والحادثة
 فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم
 من هذا ان يكون نفسها امر موجودا في

الخارج

قوله في الذنب ان كانت القدرة مثلا الخ
 الظاهر ان المراد بالثبوت هو الاقتصاد التوقي غير
 عليه ان الافراد المتفقا الحقيقة لا بد ان تتمايز
 بمخصوصية قطعها فيكون ان تكون تلك المخصوصية
 منشأ حكم مخصوص وقد يحصل المثلية على
 الاقتصاد في جميع الصفات مع الاقتصاد في الحقيقة

ولا يمتنع بعده

قوله بتم سائر الممكنات اى جميعها بمعنى
 ان كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته
 اشده بحيث لا يؤثر فيه سواء وان توقفي
 تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجادها
 لعرض على ايجاد لمحله لامتثال قيامه بنفسه
 وسبحي في ما بحث التوليد ان الاحتياج في الحقيقة

والعزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه عرض عامة كالوجود او سلب ككونه واجبا) لا ينقل
 العلم (ازيا) لا ينفقه عدم (ابدا) لا ينفقه عدم (ليس يجوز ولا في مكان واضافات ككونه خائفا
 قادرا) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الانضغطة تطلق على النسبة المتكررة وعلى موصفتها
 قال الامدى كل ما سدره منه صفات خارجة من ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرها
 والصفات الاضافية ككونه خائفا ومبدءا والصفات السلبية (ولا دخل ان العلم بهذه الصفات
 لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ما هي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان) حقيقة
 مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر صفاتها (وما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل
 هي عليها (ولا) يوجب العلم بمخصوصيتها (كالا يلزم من علما) بصور الآثار الخاص (اى) جذب
 الجذب (عن المتعاطيل العلم بحقيقة البنية بربان حقيقة) حقيقة مخصوصة (مقابلة) لسائر
 الخلق (تتمايز عنها في حد نفسها) (السائق ان كل ما ليس) (منه) من كونه موجودا وعالما وعادرا
 ومريدا وخالقا الى غير ذلك (لا يمتنع تصويره) الشركة فيه (ولذلك) احتساج (في تقي) اى في ما ليس
 من صفات الالهية (من الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة) منع قصور (من الشركة)
 لان الوجودات المخصوصة كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسها) اى في قولنا ليس ذاته المخصوصة
 بالمعلوم (هو) الطوبى احبب لمصطفى (والبك) (ذاته) (مصورا) معلوما (لا) تمتع الحكم عليها بانها
 غير مصورة (و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب) ظاهر (وهو) ان التصديق لا يتوقف
 على التصور ولكنه بوجود ما (القسام الثاني الجزوي في جواز لاسم بحقيقة الله تعالى خلق منه
 الفلاسفة) وبعين اصحابنا كافر لوامام الحرمين ومنهم من توقف كالفاسي اى بذكر ضرر ان عرو
 وكلام اصولية في الأكثر مشر بالامتناع وانما منه الفلاسفة (لان) لمقول اما بالبدئية واما بالتأخر
 والنظر اى في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في المبدأ فاذن لا تدل حقيقة الابدية او بالحد وحقيقة قد الى
 ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها) لما في قولنا لا يمكن العلم بها (الجواب) منع حصر الدرك
 بالكنة (في البدئية) والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلما بما ليس ضروريا (يا) فاقبل الى يوم الناس
 (في شخص) بلا سابقة نظر (كاسي) من (ان) النظرى قد يتقلب ضروريا (لبعض) الاشخاص (وايضا)
 فاسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيد

المصدر السادس

في افعاله تعالى وفيه مقاصد * المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرته الله
 تعالى وحده (وليس) قدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عاقبة بان يوجد في القدرة
 واختيارا فاذا لم يكن ذلك مانع او جدي فيه فعله المقدر ومقابل لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله اياما
 واحدا ومكسوبا للعبد ولمراد بكسبه الله مقارنة لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير
 او يدخل في وجوده سوى كونه محلا وهذا مذهب الشيخ ابن الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة)
 اى اكثرهم هي (واقعة) قدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا انجاب بل باختيار (وقال
 طائفة) هي واقعة (با قدرتين) معتمدا على اختلافوا (فقد) الاستاذ محمود القدرتين على ان يتعلقا جميعا
 (للمل) نفسه وجوز احتجاج الثوريين على واحد (وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله اصل
 الفعل وقدرة العبد) بصفتها اعني (بكونه) طاعة ومعية (الى) غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف
 بها افعاله تعالى (كافي) اطم اليقين تأديبا وايدا (ط) ذات العلم واقعة بقدرته الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة
 على الاول ومعية على الثاني قدرة العبد وتأثير (وقال الحكماء واما) الحرمين (هي واقعة على
 سبيل الوجوب وامتثال الخائف) (قدرة) بتأثير الله تعالى في العبد (اذا) تأخرت حصول الشرائط
 ولزنا (الوانع) (والضابط) في هذا المقام (ان) المبدأ واما قدرة الله (قدرة) العبد على الانفراد كذهبي
 الشيخ، مهور المعتزلة (اوها) (ما) قلنا (ما) مع تصادم المقتضين كذهب الاستاذ متأول الجارمن

فلا يحتاج دور

قوله والجميع المقدورة هو الاكلان قد سبق ما فيه شرح الديباجة فليست فيه

قوله وعلى قانون الحكمة جاز أن تستدل الخ

فيل لاشك أن في زمان استعداد المادتين حدوث يمكن

يكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد

فلا يشاق عزم القدرة بمعنى صحة تعلفها بكل

ممكن وانت خير بان الاستعداد المخصوص

إذا كان شرطاً لحدوث يمكن مخصص ولم يفتق

ذلك الاستعداد أصلاً لم يأت بإيجاد ذلك الممكن

قطعا وهو يتأق القدرة بلعنى المراد ههنا

وهو تأق الإيجاد والترك فهم يصدق الاستعداد

انتم فله الخيار فان شاء أوجده وان شبه تركه

لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفرض حيث

فليتأمل

قوله فيل ولابد إضمان تجانس الاجسام الخ فان

قلت اوسم التجانس فلم لا يجوز أن يكون خصوصية

بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض

العبد ومات على قاعدة الاستئصال قلت تلك

الخصوصية لا تكون مستترة حيث لا الالى القادر

المختار فله ان يبدعها ويوجد خصوصية

اخرى لا يمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية

إذا كانت من الشخصات واحدهما الفضائل

المختار البدم الشخص فم يتعلق القدرة بإيجاد

الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون

هذا القدرة متأق لمعوم القدرة محل بحث

قوله الاولى الفلاسفة الخ فان قيل الفلاسفة

والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لهدم

من المتأقون في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية

اى كونه تعالى قادرا ولا خلافا للمعتزلة في ذلك

وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لاشاق الإيصاف

كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب ان

نق عزم القدرة قد يكون بنى أصلها وقد يكون

بنق وصفتها كما سيبي منه في المقصد الثاني لهذا

المقصد

قوله الثانية المضمون قال في شرح المقاصد

الظاهر ان مناسب الى المضمين هو مذهب

الفلاسفة الا انه لما يعرف مذهب المضمين

في ساذى الافلاك والخاصات وأليات الفصول

والفنون وكون البارى تعالى موجبا ومختلرا جعل

فرقة اخرى من المتأقون

المعتزلة (اودونه) اى دون الاتحاد (وحيث فاما مع كون احديهما) اى احدى القدرتين (متعلقة

للاخرى) لاشبهة في انه (ليس قدرته متعلقة بقدرة العبد) اذ يفسر تأثير الحادث في القديم فبين

الكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام

والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى فهو مذهب القاضى لان

المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهب وهو ان اصل الفعل قدرة العبد

وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود منطالما مذهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان

العدل الاختيارى العبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرة (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) في نفسه

(وكل ممكن مقدوره تعالى لما من شمول قدرته) فممكنات باسرها وقدم مخالفة الناس من المعتزلة

والفرق الحاسر جازع الاسلام في ان كل ممكن مقدوره تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث

قادرية الله تعالى (ولا شيء * عما هو مقدوره واقع بقدرة العبد لا شاع اجتماع قدرتين من مؤثرتين على

مقدور واحد لهما) * الوجه (الثاني لو كان العبد موجبا لافصاله) بالاختيار والاستقلال

(لوجب ان يل قفاصلها والازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازد والانقص مما فيه

ممكن) اذ كل فعل من افعله يمكن وقوعه منه على وجه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فموجوع) ذلك

(المعين منه ودفعها لاجل المقصد) اليه بخصوصه (والاختيار) التعلق به وحده (مشروط بان يله

كاشتهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة

(واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان التام) وكذا لاساهى (قديفل) باختياره كافتلها من

جنب الى جنب (ولا يشر بكمية ذلك العمل وكيفية) واعترض عليه بأنه يجوز ان يشر بالتفاصيل

ولا يشر بذلك الشعور اولادهم الشعور الثاني (ولا اكر المتكئين بيشون الجوهر الفرد) وترك

الجسم منه (فيكون البطله) في الحركات (لخلل السكات والمحرك لنا) باختياره (لا يشر بالسكات

المختلطة بين حر كاته الطبيعية بالضرورة وان الواقع بقدرة عبد متعلق الجاني) وايته (الحركة كوهى صفة

توجب الحركة مع ان اكثر العقلاء لا يصورون تلك الصفة وهذا) الوجهان اى الثاني واذا

الذكوران في ابطال اللازم (لا يلزم ان الباشين حيث توقف في الجوهر الفرد وينق تلك الصفة وان

المحرك لما لا يصعب محرك لا جراثيم) لا محالة (ولا مشورة بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حر كتها) ويقصدها

* الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجبا لفعله) قدرته واختياره استقلال (فلا بد ان يمكن من

فعله وتركه) والام يمكن قادرا عليه مستقلا فيه (وان) بشوق ترجع فله على تركه على مر حرج اذ لو

لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طريقه وتسوا يهما اتفاقا لا اختيارا بلزم إضمان لا يحتاج

وقوع احد الجائزين الى سبب فيفسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد

باختياره (والازم التسلسل) لا تنتقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنه)

اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يتع تخلفه عنه (والام يمكن الموجود) اى

ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لا بما دام مرجح منه الفعل حيث جاز ان يوجد معه الفعل تارة بعد

اخرى مع وجود ذلك المرجح فبهما فخصص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مر حرج لا عرفت فلا يكون

ما فرضناه مرجحا عما تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى له منه واجب الصدور عنه

(فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستلا لا كمرجوع (واورده ان هذا ينبغي

كون الله تعالى) قادرا (مختارا لا يمكن اقامة الدلالة بعينه هاهنا) ويقال لو كان موجبا لفعله بالقدرة

استقلال فلا بد ان يمكن من فعله تركه وان توقف فله على مر حرج اى آخر ما تقدره فالدليل مقفوض

بالواجب تعالى (واجيب) من ذلك (باقر في ان ارادة العبد محدثة) اى الفعل توقف على مر حرجه

الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فاخترت) ارادتهى (الى ارادة متخلفة الله فيه) بل ارادة

واختياره (دفعا للتسلسل) في الارادات الى تعرض صدور راعته (وارادة الله تعالى قد عرفت فلا تنفخر

الى ارادة اخرى ورد) في الجواب (هذا الجواب) الذى ذكر في الاربعين (بأنه لا يدفع التسليم المذكور)

٢ قوله وسهم الصائبة) بالهمزة من صيا الرجل
 صاخر من دنى الى دنى
 قوله وتأثير الطوائع) كان الكوكب السدى
 هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان
 في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان
 في الوابل كان المولود في الشقاوة كذا قالوا
 قوله كما في نوامين) قد فيجب من ذلك بانهم
 لا يدعون كون الاوضاع الفلكية صلة تامة
 بل لاستمداد المولد داخل عندهم ايضا فاعلم مادة
 احد التوامين يتألف من اواخر في الاستعداد
 على انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره
 قوله من السيارات وبعدها عنها) انما قدر
 صلة القرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض
 الثوابت من البعض لان العبارة القاهرة في ذلك
 هو التقارب والتسامت على انه لا احتياج في تلك
 الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض اكبانية
 طباعها فيها وما اعتبار وضعها مع السيارات
 فلا اختلاف آلهما باختلاف كما مرح به
 قوله يعطى بساطة الافلاك) لا يجوز استناد
 ذلك الاختصاص الى طبائع الكواكب لان
 اختلاف النسب فيجب ان يشابه النسب اليه بما يعقل
 وان كان النسب امورا مختلفة الخفية
 قوله والاكثار خبرا وشريا) انما لا يخفى ان
 دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعا لهم
 انما يبقى فضل الشر والذى في القدرة طرفة
 ومن البين ان القادر على الشر الغير القادر اياه
 لا يكون شريرا
 قوله والجواب الثاني) انما هذا على تقدير
 ان يراد بالخبر خالق الخير والشر خالق الشر
 واما ان اراد بالخبر من ينظ خبره على شره
 وبالشر من ينظ شره على خير فالجواب منع
 الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا
 بذكره
 قوله مقتضى تحصيله) والقاب على هي عبارة
 القيمة بانشون المفتوحة والحالة المحملة
 والراى المحملة على وزن فصيحة والمهيى بكسر
 الهاء والجم المشددة وقبح الراء المحملة وفيه لسان
 اخرى وهي المهيى على وزن الضيق والاشجوى
 بكسر الهمزة وقبح الراء وبكسر الهمزة والراء
 وتشد الهاء
 قوله لانه من العلم يتجه منه) قول انما علم السفة
 على تقدير تسليم فتح لعل بالنسبة اليه تعالى ٢

اذا قال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لانقادا مختارا وان لم يمكن فان لم يتوقف فعله على
 مرجح كان اتفاقا وافقا بلا سبب واستغنى ايضا الجأ عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معوجا
 فيكون اضطرارا (و الفرق) الذي ذكرتموه (في المدلول مع الاختراك في الدليل دليل على بطلان الدليل)
 واشتد دفع النقص اذ بين عدم جريان الدليل في صورة الخلف (وفيه) اى في هذا الرد (فنظر كان ما له)
 اى مال ما ذكر من الفرق بين ارادة البد و ارادة البارى (الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله
 محتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقت الاحتياج الى مرجح
 آخر فصير الاستدلال هكذا ان يمكن البد من الفعل والترك وتوقف ترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
 ذلك المرجح منه والا كان حادنا محتاجا الى مرجح آخر لا يفسد بل ينهى الى مرجح قديم لا يكون من
 البد ويجب الفعل معه فلا يكون البد مستغلا فيه وامرنا بالبارى فهو محتاج الى مرجح قديم ينطبق
 في الاصل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستغلا
 في الفعل وحسب ذلك النقص (وبه الجواب) ولما كان قد قلنا ان قولنا انما وجب الفعل مع ذلك المرجح
 القديم كان موجبا لمختار اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)
 وهو ان الوجوب المرتب على الاختيار لا يتأني بل يتحقق فان قلت نحن نقول اختار البد ايضا
 وجب فعله وهذا الوجوب لا يتأني كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختاره حادث وليس صادرا عنه
 باختياره والافتقار الكلام الى ذلك الاختيار وتسلل بل عن غير فلا يكون هو مستغلا في فعله باختياره
 بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا يتأني استغلا في القدرة عليه
 لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطل يقي الاجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل على ليس
 اختيارا بله تطرق اليه شائبة الاجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اى الوجه الثالث (انما يصلح لزاما
 لمقولة الشك في وجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كإي الحسين وتبانه
 (والا فلو رأينا يجوز الترجيح بغير دليل الاختيار باحد طرفي المفرد) من غير ادعاء في ذلك الطرف
 كامر) فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقا) وافضا بلا مؤثر (وحديث الترجيح
 بلا مرجح قد تكرر مرارا بما افتنا من اعاده والمقولة) انما لثوبان البد موجدا لافضاله الاختيارية
 صادرا فرقيق فابو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد البد لقوله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك
 ضرورى لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد نفسه التفرقين حركتي المختار
 والترش والصاعد) باختياره (الى التارة والهاوى) اى الساقط (منها) وبيان الاولين من هذين
 القسمين يستند الى ادواحيه واختياره وانه لو كانت الدواحي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما
 فلاقى الاخير من الاقدام دخل في شيء منها لارادته ودواحيه (وبطلان) ابو الحسين (ابتكاره) اى ابتكار
 كون البد موجدا لافضاله الاختيارية (مسطرة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين
 الافعال الاختيارية وغيرها الاختيارية ضرورى لكنه (حائل الى وجود القدرة) خفية الى الاختيار
 في الاول (وعدمها) في الثانية (لاني تأثيره) في الاختيارية (وعدمه) اى عدم تأثيره في غيرها
 (وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء) كاشل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواحي ووجودا وبعدها
 (وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اختياريا ولا يلزم ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير
 ثبوته (طلبة) اى كون المدارعة دائمة (ولان الملية) ان سلم فيها (الاستقلال بالية) لجواز
 ان يكون المدارج احيانا من العلة المستقلة (لم يطل ما قاله) ابو الحسين (امران) الاول ان كان فعله
 من الامه كانوا (بين متكررين ليجاد البد فعله ومترقبين به يستبين له بالدليل خلافه في الختلاف له
 افتقوا على فني الضرورة) من هذا المتأخر فيه امانتي الخلف فظاهر واما نتي الموافقة فلا استدلاله
 عليه (فكيف يسع) منه نسبة كل العقلاء الى ابتكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سلم العقل
 انما اعتبر حال نفسه علم ان ارادته الخلق لا تتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل تلك الارادة سواء
 ارادها او لم يردها (و) علم ايضا (ان مع الارادة الجزئية) الجامعة للشرائط وارتفاع الوانج) يحصل

المداد بدونها لا يحصل و يلزم منها) أي من المقدمات التي عليها وجد انه (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل متبها منه فكيف بدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والجب من ابي الحسين انه خاف اصحابه في قواهم القادر على الضيق لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على من جمع وزعم ان العلم يتوقف ذلك) اي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري و زعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب و لزمه الاعتراف به بين المتقدمين عدم ككون العبد موقفا لفعله) كاهو مذهبا (ثم بالغ في كون العبد موقفا و زاد على كل من تقدمه حتى ادعى اهل الضرورى بذلك قول الامام (و عندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يميل الى القول بدينك المتقدمين بطل مذهب الاعتزال) يعني في مسئلة خلق الاعمال و ما يتب عليها (لكنه لما بطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تبعه اصحابه رجوعه عن مذهبهم فانس الامر عليهم) بما افقته في ادعاء العلم لضرورى بذلك (و لا هذا التناقص يظهر من ان يخفى على المتبدي فضلا عن ربع درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبا (لانه لا الاعتزال يتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي و وجوب حصوله عند حصوله لا يتناقض القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل و ما يتناقض استقلاله بالفاعلية) على سبيل الغلب يعني اليه بالكلية (وهو اعتماد على العلم للضرورى في الاول) اي الثاني (لا في الثاني) اي الاستقلال حتى يتجه ما ورد نحوه عليه (لا يقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه اهل الاعتزال (كاهو مذهب الاستاذ و امام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدا عليه فربما بالوافق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية لا خلاف في الاعتزال بين ابي ابي الله عهده (رعاية له) هو بنفسه (و) بين زيارته) يجب صدقه و يحتمل عدمه فان المأمور على كلاته تدبر من غير تمكن من الفعل) والترك و ايضا لافق في بين ان يعذب الله العبد على ما يوجد فيه و بين ان يعذبه في فعل يجب حصوله عند ما يوجد فيه لا لافق في العقول بين فاعل التبع و الفاعل و بين فاعل ما يجب التبع و الفاعل من اعتراف بوجود حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة السد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابي الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة و ان تلك الجفنة منه نحو و تليس انتهى كلامه (و اما غيره) اي غير ابي الحسين (فبسنده عليه) اي على ان العبد موجد لافعله (بوجوده كثيرة مرجعها الى امر واحد و هو انه لو لا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل ان كيف) بالوامر و التوامر لان العبد اذا لم يكن موقفا لفعله مستقلا في ايجادها لم يصح فعلا ان يقول له افضل كذا و لا تفعل كذا (و) بطل (ان ادب) الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (و ارتفع المدح و الذم) اذ ليس الفعل مستقلا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب و العقاب) الوارد بهما الوعد و الوعيد (ولم يبق البعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لانفعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب و العقاب عليهما يهي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ ان يكسب فيعاقب بالاجابات و بهم و سلب الفاعلة و اشباعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا (و الجواب) منع الملازمات المذكورة (وهو) ان المدح و اذم يستلزم التجربة لا باستلزام الفاعلية حتى يشترط فيها استقلاله بالفعل و ذلك (كما عده الشيء) و يذم بحسنه و فقهه و سلطانه من الآفة (و طاعته) فان ذلك يستلزم انه عمل لها لا مؤثر فيها (و اما الثواب و العاقب) المتزين على الافعال (و كذا لا يصح عندنا ان يقال خلق الله لا حراق عقيب عيبه) انار و لم يحصل ابتداء) و عيب عاصه (و كذا ههنا) لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال محصية و ما عاقب عقيب افعال اخرى و لم لم يفعلها عندنا و لم يفسد فيها (و اما التكليف و التأديب و المشقة و الدعوة فاعلمها تدور و احيى العبد الى الفعل) و اختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عاده و باعتبار ذلك) لا اختيار المتزب على الداعي (يصير الفعل طاعة) و ذلك اذا وافق ما عليه الشرع الى (و محصية) اذا خافه (و) يصير (علما للثواب و العقاب) لا سيما موجه لا لصاحبهما (ثم ان هذا) الذي ذكره (ان زعم) القائل بعدم استقلال العبد

٢ اذا لم يكن جهة الحسن زاجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقضى و يوجد ذلك الفضل يحصل حسنة الكثير و ان زعم القبح القليل و هذا كمال الحكمة الشر داخل في القضاء على سبيل التبع و هذا اما بدو عليهم اذ لم يكن كلامهم في التبع المطلق و الذي جهة قبحه كثيرة و واجبة

قوله وذلك لا ينفى القدرة عليه قلن قات بل ينفيها اذ القدور عندنا ما يصح فعله و تركه فاولئك التبع مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقبس اليه تعالى لزم و لو انصت له في ذلك صلوا سكريرا قلن المحذور ههنا اما لزم من الاستماع الغيبي اعني من وصف التبع الخارج عن ذات الفعل لانه نفسه فلا يتناقض الامكان الذاتي الكافي في القدورية

قوله قالوا لا يفسر على مثل فعل العبد حتى لو جرك جوهر الى حيز و حركه العبد الى ذلك الحيز لم يتغير الحكم

قوله اوسفه حال منهما الخ) فيه دفع لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة الموافق

ليست على ما ينبغي لان السفة و ان جاز ان يجعل شاملا للثب فلا خفاء في شوه المعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح

قوله او يتولد منهما) الظاهر انه ادرج فيه اشتغال على المساو بين منهما يده على انه اراد بالمصلحة و الفساد المحضة منهما او الغالبه فاخلو منهما يشتغل صورتين كما لا يخفى لكن

افره بالذكر فيما سبق زيادة التوضيح

قوله فلا يخفى ان قال هناك مصلحة و يمكن ان يجاب ايضا بانه مشتغل على مصلحة و لا نسلم ان كل مشتغل على المصلحة طاعة بل هي امتثال و تعظيم و لا تصف به فعل الرب

قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد) هذا الكلام اعني ان الله تعالى اقدر عليه من العبد على ما نتجها بالتشكك و اما اذا كانت متواطئة فلا

قوله البعث الاول في آياته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات و الجزئيات بان عدم العلم عما في شاة ذلك جهل و الجهل نقص يجب تزويه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العارلة و هذا ظاهرا اذا ثبت اولاه ان العلم يصح ما ذكر من شاة تعالى

قوله و كل من فعله متفرق فهو عالم لا يخفى ان شأن البطل و كذا قدرة الفاعل بما يدل على التشككي

٢ المفعول للفعل وما ان للفاعل صفة موجودة

زائدة على ذاته فلا

قوله علم بالضرورة ان كائنه عالم الكتاب يدل

في صرف الادلة لانشاء التركيب ان علمه بقدر لاشاء

النظم والظاهره المراد ههنا لا الخط

قوله لانه اوسع من الثالث اي اذا كان مجموع

خطوط المسدس مساو بالمجموع خطوط الثالث

واخوه مثلا كان المسدس اوسع منه

قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وما

سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم

وقوع الفرج بين المسدسات ووقعها بين

الربعات وما اشار اليه في اول موقف الجوهر

من ان الجسم يتركب من المربع بلاخلوا لفرج

يختلف في سائر المضاعفات يدل على جسد ذلك

فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هنالك ان مراده

من المسدسات ذلك كانت متفاوتة في المقدار بينهم

الحل والفرج وان لم يكن اذ كانت متساوية فيه

واما الربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا

تأتي للتلفيق بين ادعائه ان فرج في المسدسات

هناك وفيه ههنا واما التدافع بين كلابيه

بالنسبة الى المربع فدفعه ان يتثنى المربع ههنا

بقرينة ما ذكرناه هناك في النكسلا من ان

الثالث يدخل في عموم ما سواها مع مثل المسدس

كما هنا هناك والقرينة لاشدائهما

قوله والجواب عن الثاني الخ وفي ابتكار

الافكار ان هذا الجواب متد من يستوف يكون

الحيوانات هي القاصلة لافعالها الاختيارية

ومن قال انها مخلوقة فقد تعال فالجواب عند

ان الاحكام والاتقان ليس نسبة الى تلك

الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون

معلومة لله تعالى لانها واصل المصنف انما

لم يشعر من لان الرب ايضا يتقن العلم

بالمكبوس المصدق كما دل عليه مثال الكتاب

والخطاب ايضا

قوله يجوز ان يتقن الله تعالى انما ذكر

في التعليل الجواز مع ان ظهر يدل على ان الاتقان

يغفر جوازها لا يقتضي الاطلاق به كما هو الذي

لان نسبت النقص وهم استعمالها علمها واخلا

وجه القطع بمدعه بعد تسليم امكانها فاشارة الى

منع النبي وادعاء علمها ايضا الاتقان فلهذا

قوله الذي انما تعال قادر الخ قال في شرح

المقاصد المحققة من التكليف على ان لا يربطه

القدرة والاختيار او كنهه وان في طريقه ٢

واقباله وهو لازم لهم ايضا لوجوده الاول ارما لم يقدسه من افعال العبد فهو مجتمع الصدور

من العبد والابا ان انقلاب العلم جهلا وما عاين وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد

واجاز ذلك الانقلاب ولا يخرج منها لفضل العبد وانه يطل الانوار اذ لا قدرة على الواجب

والتم فيبطل حينئذ التكليف واخواته لا بد لها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فترشا

في سبيل خالق الافعال فقد زعمكم في مسئلة علمه تعالى الاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة

الغلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالزعم مذهب هشام هو انه تعالى لا يعلم الاشياء

قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انها مطالبان والاصل في هذه المسئلة ان القرس في حد

العلوم الا ترى ان صورة القرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المتحصصة لان القرس في حد

نفسه هكذا ولا يتصور ان ينكس الجدار بينهما فاعلم بانزها سيقوم هذا مثلا انما يتحقق اذا كان هو

في نفسه بحيث يقوم فيه دور المنكس فلا يدخل العلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة

والاختيار ولا يلزم ان لا يكون تعالى قالا مختارا لكونه طالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني

ما اراده ان وجوده من افعال العبد وقع قطع او ما اراده منه انها لم يقع قطعه فلا قدرته على شيء

منها اصلا ورد عليه ايضا النص بالارادة سبحانه على ان المعرفة ذاهبون الى ان اراد الله اوله

من افعال نفسه كال كذا بخلاف فعل غير ٢ اثبات الفعل عند استواء الداعي الى الفعل ولم يترك

يتم لان الله في ناقض الاستواء وعند رهن احدهما يجب الرجوع ويتم الآخر المرجوح

فلا قدره العبد في فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه ذلك النص وحله ان وجوب الفعل بجميع القدرة

والداعية لا يخرج من المقدور بل ينعقها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا

حصل له الارادة لم يمتد واسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه ٢ الرابع ايمان اني لهب ما يوربه اي

امي بل يؤمن دائما وهو مجتمع لانه تعالى اخبر به لا يؤمن والا عان تصديق الرسول فيما عينه به

وعلمه به لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستقرار ما يوربه لا يؤمن لا يؤمن ويصدق

به لا يصدق وهو اي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بما علم من نفسه خلاه

ضرورة اي اذا كان مصدقا كان طالما تصدقه فالحضور ما وجدنا فلا يكتفى حينئذ التصديق باسم

التصديق لانه يجب في باطنه خلافا وهو التصديق بل يكون علمه تصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار

به لا يصدق وانه اي ايمانه المستل على ما ذكر (بحال) لا يطرأه الجمع بين التصديق والتكذيب

في حالة واحدة وان كان المكلف به محال لم يكن التكليف بآتيه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب

بما علمه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلم وان لم ين هذا الخبر بما علمه او لم يعلمه

حتى يلزم تصديقه فيه وتخصسه ان الايمان هو التصديق الاجبالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس

في هذا التصديق الاجبالي من اني لهب استعماله واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه

بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع بين انقضائين فهو الحال دور الاول فليأمل ٢ الخامس التكليف

واقف بمعرفة الله تعالى اجابا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف

بمحصل حاصل وانه اي يحصل الحاصل بحال يكون التكليف متناوبا لا طش فنه وان كان

في حال عدمها فغير المعارف بالمكلف وصفاته المتاح اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه

كالمسلم والقدرة والارادة وغيرها فان علمه من التكليف وتكليف الفاعل بتكليف بحال وما

عن اعتاقه وزد عليه بما من ان الفاعل من لا يتصور لانه لا يصدق وبان التكليف انما هو المعارف به

وبصيرة المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كاجدية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة

الكلف على معرفتها والارادة ما حسم لخصم على كون العبد موجد الافعال فلو اهرابات تشعر مقصوده

وهي انواع الاول فيه اضافة الفعل الى العبد فتعريفه بل الذي يكون الكتاب بايديهم ذلك بان الله

لم يك غير نعمة انهم اهل قوم حتى يتقوا ما ياباهم ٢ الثاني ما فيه من عدمه ونحو ما يوربه الذي وفي

كيف تكلمون بالله (و) ما فيه (وعبد وعبد) فكلوه من جهه باسنة فلا تشعرا مثاله من بعض الله

ورسوله فانه نرجعهم (وهو اكثر من يحيى) الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى مبرهنة
عامة تصب في فعل البعد من تفاوت واختلاف وفتح وطم (كقوله تعالى ما رى في خلق الرحمن من تفاوت
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الى احسن كل شئ خلقه وما ظنهم ولكن كانوا
انفسهم يظنون) (الرابع تعلق افعال الابداء بعيشتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو من شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر) الخامس الامر بالاستئذان نحو اياك نستعين استعينا (والامتنع الاستعانة
فيما يوجد الله في البعد بل فيما يوجد البعد باطنه من ربه) (السادس اعتراف الابداء بغيرتهم) كقول
آدم عليه السلام ربنا ظننا انفسنا وقول يونس عليه السلام سمعنا اني كنت من الظالمين
(السابع ما وجد) في الآخرة (من الكفار والفسقة من الضرر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعل اعرف
صلحا لو انى كفرة فكون من المحسنين) الجواب ان هذه الآيات حارضة بالآيات العامة
على ان جميع الاعمال بقضاء الله وقدره (واليجاد وخشعه) (نحو والله خفكم وما تعملون) اى علمكم
(ضائق كل شئ) وعمل البدي شئ (فقال لما يريدوه ويريد الايمان) اجماعا (فيكون ضاعا له وكذا الكفر
اذ لا قائل بالفضل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا وغيره الله على قلوبهم وهم يحسونه على حاشا فهو الظاهر منها (وانت تعلم ان الطواهر
اذ انفارست لم تغلب شهادتها) خصوصا في المسائل القنبية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل
المقتضية الطعية وقدمتها ما فيه كفاية لايات مذهبنا (المقصود الثاني) في التوليد وقروعه: اعلم
ان المعترضة لما اسندوا افعال الابداء اليهم ورأوا فيها رتبيا) ورأوا فيها ايضا ان الفعل الغريب على آخر
بصدر عنهم وان لم يفسدوا اليه اصلا فيمكنهم لهذا اسناد الفعل المرتب الى تأثير قدرتهم فيه
ابتداء توقفه على القصد (غالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعله فلا آخر تصور كالايدو حركة
(المفتاح) فان الاولى منها اوجبت لفاعلها الكلية سواء قصدوا اول مقصدها (والمحقق باطله)
اى ابطال التوليد (ما يثبت من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فدية صحيح عليه) اى على ابطاله
(بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيع بالامر جميعهم وذلك
لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجده احدهما ودفعه الآخر) في زمان جده (الى جهته
فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بال شخص (تولدت من حركة اليد فاما هيما)
اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بانأثير وقدمه اسخاثة (واما باحدهما)
فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم الحال للتوليد في المثال
الذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا الفاعلين بعدم التوليد بحسب مقامه بغير جعل القدرة) ويانه صلى ما
في الابكار ان التولدات منها ما هي قائمة بحمل القدرة كالم النظرى التولد من النظر ومنها ما هي
قائمة بغير حمل القدرة فاختلف المعترضة فذهب بعضهم الى انها بمرها فعل لفاعل السبب وان كان
ممدوما حال وجود التولد لكن رى سبها ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة واللام الاحادثة
منها من فعل الميت وذهب ثمانية من اسرشار الى انها كلها حوادث لاحداثها والنظام الى ان التولدات
رئيسها من فعل الله لا من فعل البعد لفاعل السبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرداني الى ما كان
منها من فعل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل فعلها فوقع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالنظم والذبح وما لا يقع على وقفه فليس من فعله كالاتام في المضروب والاندفاع والتفيل
المددوح وحركة جسم المفروض: القسم الاخير فلا يلزم به الا يوجب جده عليهم (والمعترضة في الفاعلون
بابتداء التولدات الى العباد (ادعوا الضرورة ثارة) كالى الحسين وابايعه (وحجوه الى الاستدلال
اخرى) كالجهور منهم (اما الضرورة فقلنا من رام دفع حجر في جهته اندفع اليها بحسب قصده
وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفضله (وليس) هذا (الاندفاع فضله) (بما شر بالانفاق)
منا ومنكم (فهو واسطة ما يشره من الدفع) وتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظرى
من النظر وحصول مثله من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته

اعلم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجود استند
اليه تلك الافعال المثبتة والمحكمة ويكونه العلم
والقدرة ودفعه بان إيجاد مثل ذلك الوجود
وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فلا يحكم
بل احكم فيكون غاصله عالم الالام الايمان انه
قادر مختار اذا ايجاب من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة
مع انه كاف في ابيات المطلوب ويرد عليه ما قيل
من ان لنا ان دفع ذلك السؤال من غير توسيط
القدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب الباري تعالى
موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك
الموجود المستند اليه بطريق الايجاب امان
يكون قدسيا واحداثا والاول باطل لما ثبت
من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته
والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب
اما يكون بتسلسل الحادث وقد ثبت استحسانه
وذكر في هذا الكلام دليلا على قدرته تعالى
لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة لانه ثبت بهذا الكلام معلومنا ولا يعمل
قادرته تعالى من جهة مقدمات الدليل على
انه لو لم يذكر لم ينتج الى توسط قوله لا يجوز
ان يوجب الباري تعالى الخ اذ ثبت ان يقال من كان
فعله مثقالا من كونه طاهرا اذا كان مدور الفعل
جدة بالقصد والاختيار
قوله لان القادر هو التالى الخ) فان قلت هذا
البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه
السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي
ان يعمل على المعارضة وبهذا يظهر توجهه
لكن الحق ان استلزام الارادة العلم بالمراد ضرورى
فلا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا باشرنا
اليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف
الامراض
قوله قل قليل متغن) اشار الشارح المحقق
يزاد فقسد الانسان الى ورود السؤال على المسلك
الاول ايضا
قوله فالسؤال ساقط منه) اى السؤال بالثائم
والساقط لان الفظة كالنظم في كونه مضادا
للقدرة وبمحتمل ان يكون مراده ابقاء
السؤال بالفاعل
قوله الاول انه مجرد الخ) قبل دليله الاول
فيذيله تعالى بانه محال حصوله ودليله الثاني
فيذيله بانه محال حصوله

٢ قوله وقد عرفنا في السلف على القدمين) اما

على الاولى في التزيينات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واماعلى الثانية في الرصد

الآخر من الموقف الرابع في احكام الفعل

قوله واذا عمل ذاته عقل حاصدا الخ

ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالاول

اما لاثبات العلم المحصول ايضا كاذهاب السد

بعضهم ولا يثبت عموم العلم المقضي لاثباته

على وجه الخ

قوله فلان العقل حضور الماهية) فيه ان

الواجب تعالى ليس له ماهية عند احكامها كما

في اول الامور العامة الالهة الان يراد بالماهية

ههنا ما به الشيء وهو من غير اعتبار انكته واعلم

ان قولهم العقل حضور الماهية محمول على

الساعة عندى والمراد ان العقل المساعدة

الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا

تحقيقه في اواخر اول مفاسد العلم من موقف

الاعراض فليتصرفه وعلى هذا ينزل الابرادات

فأمل

قوله لانسان ان العقل ما ذكرتم الخ) قيل كيف

والحضور نسبة بين الشئ وبين العقل احد من

الغفلة يكون العقل والعلم من المقولات

التبعية لا يجوز كون العقل نسبة في الوجود

ان يكون عبارة عن حالة نسبة اخرى يحصل

في حقنا دون بعض المبررات

قوله لكن لا يجوز ان يشترط فيه التقدير

قديم في هذا بان العلم ما هو بالضرورة لكل احد

اما بكتبه او بما به من سائر اقسامه ومن نعلم

قطعا ان مجرد عدم حقيقة الشيء من نفسه الذي

معهم بالحضور عند نفسه سواء كان مجرد اوباديا

ليس مما يصدى عليه هذا المفهوم بل مجرد بيان

عدم غيبه الشيء من نفسه ليس فيه تفاوت بينه

المجرد وغيره بحيث يكون احدهما والآخر غير

المقابل للمفهوم من تقرير المشاعر بل جعل هذه

الكلام على ان التقدير شرط في تصديق الحضور

ولا وجه له لانه لا يودى الى ان يوجد حقيقة الشيء

بدونه لا نقاش شرطه وهو غير معقول فالصواب

ان مراد المصنف لا يجوز ان يشترط في حضور

الشيء الثاني الغاية الذاتية في الحاضر والحاضر

عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لا يتفلسف

الحضور السابق لتلك المسألة لا لاقتنائها مع

تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض

واجب بان الاضافة في قول الشارح حقيقة ؟

وجها اول من وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على ان لبا الحسين ادعى ان ضروره ههنا

(ويؤيد اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (بإختلاف القدر) الماتة للعباد (غلاذ) القوى

(قوى على حل ما لا يقوى على حله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واما ضد الله لجاز تحرك

الجل يعتمد الضعيف الضعيف وعدم تحركه لانه يعتمد الاله القوي) بان يخلق الله الحركة في الجبل

دون الخردة (وانه مكافئة) صرفة فانضغ ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة مباشرة بل بتوسط

افعال اخر والا مدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فاهم فيه وجوه

الاول ورود الامر والهي بها) اي بالافعال المتولدة (كيا) وردا (بالأفعال المباشرة) وذلك كعمل

الافعال في الحروب) والحدود و بناء المساجد والقنابر (والعارف) النظرية كمعرفة الله وصفا ومعرفته

احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها

وجو بالونديا وابلان ما ينبغي ايلامه منهي عنه فلو ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة فلا حسن

الكليف بها واملت عليها كما يحسن الكليف بإيجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست

بمباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقل لا يستحسن للذم والنهي في اشغال

هذه الانمال ويحكمون بان تحقيق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من قتل السيد (الثالث نسبة

القتل الى العبد دون الله) كما في قولهم جل فلان الثقل واكرم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل

الجاز ضدهم بل من الاستناد الى حقيقة فعل على ان الفعل منه (والجواب بعدم تقدم في الافعال المباشرة)

من ان الامر والهي والكليف بالافعال باعتبار انها ادواع غفلى الله الفعل عقوبتها وان استحقاق المدح

والذم باعتبار الحقيقة لا باعتبار القاطبة وتزب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث

النسبة في على الظاهر بحسب العرف ولا كما في الواقع بحسب الحقيقة (انه) اي الجواب بعدم

ما تقدم انه (لا يابى في اجراء العادة) خلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجاز

متعلق بقوله لا يابى اي لا يابى في الاجراء في جميع ما ذكرناه تعالى لاجراي عادة بإيجاد هذه الافعال

التي يحكم عليها بالولادة عقب الفعل المباشر المقصور لبعده كفي ذلك في حسن الامر والهي والمدح

والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لاهم متولدة من افعالهم واجاب الالهى امدى عاجله

وجها اول بما علمته في الافعال المباشرة من ان كل فاعل يصعد من نفسه ان فعله الاختياري مقادير

قدرته وقصده لان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه ههنا وان

سنا وقوع الافعال المباشرة باقدرته على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات

لان المتولد متقدم قد يقع بعد مجز فاعل السبب ويعد موته بدهر طو يل فكيف يكون على حسب

قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر اما كان ضلاله

لا مجرد ذلك بل ودم استقلال قدرته لا بإيجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعاً

واجاب عاجله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف الى تفاوت انا هو في كثرة

القدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة

الذكورة في الكتاب بكيفية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب

القصد والارادة بطر يق المثلث على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الجميل بحسب اختلاف القدر

فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولا اعطنا اصل التوليد بلعل ما هو مترع عليه) فلا حاجة

الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا ذكر هاتينها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتأني

(الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقصور مباشرة الحادثة يتم) باتفاق المسترلة

(ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد)

ونلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا دية والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فتدجيز

وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما متلاان واجتماع الثنتين محال مع انه يفضى الى جواز

حل الذرة للجليل العظيم بان يحصل فيه) اي في الجبل من قدر الذرة (اعداد من الجبل موازية لاعداد

٢ العلم ما ذكرتموه مثل الاضافة في قولنا حقيقة
الهندي الانسان لاشتهى في قولنا حقيقة الانسان
الحيوان الناطق وحيث يكون العلم حصة من
حقيقة المحصور مشروطا بظاهرة الذاتية فلا يلزم
من وجود المحصور وجود العلم كما لا يلزم من
وجود الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته
ذلك

قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) توضح
فيهما جميع لوازم الشيء لا يلزم ان يكون معلولات
له بل قد يكون معلولا وقد يكون على ما يقع
غيرها واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يقع
الشيء و يحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك
الشيء في الجملة وهو المراد ههنا

قوله واذا علمنا معاملة العبد ايضا) فان قلت العلم
باللازم انما يلزم اذا قصود المعلوم قصدا ويكون
العلم به تاما بل على الذي يصره وحيث تقول العلم
الثالث انما يلزم اذا كان قصورا لللازم الاول
قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول
يلزم الثالث لهما وجهان لكن ينقطع بانقطاع
التصورات القصدية قلت فيحيث نقول الدليل
الذي ذكر لومنا دلالتة على علمه القصدي بذاته
تعالى يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت
المطلوب

قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه
ان المطلوب من الدليل السابق كون المقصود
ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجودها
فالعلمان الاخيران بملاحاجة اليه اللهم الا ان يقال
لذا كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلم يستلزم العلم
بالعلول والعلم التام به عبارة عن العلم بهما جميع
مالهما من جنسهما عليها وجودها كالمعلوم العلم
بوجود المعلوم داخل في المسمى

قوله لكن ما ذكرتم بدل الخ) دفع لجواب
صاحب القاصد بان الكلام في العلم التام يعني
العلم بالشيء بجميع ما فيه نفسه من الصفات التي
منها العلمية ولا شك ان علم السائر تعالى بذاته
كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع
الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون
علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في
نفس الامر فان قلت لما كانت العلم ان الله بالخصوص
موجبة للمعلول بالخصوص كان العلم بخصيتها
موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه
لتمسك قلت العلم بالعلمان عين العلم الخارجية ؟

اجزائه فترفع الجبل (بها) اي تلك الاعداد من الجبل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اي القول
بانتاج اجتماعهما (يناقض اصلكم في حوز اجتماع المثلين) في محال واحد فان المعلوم لا يجوز اجتماعهما
مطلقا الاشرقة منهم فانهم فضلا واثلا لا يجوز الاجتماع بين كرتين مختلفتين ويجوز في غيرهما كما
في الرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تميز البشر فيما يقع توليد الاجتماع المثلين
(اذا قد يكون تأثيره) بالباشرة (في عين ما وقع التوليد) مشروطا بشرط عدم السبب) كان وقوعه
تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل
من الباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجه آخر وهو ان تأثيره بالباشرة في عين ما وقع
بالقول لا في غيره وذلك التأثير على سبيل البديل لا يذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه
وهذا الوجه هو المفهوم من ابتكار الأفكار والمواقف لذكر لفظة العين (الثاني) من الفروع (فدفع
بعض المعترلة من ثبوت العمل المتولد لانه تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالباشرة) ومقدوره بالقادرية
من غير توسط سبب (وواقعهم عليه ابو هاشم في احد قوله والاحتاج في فعله الى سبب) هو المولد
لذلك الفعل كاحتياج الله الى اسباب التولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اي لزوم
احتياج الباري (بناء على امتناع وقوع الفعل) لثبوت (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بماوردناه
على الفرع الاول من جواز وقوع التولد من فعل البند مباشرة وقد قال به ابو هاشم ايضا
في الثالث في احد قوله وان منعنا من الشاهد مطلقا (مع انه) اي الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد
على امتناع وجود الاراض بدون محالها) اذهمنا ايضا يلزم احتياجنا في إيجاد الاراض الى إيجاد
الجواهر فهو العذر هناك هو العذر ههنا والعقيق انه لا يحدود لان الاحتياج في الحقيقة راجع
الى الفعل المتولد والعرض (وجوده بعضهم وواقعهم ابو هاشم في القول الآخر لما نعلم) ويشهد
(به) الحس من حركة الاضغان والاوراق على الاشجار بحركة الى باح الماصفة) واعتادها عليها
(ولا شك ان حركة الارواح) واعتادها (من فعل الله تعالى بالباشرة) فتكون حركة الاضغان والاوراق
من فعله توليدا (والجواب ماسبق في فعل البند) من ان ثبت فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا
لجواز ان يكون الجميع عندنا فعله تعالى ابتداء ويكون التوب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع
(قالوا العلم النظري تولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم
بالنظر فيه ثم ذكر النظر فالعلم بالحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة
بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (به) اي تذكر النظر (ضروري من فعل الله)
تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اي بالنظر حال كونه (متذكرا
لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فانتم التكليف بها) وخرجت عن ان تكون
مأمورا بها وهو باطل احكاما واثارا الى تأييدها بقوله (ولانه) اي تذكر النظر (حيث) اي حين كونه
مولدا (ولد العلم ولو عارضه الشهية) اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولد وان عارضه شهية لانه قبل
معارضتها كما ويبدوها (وجواب الاول ماسبق) من انه متى علم ان التكليف لا يكون الاجما هو مقبور
للبند وعقله وقد ثبتا بطلانه في مسألة خلق لافعال (و) جواب (الثاني) لان العلم يمكن عروض الشبهة
مع تذكر النظر الصحيح) وكلاهما فيه (ولا يمنع التولد عند عدمها كافي ابتداء النظر) اي وان قلنا
امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة
ولا يمنع توليد عند عدمها كافي ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده
حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل البند والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده
(دفع فعل البند لفعله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل البند
ايضا (قلنا يلزمك ملة في اسناد الابدى القوى الشيء) الذي يعبر عنه عند اعتدال الى باح الماصفة عليه
(ان ان تحركه) تلك (الارواح سواء كان) تحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرة للربا وتودا من فعله) (الذي
هو حركة الارواح فاهو جوابكم فهو جوابا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والالام الحاصلة

٢ مستزمنة لعين الطول الحاربي واما ان صورتها

مستزمنة لصورة فمستزمنة فليس ذلك اذا اعيان
يختلف الصور في كثير من الاحكام على
ان علم تعالى بانه حضوري منتهى فلاحصول
صورته فيه فان كانت ثابتة ان المعنى يكون الماهية
معتولة حضورها فذلك الجرد والتمام بانه تعالى لم
كون عليه معتولة لذاته ضرورة حضوره
تعالى لكونها وصفه لم يه يلزم من علمه به علمه
بالمطلوبات وهو المطلوب قلت اوجب شبهة
لانسان ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور
الشيء اما بوجوده له متأصلا كصفاته الحقيقية
الخارجية او ظهوره تعالى كما اذا حصل صور
الاشياء الخارجية فيده والعلية وصف اعتباري
ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور
باعتبار وجودها له تعالى متأصلا كما
اقصاف الموصوف بصفة لا يشترط ثبوت
الصفة فيه ظاهرا ايضا فليزمن كون العلية
معتولة تاهلا وهذا الجواب غير مني عندى
اذ لو اضطررت في حضور الاعتبارات وجودها
الظلي لم يفرق بين الحصول والحضورى
في علمه تعالى بالعمومات وما دامها بوا عنه
من لزوم التكرار في ذاته تعالى وان التزمه ابو علي
وراهم اصول الفلاسفة كما فصلته في موقف
الاعراض فاجاب عن السؤال عندى شخ
ان العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالطول
وان استلزم العلم المحصولى بها علمه وهذا
الاستلزام هو معنى الاستدلال وعلمها الحضورى هو
المتنوع في الجواب على ان حضوره عليه تعالى
لا يستلزم حضوره عليه معلوله لما بعده فلا يلزم
عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل
عليه كالاتي

قوله كان تكليما صادرة عنه (سذور التكاليف
عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج
ولا في الذهن عندنا واما كونها مطلقة في ضمن
الافراد فهو راجع الى قتل الافراد كما اشار
اليه في المقصد السابق من بحث الدلالة والطول
وبهذا يظهر ان دلالة ثاني مسلكتي الحكمه على
علمه تعالى بالخبريات تظهر من دلالة علمه تعالى
بالتكاليف

قوله فلا يوجد ان العلم كليا لكل المصغر
امتناعا بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففى
المسلكت الثاني انه تعالى يقول ذاته ومن الذين انه

على جزئى فاما

يقول الا حديث لا تحصل بالانوليد (اذ لا يعقل وجود صوت الابعامات لبعض الاجرام على بعض
واسطه كما في الحال في الام الحاصل من الادى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة
لوقفت على هذا السبب والجواب لانفس انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة
بشرة (وزاد ابو هاشم التاليفات) على الاطلاق لتوقعها على المجاورة فتكون متولدتها لوجوه
ما عرفت آنفا (ومعه ابو علي في التاليف القائم بحسبهم ما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه
الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر) وقال هذا التاليف يقع بغير توليد (بخلاف التاليف القائم
بخلق غير محل القدرة) بحسبهم ما بين لعلها فانه لا يقع بغير توليد لان الفعل الصادر عن العباد
في محل خارج تمامه عن محل قدرته لا يكون مباشرا بالاتفاق بين الثالين بالتوليد (الخامس) منها
المتولدون بالتوليد (فهموا) السبب (المولد الى ما توليد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه الى ما توليد
حال حدوثه ودوامه) اذا لم يتعمد مانع (فالاول كالمجاورة للولد لتاليف والوهي) اي تفرق
الاجزاء النبوية في الصحة (المولد للام) فانهما ولدانها حال الحدوث لا حال البقاء (والثاني كالاعتدال
اللام السفلى) فانه عند اعتدال الواقع يولد الحركة العارضة حال حدوثه ودوامه قال الامدى
ذهبا الى ذلك ولم يعملوا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتداء كهم في دوامه فاذ لم يكن هناك مانع
من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث
توليدهما في البقاء واوضحنا خصوص ابتداء الاما لزمه شرطا في التوليد لزمه ذلك في جميع
الاسباب المولدة ولم يقولوا (السادس) اختلفوا في الموت التولد من الجرح (اي الحاصل عليه هل
هو متولد من الام التولدة من الجرح فتفاء قوم وايته آخرون (والثاني) مراغب لاصه في التوليد
لان ترتيب الموت على الام لا يتم بقضى تولده منها كافي حاد التولدات (والثالث) مراغب للاجتماع فان
الامة اجتمعت على ان السفلى بالامانة والاحياء هوانه سبحانه (ولكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال
تعالى هو يحيى ويميت ربي الذى يحيى ويميت السميع قد اختلفوا في العلوم والالوان التى تحصل
بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعه اولا وذلك (كاون الدبى وطعمه الحاصين
بشرع بالسلطان) عند طبعه (عائنه قوم) وقالوا بل هذا الطعم واللون متولد من فعه (مصوله فعه)
وعلى حسب (ومعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعم من العباد لامباشرة بقدرتهم
بما ظهر واستولدوا من افعالهم (والاحصل ذلك) الطعم والالوان (بالضرب) او عموم من افعال العبد
(في كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركيبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل
الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض
اي اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه (فلا يحدث شئ منهما في جسم
آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن) فمما اختلفوا في الام الحاصل من الاعتدال
على الغير يضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتدال وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم
في العمدة من قوله انه يتولد من الوهي) وكما اخذ من قول الحكماء سبب التماثل في الاما
(والوهي) يتولد (من الاعتدال) وذلك (لان الاما بقدر الوهي فله كقوة لا بعد الاعتدال وانما يتولد من الاعتدال
الواحد العضو الرقيق او خواصا من عالم بولم) المضوى (القوى لكثرة وما هو الا اختلاف ما يوجب
ذلك الاعتدال (فيهما من الوهي) فان التفرق الحاصل منه في الخواص اقوى من الحاصل في الكثرة
فلا يكون الاما متولدا من الاعتدال بل من الوهي لان خاصة التوليد اختلاف التولدات بحسب اختلاف
اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهي متفاوت) في القوة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتدال
الواحد كاختلاف الاما متفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كافي الابتكار من الاعتدال الواحدى فان
كلاهما اختلاف في امر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اي اختلاف الاما
على تنبؤ تولده من الاعتدال (الى اختلاف الة بل لا يستند اليه اختلاف الوهي) على ما عرفت به
والحاصل انكم جوزتم اسناد الوهي المختلف الى الاعتدال الواحد وعلامة ذلك باختلاف المضوى

قد ذكرنا في مباحث العلم ان مذهب ابي على ومتابيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مختلفا لقواعد الفلاسفة فالغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجب الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم وامامهم فلا يثبت في ان يحمل كلامهم على الازام كما نبهت فها سبق على مثله

قوله قد تناقض كلامهم الخ قد يتبادر عنه بانهم اعادوا ان العلم بالذات يوجب العلم بالذات لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جمعية اساسا لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان سكوت ادراك الجزئيات الجسمانية يحتاج الى آلات جسمانية لما هو في حقا لا بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله بهم المفهومات كلها) وورد على معلومة الكل اى جميع الموجودات والمفومات لله تعالى بان العلم نفس الغير اوصفة توجه لاشئ بعد التجميع بعمل غيره عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالجميع الا بالعلم باحاده فيكون غير كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يثبت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الاتحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضى التميز وقد يغيب بان العلم بوجه غير التميز يوجد هناك غير الاول غير المعلوم حيثئذ من ذلك الغير يمكن به بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا ينشأ زوم التميز فان التميز فرع تحقق التميز عنه البتة والحق في الجواب ان التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد

قوله وهو ان الوجوب للم ذاته) اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو اولى الصفة يشاء بدونها على ما هو اولى الفاعل

قوله والمتنضي للمعلومية ذات المعلومات) قيل هذا يتوقف على اثبات سكوت الاشياء متساويا في صفة المعلومية ولعل المتخالف لا يسلّم ذلك

قوله من قال من الدهرية) الفهم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما يذكر في الشواهد من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم يشقون القادر الخشيار فكأنهم يقولون على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من الدهرية

في قول الوهي فالربيق الضعيف ذلك اولى فلا يجوزون استناد العلم المختلف الى الاعتقاد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلاحاجة الى توسط الوهي بين العلم والاعتقاد كما لا يخفى (وايضاً فيبطله) اى يطل تواد العلم من الوهي تفاوت العلم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الآخرة وما يحصل بذاتية الغير) فان هذين الاثنين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في المؤمنين (يدرك ما كان يحصل) من الوهي (بذاتية الغير اقل مما يحصل برأس الآخرة بكثير) مع ان حال العلم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث العلم بلا وحي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان العلم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليد الله ومن جوز التوليد في افعاله جوز سكوت العلم الصادر عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبني على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقل هل يمكن من الله تعالى احداث العلم بالوحي اولا وحيثئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلاحاجة الى افراده ولذلك لم يذكر

الآمدى * المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وافقه عليها الاجماع وهم يؤولونها * الاول الطبع) فان الله تعالى بل طبع الله عليها بكنزهم (واختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه (ومحوها) كالافعال في قوله تعالى ام على قلوب افقأها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصحت تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاراد ان لا يمنع مانع والاصل عدمه فربما يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه) الاول) وهو لاواش المعترلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (او سهوا) منحوما عليها) ومطبوها عليها وبمجولا عليها اكنة وافقأها ووصفها بذلك (كأفل وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انما) اى مسموهم بذلك ووصفهم بالانوة الاذ قد رتلهم على الجبل الحقيقى (الثاني) وهو البيان وايضاً ومن تابعهم) (ومحسها) اى رسم الله قلوب الكفار (سجنت) وعلمات (تعرفها الملائكة فغير بها الكفار من المؤمنين) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع ان يخلق الله في قلوب النصارى سمه تميزها عن قلوب الارار وتبين تلك السمعة للملائكة فيسمون من اسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم البصيرة اذ كفر وسم بسمة يعقق بهادهم ولعله من الملائكة كان ذلك سبباً لاتجاره عنه (اثالث) وهو لكسبي (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) البعد عن العصية (لعله انه لا يفهم) ولا يؤثر فيهم (فلم لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكانهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والافعال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعترلة (منهم الله الاخلاص للوجوب لقول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالتمس عليه لان الفعل بلا اخلاص كالأقل وهو) اى ما ذكره من التاويل (مع الاختلاف على اصطلاح الفلاسفة) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال في قلوبهم فلا يجوز استناد الى الله سبحانه وسبابك بيان فساده (بطوله)

ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ما نذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استينافى لبيان السبب (وسئى مما ذكرتم لا يصح) لذلك) اى امكنه سبباً لامتناع الايمان فان بمجرد الوصف بالتمس وجعل الاكنة والافعال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة عمرة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح حمل عليها (الثاني) من تلك الامور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعري واكثر الاثمة من اصحابه جلاوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع القوي لان الموافقة انما هي الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيج الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة

٢ قوله لان العلم نسبة الخ) في هذا المعنى

على عدم العلم بالعلم لا بالذات كآثار الفلاسفة
ومتأخر والمعتزلة والجواب ان المراد ان العلم
بالعلم المصدرى اعني الكشف والتبر نسبة لا بلايه
تقر بالجواب فتأمل

قوله والجواب منع كون العلم الخ) هذا
الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الاول
من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرت
هناك فليظهر فيه

قوله قلنا هي تنقض الخ) قيل العلم كاهو
التعارف صفة توجب تميزا وانكشافا لذلك في ان
التمييز والانتساب نسبة بين العلم والمعلوم لا بين
العلم واحدهم فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب
التساوي الذي ذكره وبالجمله ظهور المعلوم
للعلم نسبة بينهما بالذات والسرارة وكذلك
النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه اولى واقدم من
نسبته الى ذاته

قوله ونسبة اخرى بينهما وبين العالم كون
هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف على تحقق
التعارف بين العلم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى
يرد ان الكلام ههنا سوقى على نفي اقتضاء ذلك
التعارف لوجاز ان يكون الشيء واحد بالنسبة الى شيء
آخر بعينه فليتلان متعارفان فان علم زيد
بفسده نسبة الى زيد والقيام ونسبة اخرى اليه
بالتعلق نعم بعد تحقق التبيين حصله وصفا
العالية والمعلومية وتحقق التعارف الاعتباري
لكن هذا التعارف مترفع على تلك النسبة لاحابى
عليها كما في بحث العلم من موقف الاعراض
والتي هو اقتضاه سبق التعارف

قوله اعتبر بالعرض فياينهما) فلا يلزم
المفارقة بين العلم والمعلوم لان معناه حيث تدل على
علمه بالمعلوم فلا يقتضي الانفصال العلم
للعالم

قوله فان التعارف الاعتباري كاف الخ) قيل
التعارف الاعتباري المماثل في تحقيق النسبة ينسب
الاعتبار لا يحجب نفس الامر فلا يثبت كونه
تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاقتضاء
قطر والمقصود هو الاول وقدر في بحث العلم
جوابه فليترك

قوله ان اراد النسبة الواحدة تمنعه ولا يلزم
من انتفاءها عدم علما الواحد اجراشا لجواز ٢

لاخلق القدرة اذ لا تأتيرها وحلوا الهديا على مناعا الحق اعني خلق الاعتداء وهو الايمان
والمعتزلة (اولوهم) بالدعوة الى الايمان والطاعة) وايضا قيل المراد وتيسر مقاسدها والزجر
من طرق الغواية كافي قوله تعالى واما نعوذ فهدتاهم للاضلال في امتناع حله على خلق الهدى فيهم
في الذي يطلعه في هذا التأويل (اموره) الاول واجام الامعة الى اختلاف الناس فيها في التوفيق
والهداية فيضهم من موقف مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لا اختلاف فيها)
فلا يصح تأويلها بها (و) الثاني الدية بهما لطلب العلم اهدنا الصراط المستقيم) لهم وفتنا ما نحب
ويزي والطالب انما يكون بالناس بمحصل (والدعوة) لذلك (كونه حاصلة) فلا تصح تأويلها (واختلاف
الناس) ليس في الدعوة فـ هـ ابل (في) وجود (الانتفاع) بها وعدمه * الثالث كونه مهديا وموقفا
من صفات الدخ (يمدح) بها في التعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا مدح به الا فلا يصح جعلها
على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله) انه يموت فيه
فاثول عند اهل الحق في سبيلها (الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه) وموته يشهده تعالى ولا يصور
تفه هذا المقدور بتقدير ولا تأخير قال تعالى ماتت من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم
لا ينشأخرون سافوا لا يستقيمون (والمعتزلة) ظاهرا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من افعاله لا من
فعله تعالى (و) قالوا (انه لم يزل العاش الى امد هو اية) (الذي قدره الله له والقاتل) وبقيته لولا القتل
بالتدريج الاجل الذي قدره الله تعالى (و ادعوا فيه) اي في تولد من فعل القاتل وبقيته لولا القتل
(الضرورة) كادعوا في تولد سائر التولدات وانتفاءها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بدم
القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقول (ميتا بها) الذي قدره الله (لمات وان لم يشهده)
اي القاتل (لم يحجب) حيث (بشبهه امر الاباشرة لا تولد فكان لا يصح الذم) عقلا ولا شرعا لكنه
مدوم فيها موقفا اذا كان القتل يفرق (و) استشهدوا ايضا (بانه عاقل في الجملة الواحدة
الوحدون) نعم بالضرورة ان موت اهل الجنة الغفر في زمان الفيلس بل لا يقل سماحكم العادة باعتبار
(ولذلك) اي ولحكم العادة بالانتفاع في الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف
الدابة) كافي قتل واحد وما قرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في القتل)
لان الموت في كلتا الصورتين تولد من فعل القاتل عند فعله فلا ذاك ان احدهما ياله دون الآخر (ولولا روم
لهرب من الزلزال الشنيع) وهو القدر في الهجرات (لما قالوا به) وبان ذلك لما حكمت العادة بالانتفاع
دون خلق كثير وفي امتناع ان ينسب موتهم بقتلهم في سبيله الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا
للمادة لا لظهور المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا
امتناع فيها فيحكم العادة بالانتفاع في الكثير دون القليل هو الذي جعلهم على الفرق كيلا يزدحم
ابطال المعجزات اذ نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم
كونه فعلا وحكم العادة ممنوع لان شدة يقع في الوفاء * (اربع الرزق وهو عندنا كلما
ساقاه الله الى البعد فأكاله فهو رزق لمن الله حلالا كان او حرما اذ لا يخرج من الله شيء ليس) ما ذكره
تخديا الرزق بل هو نقيض لما ادعى من تخصيصه بالخلل وذلك لان ذنب الاشياء هو ان الرزق كل
ما يقع به على سواء كان بالتفريق وبغيره مما كان او حرما او رزقا بما قال بعضهم هو كل ما يترتب به
الحيوانات من الاغذية والاشربة لا يقال ان الرزق الامدى والتوسيل على الاول فان قيل كيف تصور
الاتفاق من الرزق بالشيء الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد تعالى وبارز قنهم ينشؤون اجيب
لان اطلاق الرزق على النقيض مما عند الله لا يصدده (واما هم) اي المعتزلة (ففسروه بالخلل نارة
فاورد عليهم) وما من دابة في الارض الا لله رزقها) فظهر ان رزق ولا يصور في حقها حل ولا حرمة
(و) فسروها اخرى (بما لا يتبع من الانتفاع) فليزعم ان من اكل الحرام طول عمره فاقه لم يزرقه وهو
خالف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (نأع عليهم فساد اصلهم
في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقيم المتولين فانها شأنا لا يابطل

ان نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق

نسبة لم يحصل المطلوب فليتامل

وله لان امكن الحال المحال (وايضا قد ثبت ان
ايكن للواجب من الكمالات فهو ثابت به بالفعل
اللازم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم
قوع المحال

وله والاغنى علم شئنا علم جميع الاشياء (يعني
على ان العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخر
في الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الاشياء
لاخر اذا الفرق بالشيئية في البصيص والغريبة
في البصيص الآخر تحكم لا يساعد ضرورة
لا رهاق

قوله فيكون في ذاته كثرة غير متشابهة (هذا
مما يدل على دفع الالحاح الكلي وهو ان ليس جميع
غير معلوماته تعالى وبما هم الدلب الكلي اعني
لاشئ من الغير معلوم له فكل كما يصير ح به
الشارح فدل على ان لا يطابق دعواهم فلو لم يذكر
قوله غير متشابهة لمكن تطبيقه عليه اللهم الا
ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته اخرج
من نسبته الى الغير فما نسبته الى الغير فما لا يتشابهت
فلو ساقي البعض جاز في الكل وقسمه ما فيه
فليتامل

قوله الامعقول متبر عن غيره (وايضا يلزم
ثبوت العلوم الغير المتشابهة النقطه بالعلومات
الغير المتشابهة كما ذكره الفرقة الثالثة

قوله تفصيلا لا اجالا (الخ) يريد ان الجواب
الاول كان الدال على انه تعالى يعلم غير المتشابه
اجالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى
يعلم تفصيلا لا اجالا والحق انه تعالى يعلم اجالا
وتفصيلا فلذا اعرض عنهما واجاب عن اصل
الاستدلال بوجه لا محذور فيه

قوله لا يدلم الجزئيات المتغيرة (لاشك ان هذا
يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه
ولهذا سكفرت الفلاسفة فلاوجه لثبوت علمه
بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغاير الجهل
على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين
الجهل بين يلزم احدهما دون الآخر وقد يتندر
عنه بان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي جزئيات جسامية وان كان كما لا للوجود
الا انه ليس كما لا بطرفا لانه يوجد تفصيلا
من وجه لا يستلزمه الجسم والتركيب فلا يستحالة
في عدم ثبوت الواجب تعالى وانث خبر بان هذا
الاستدلال بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمية ٢

كثير متفرعة عليها واطلاق الفروع اللازمة شاهد صدق على بيان اصلها (الخامس في الاسعار)
وهو ان خص والفناء (السمر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع
اهلها اليه عليه السلام وقالوا ساركتنا يا رسول الله قتل السمر هو الله (واما عندهم فمختص فيه
فقال بعضهم هو) اي السمر (فعلم ما بشر من البعد ان ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء
بشئ مخصوص وقال آخرون هو مولود من فعل الله تعالى (وهو توقيف للاجناس وتكثير الرغبات
باسباب هي من فعله تعالى في المقصد الرابع في انه تعالى يريد بجميع الكائنات غير مريدا لا يكون) فكل
كان مراداه وما ليس بكان ليس مراده (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز استناد الكل اليه
جمله فيقال جميع الكائنات مراداه لله تعالى (لكن) اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز استناد
الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر والفسق مراداه لله تعالى (لا بهما الكفر) وهو الكفر والفسق
ما مور به المذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعندنا الالباس يجب ان يوقف)
عن الاخلاق (ان التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف منه) اي في الاستثناءات (وذلك)
الذي ذكرناه من صحة الاطلاق (اجالا لا تفصيلا) (كما يصح) بالاجماع والنس (ان يقال الله خالق كل شئ)
ولا يصح ان يقال انه خالق الله دورات وخالق الفرد والغازي مع كونهما مخلوقا له اتفاقا
وكما قاله كل مافي السموات والارض (اي هو مالكها) ولا يثبت له الزوجات والاولاد لاجلها (وضافه
غير الملك البسه) ومنهم من جوز ان يقال لله كبر والفسق والنفس والمعصية معاقب عليها (وقالت
المعتزلة هو مراد) لجميع افعاله غير ارادته الخادعة عند من يشبهوا واما افعال السباد فهو مراد
(للعالمية) منها (كراهي المعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله
وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعبه والنسب ويرد وقوعه ولا يكره تركه والكفر عكسه
واما المباح وافعال غير المكلف فلا تخلق به الارادة ولا كراهة (لتساها من مراد للكائنات) باسمها
فلا تخلق الاشياء كاهلها (من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء) وخالق الشئ
بلا اكرامه مراد (بالضرورة) (وايضا) قد ثبت ان جميع المعكنات مقدورة لله تعالى فلا بد من اختصاص
بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من تخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة
لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) اي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات
دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مراد لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافر)
مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محال) لا متاع ان قلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باسماها
والعالم باسماها التي لا يريه) بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان تقسم فيلزم الانقلاب او الفلانة
عجز وقصوره عن تحقيق مراده (ولا لا يتصور منه) اي من العلم باسماها التي (صفة مرجحة
لاحد طرفيه) لا احدهما مستحيل والاخر واجب فلامعنى لارجح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان
الكافر مراد به مع كونه واجبا وايضا هو متعوض بما علمه وجوده كايان المؤمن فان احاد طرفيه
واجب والاخر متعوض فلاوجه لزجج الصفة (وبضمه هذا) الذي هو مذهب (اجاع السلف والخلف
في جميع الاصصار والاصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروى
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد ثبتت الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل بما يتجوز ايضا
واما صرح بالاطلاق فدعا توهم التقييد بفضله تعالى او ما ليس من افعال العباد الاختيارية
كما تأوله المعتزلة ويدفع هذا التوهم انه كما هو يوردون كلامهم في مرض تعظيم الله واعلام شأنه
والاول (وهو ما شاء الله كان) دليل الثاني (وهو انه تعالى غير مراد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله) والثاني (اعني ما شاء الله) دليل الاول (لانك ما
بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فمضاهاه (اجحوا) اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
(بوجود) عقليه * (الاول لو كان تعالى مراد الكفر والكفر فدعا بالايان فلا مخر خلاف ما يريه

٢ محتاج الى آلات جسمانية وقد تحقت ان هذا

الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله بوجوب التعريف ذاته من صفته الى صفته

هذا المعامل على رأي الفاتنين بالصفة من الفلاسفة

او كلام الزمى كما بينت عليه في الدرس السابق

ولا وجه لحل الصفة على الحالة لان بطلان

اعتبر فيها منوع عند الفلاسفة ايضا ويؤيده

ان المصنف اجاب عن لزوم التعريف وصرح بالتمسك

بانه لا يلزم التعريف في صفة موجودة

قوله لان العلم عندنا اضافة الى الخ رد هذا

الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة

اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة

لزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بالحوادث قبل

وجودها في الخارج الا وجودها في الخارج

وهو ظاهر ولا في المسائل لان المفروض ان

لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة

الذات واضافة الصفة قبل تحقق الصافي اليه

واجب منه تارة بالترتيب الوجود الذهني وان

لا يمكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف

الا حراض ما فيه اخرى بمنع ان الاضافة

متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتياز

الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان

القيام على القول بعدم مجاز المعلومات كما هو

المشهور من رأي اهل السنة لا يخلو عن اشكال

واحد ان الجواب يكون العلم اضافة محضة انما

هو من طرف بعض المتكلمين ان قد سبق ان علم الله

تعالى متبذ الاضافة صفة موجودة قديمة

تعتبر كونه امر اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط

لفظ عندنا لكان اظهر

قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جائز توضيح

هذا على ما ذكره الزمى وحقه ان العلم التقديم

كالماتاني يتوارد عليها الصور المختلفة فعند

ورودها تغير تعلق المرآة لانفسها واضطر

عليه بان الابعاس ان العلم صفة يتكشف بها

الحادث منه حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي

الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث بمجرد

حده حدوثها ويؤول منه زوالها والزم

قد نسبوا الى تجميع الصانع تعالى من ذلك

وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب

قوله وادراك التشكل انما محتاج الى الخ هذا

كلام تزيين والا فصدق صرح للشارح في مباحث

التوى الباطنة ان ارتسامه استناد في النفس

انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كقول ٢

(بعض عند المعلقين سفيها) ويلزم منه في احكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلا لانس ان الامر
بمختلفا بده بعد سفيها وانما يكون كذلك او كان الفرض من الامر مخصصا في اوضاع المأمور به
يوضحه وجود ثلاثة الاول ان العلم عن بعد هل يطعمه لا قديما ولا بده من النمل اما الاول وهو
ان الصادر منه حقيقة فلامه انما البعد بالنمل يقال امثل امي سيد (و) اما الثاني وهو انه لا يرد
النمل منه (بمحصل مقصوده) وهو الامتحان (المالح اوصي) فلا سفة في الامر بما يرد الامر
(انما انه اذا جانب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصا به والملك يتعده بالقل ان يظهر عبده
فانه يامر بفعل) فمجد العذرة (و) يرد عصا به فانه احد لا يرد ما يغني الى قتله بل ما يخلصه
عنه فله على خلاف ما يريده ولا سفة فان قيل الموجوده هنا صورة الامر لا حقيقة فان المصاف
لا يامر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجب بانه قديما به ذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به قائدة
مطلقا لا ارادة فانها لا تتلقى به اصلا * (لثالث ان المجاهد الى الامر قديما ولا يرد فعل المأمور به
لا يرد سلافة ولا بعد سفيها * (الثاني) من وجود استدلالهم (لو كان الكفر من اداهه لكان فعله)
والا يانه (مواقفة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مشايه وانما باطل ضرورة) من الدين قلنا الطاعة
مواقفة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانها كما هي في الصور المذكورة حال الادمي
وبدل على ان مواقف الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفعل بارادته فانه لا بعد منه طاعة كيف والارادة كاشة والامر
ظاهر وهذا يقال في العرف فلان طماع الامر ولا في طماع الارادة (وقد ضابط بعض اصحابنا
في العبارة فقال الكفر من ادالكفر غير من اد الكفر) لان القول الثاني مبني عن الرضاء بالكفر دون
الاول (وهو لفظي) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر من اداه تعالى لكان واقعا بقضائه وارادة
بالقضاء واجب) اجابا (فكان الرضاء بالكفر واجبا لا يلزم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) انه قال قلنا
الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضي والكفر مقتضى لاقضائه والحاصل ان الانكار (المتوجه نحو الكفر
انما هو) بالنظر الى المحلية لا الى الفعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجبا
لهو نسبة اخرى الى البعد باعتبار محليته واقصافه وبانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاول
(والرضاء بالمعكس) اي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك
لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه
صفة لشي آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت التبلد) وهو باطل اجابا * (ارابع لو اراد الله
الكفر وخلاف من الله تمتع) منكم (كان الامر بالايمن تكليفا لا بالاطاق) لان الايمان بمتنع الصدور
عنه حيث (هذا الذي بمتنع التكليف) عندنا (ما لا يكون متعلقا لقدرة) الكاسية (عادة) اما الاستحسان
في نفسه كالجم بين التفيضين واما لاختلاف صدوره عن الانسان في مجاري الصادات كالطيران
في الجوى (لا ما يكون مقدورا) بالفضل (للمكاتبه والايمان في نفسه) امر (مقدور) يصح ان يتعلق به
القدرة الكاسية عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفضل (للكفر لان القدرة عندنا مع الفعل)
لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان الحدث مكلف بالصلاة اجابا
(فقد ولا الدليل الكفر) (و) بما استحوذوا بان (بطل على انه تعالى لا يرد الكفر والمصاحبي) (الاول)
سيول الذين اشرى كواوشه الله ما شر كنوا لا با ولا حرمنا من شي) حتى الله تعالى عنهم انهم قالوا
اشر كبا رادة الله تعالى ولو اراد عدم اشر كبا لاشتر كنوا لاصدر من غير الحلال فقتلوا كبرهم
وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون اشر كنتم على الله تعالى رد عليهم مقلاتهم وبين بطلانها وذهبهم
عليها قوله (كذلك كذب الذين من قبلهم فقتلوا ذلك) الكلام (مخبرة) من النبي ودفع ادموه
وتعلا لدم اجابته وانقياده لا تقوى ايضا الكائنات الى شئبة فقتلوا ذلك صدر عنهم كذا حق ويرد بها
باطل (وذلك ذمهم الله بالكذب) لانهم قصودا به تكذيب النبي في وجوب الناعة والتابعة (دون

كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباضه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة اجتماعية قوله وقد اجاب عنه مشايخ المتفردة اعترض عليه بالانه من العلم باله وجد وسوجد واحد لكن لشك ان العلم باله معدوم والعلم باله موجود متعار فان اذ كان زيد معدوما علمه معدوم واذا وجد علمه موجود فيلزم التغير ولا يفسد هذا الجواب وقد يجاب بان العلم باله وجد والعلم باله سوجد اذا كان واحدا قبل وجوده يعلم انه معدوم ويعلم انه سوجد فاذا وجد يعلم العلم الاول انه كان معدوما ويعلم العلم الثاني انه موجود فليزل العلم باله معدوم بل يعلم بهذا العلم انه كان معدوما فان يلزم التغير والحق ان ماسية كره الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور قوله كذلك لما لم يكن هو وصفا له الحقيقية زمانية فيه بحيث لان الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفته لكن لا شك انه مقارن كاهر وهذه المقارنة تكون في انصاف الزمان مقسبا الى تعالى بالاوصاف الثثة ويلحق المكان بجميع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا تصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظاهر واما الزمان فاجزاءه متممة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون مجتمعة فيدفع القول بل نسبة تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته ليوم مثلا بله الى له ليس بواقع في الزمان لا يتخلو عن اشكال الاول في بيان عدم لزوم التغير اصلا بترك النفس على المكان ولا يلزم التمسك كلام على انه تعالى ليس زمانيا بل يقال ان الله تعالى يعلم ان الجزاء المعين من الزمان لا باعتبار الماضي والمستقبل والحضور بل بحسب ذاته تعالى طرف الحادث الفلاني والسلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا او لا وهذا ظاهر عند الناظر قوله قال بعض الفضلاء الخ قال الاستاذ المحقق ما ذهبوا اليه من ان السلم يلزم ثبات المشكلة يحتاج الى آلات الجسمانية يتناقح ما حصل عليه هذا الضائل مذهبهم في هذه المسئلة خاتمة مذهبهم على ان يحمل حل لاصل من اصولهم التزمه عند لامة لا يحمل لغيره

الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخر اقل قلة الحجة البالغة علوشه لهداكم اجمين فاشار الى صدق مقاتلهم وفساد غرضهم (التيه كل ذلك كان شبهه عندك بكم كروها) فانها تدل على ان ما كان شبهه اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا (فتنا) اراد كونه (مكروها) لعلنا نذكر لهم في مجاري عاداتهم لتخلفته المصلحة فليس قوله عندك بكم ظرفا لقوله مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منتهية بجازا) وانما ترك هذا الجوز (توفيقا للدلالة) اى جمع بين هذا الالة وبين ما ذكرته من الدلائل (الثالثة وماله) يريد ظنا للعباد مع ان الظن من العباد (كان) بلا شبهة فيصير الكائنات ليس مراد الله (فتنا) لا يريد (خلقه) لبادءه لا ظن بعضهم على بعض فانه كان مراد اختلاف خلقه عليهم فانه ليس مراد (ولا كائنا) (تصره تعالى عما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظنا) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والتفاد كان والحب) هي (الارادة) فالفساد ليس مراد (فتنا) (الارادة خاصة وهي ما لا يبعها تبع) ومؤاخذه (وفي) الخاص لا يستلزم في العلم الخاصة ولا يرضى لفساده (الكفر) (والعناء هو الارادة) فلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر والكفر بغير عصبية) ويؤاخذه به (ويؤبد ان الصبد لا يريد باللام والامر اض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمو بترك الاعتراض) عليه افعال ضناه اعني ترك الاعتراض في الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بايات اخرى) هي ادل على المقصود منها الاول ولشده الله عليهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى اثناس ججا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمين) والمتفردة حلوا المشقة في هذه الآيات ونظائرهما على مشقة القصر والاجاء وليس بشيء لانه خلق الظاهر وتفيد المطلق من غير لالة عليه (الرابع) اثبت الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم) وتظهر القلوب بالامان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة) انما يرد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا ورضي عنهم وهم كافرين (فوتهم على الكفر مراد الله) السادسة ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والاناس) والخلق لها لارادته ولا طاعة بل كرهه ومعصيته (السابعة) اتفقوا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون (والاستدلال بهذه الالة بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولادالة على ارادة المعاصي بل على انما اراد الله شيئا كونه على السر وجهه ويمكن ان يستدل بها على ايمان الكافر ليس مراد الله تعالى اذ لو كان مراد الله لكان متكونا افعالته مدفوع بان المعنى اذا اردنا ان تكونه ففخص بافعاله ولاشوا للمعاصي على رأيهم) (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير) وخاصة قوله المقصد الرابع (في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدرة قالوا الموجود اما غير محض) لا شرفه اصلا كما يقولون والافلاك واما الخلق غالب عليه كافي هذا العالم) الواقع تحت صكرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالحصة اكثر منه وكذلك الامم كثير والذرة اكثر منه فالوجود عندهم مقصور في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشرقي غاي او مساو فليس شي منها موجودا ولما كان لتساؤل ان يقول لما ذلما مجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تزويه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يكون برأيه من الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خبرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالنسبة اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحيث (فكان الخبر واقعا بالمقصد الاول) داخلا في القضاء دخولا اصليا ذنيا (و) كان (الشرور واقعا بالضرورة) ودخلا في القضاء دخولا بالتيم (والعرضو) اعنا (الترمز) اى قل ما غلب خبره (لان ترك العلم الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لتلاهم به دور معدومة او لا تأمل) به (سالم) في اليه او البحر) رشك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم في البدن والامر الى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريد نجا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خبر كثير يلزمه شررا قليلا فلا بد للماعل ان يختار وان احتج منه حتى هلك لم يمد عاتلا فضلا عن ان يمد حكما فاعلا لما يقفه على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الاذلية المتعلقة بالايشاء على ما هي عليه فيا لا يزال وقدره ايجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاتها واحكامها واماعتد

٢ قوله الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ لا يخفى انه اذا رجع كلام المشايخ الى ما مررت به من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع ولي كانا متغايرين الاله لا يتحقق سيقع وقوعه بالنسبة الى من ليس عاد زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل

قوله فقد رجع الثالث الى الاول قد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العليين يشكك في الآخر وافكاك الشيء عن نفسه محال ثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة جنه قوله وقد يبرأ الخ فانه صريح في بيان افكاك كل منهما عن الآخر فقل

هذا المرجع الثالث الى الاول

قوله والصواب كما هو في الاربعين رد عليه بانه يدل على تغاير العليين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما بآثار وبجوه ولا يخر واجب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا ثبت تغاير العليين بالذات

قوله ورد عليه بانه يلزم الخ قد يجاب عنه بان الشايت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد عالم بوجوده وهكذا فلا يلزم الجهل قوله كالم بالشيء والعلم بالعلم قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان ان انشاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالعدد يكون اعلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليدبر

قوله في القدم والحدوث اى الازلية والتجديد قوله مالمية تعالى تعلق الذات الخ قيل المبطل ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل الا لامساواة بين علمه تعالى وعلمه الا اني التعلق معلوم واحد وان ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علما في التعلق فيسلم ان يكون ذاته تعالى مثلا لعلو ذاته تعالى فاما لم يثبت التمثال في ذاته تعالى وعلما مع المساواة في التعلق فكذلكين علمه وعلما وفيه ما فيه

قوله سلمنا التمثال الخ لا شك ان تسليم التمثال ٣

الفلاسفة فانضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يصكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكل الانتظام وهو المسمى منهم بالصفة التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جعلها على احسن الوجوه واكملها والفسد عبارة عن خروجها الى الوجود المسمى باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعرفة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستدلون بوجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصود الخامس في الحسن والقبح والقيم

عندنا (مانهية عنه شرعا) نهى تحريم او تمزيق (والحسن بخلافه) اى مالم يشهد شرعا كالواجب والشعوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبل الحسن وكذلك الله سبحانه فانه حسن ابتدا بالانقياد واما فعل البهائم فقد قيل له لا يوصف بحسن ولا قبح باقضى المصنوع وقيل الصبي يختلف فيه (واسكر للعقل في حسن الاشياء وبجهل وليس ذلك) اى حسن الاشياء وبجهل (ما يدل امر حقيق) حاصل (في العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كارتقاء العقلة (بل الشرع هو المكتسب والميلين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولوكس) الشارع (القضية حسن ما فيه وقبح ما حوته لم يكن متمما وانقلب الامر) فصار القبح حسنا والحسن قبيحا كافي القبح من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبح في نفسه) اما ذاته والصفة لازمة له اما الوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاذف وبين) الحسن والقبح الثابتين له على احد الاتجاه الثلاثة (وليس ان يكسب القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان او الشخص والاحوال كان له ان يكسب بتغير الفعل اليه من حسنة او قبيحة في نفسه (ولا بد اولا) اى قبل الشرع في الاحتجاج (من بحر يحمل الزراع) ليضيق التنازع فيه وردت في الابيات على شيء واحد (فصول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح نقل لعمان ثلاثة الاول صفة الكمال والثقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (غالب العلم حسن) اى اني انصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) اى اني انصف به نقصان والنضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها (ان مدرك العقل) ولا تعلق به بالشرع (الثاني ملازمة الفرض ومثاقفه) فوافق الفرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يغير بينهما) اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالصفة والمقدسة) فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنها لا يكون شيئا منهما (ولذلك يضاهي عقل) اى مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف باذعبار فان قلنا زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لفرضهم (ومفسدة لاوليائه) وبخلاف لفرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقة والاختلاف كما لا يتصور كون الجسم الواحد سوادا وبياض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والشوب) بالفعل مائلا وآجلا (او انهم والعقاب) كذلك فالتعلق به المدح في العاجل ولثواب في الآجل يسمى حسنا والتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منه فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اردت ما يشغل افعال الله تعالى اكنى بطلان المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (وهو محمل الزرع) فهو عندنا شرعي (ولذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يفضي مدح فاعله وذم لولاد فاعله وعقابه وانما صار ذلك بواسطة امر الشارع بهما ونهيه عنهما (وحدث المعتزلة لقل) فانهم (قالوا العقل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (بجهة حسنة) مقتضية لاسحقاق فاعله مدحا وثوبا (او مهيبة) مقتضية لاسحقاق فاعله ذما وعقبا (لانهما) اى تلك الجهة الحسنة والمهيبة (قد تترك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق) لتبقي وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تترك بانظر كحسن

نزل لإبطال رأي المعتزلة والأغلب كثره

على شيء في ذاته وصفاته

قوله كما في الوجود) قال في حواشي التبريد المتكلمون الله ثانون بان الوجود مشترك متواطئ حكوا بان الوجودات متناهية

قوله والجواب ان التعدد في العلاقات العلية

قد سبق البحث في حواشيتي على واحد بالعلوم

التعددية وله معنى على ان العلم صفة حقيقية

ذات اضافية وان قيام علم مقام علوم مختلفة

لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات

مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد

الصفات فن اراد التفصيل لينظر في مبني

قوله وهي اضافية فيجوز لاتناهيها) صريح

فيما مر من ان العلم ليس في الامور الاعتبارية

وان لم تكن اعتبارية محضة ليس يستحيل

اذ لا يجري فيه رهن التطبيق باتفاق الفرقين

الاهم الا في بعض المواد لا يرسان التطبيق بل

لدلائل آخر

قوله والجواب المارضة) قيل عليه التمسك

بالدليل المعنى على العلم يستلزم الدور لان

التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق

بعلم المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة

العلم على نفسه واعلم ان الآيات الواحدة هل

تعارض الآيات التي اوردها ام لا تختلف الآيات

فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين التمسك

والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان تأويل

المتعددة تصعب من تأويل الواحدة خصوصا

ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص

منه البعض لا نأدر

قوله وتأويله بالعلوم خلاف الظاهر) لما

ليس كما ينبغي لان اعم التفسير من المعتزلة واهل

السننة يتجهون على ان المراد من العلم العلوم

وقد استدل عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه

وكيف يكون ذلك التأويل خلاف المضاف الى

وابنه العلم على ظاهره بمحذف المضاف الى

لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بارجح

من تأويل العلم بالعلوم فكلامهما لا ينبغي ان

يلتفت اليه

قوله الى انه عالم) انفس لما سيذكره الان

من ان حوينا الله تعالى عند الحكماء صحت ان يعلم

وبه ان يقول ههنا اى على انه عالم قادر ويريد

بالقدرة المعنى المتفق عليه يشاد بين الحكماء ٢

الصدق الصادر وفتح الكذب النافع مثلاً وعد لا تدرك بالفعل) لا يبالضرون ولا يبالنظر (ولكن

اذا ورد به الشرع علم ان عدم جهة محتملة كافي صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع

(او) جهة (متجهة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمة الشارع فادراك الحسن والفتح في هذا

الضم موقوف على كشف الشرع عنها بامر وفيه واما كسفة فتمت بها في القسمين الاولين

فهو مؤيد لحكم العقل بهما لما يضروره او ينظر (ثم فهم اختلفوا فذهب الاولون منهم) الى

ان حسن الافعال وفيها لذاتها لاصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من يعدم من المتقدمين

(الى اثبات صفة) حقيقة او حب ذلك مطلقاً) اى في الحسن والقبض جميعا فقالوا ليس حسن الفعل

واقعه لذاته كاذب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدها (و) ذهب

(ابو الحسن من متأخريهم الى اثبات صفة في الشيء) مقتضية لغيره (دون الحسن) اذ لا حاجة به

الى صفة محتملة بل يكفيه لحنه انتفاء الصفة لغيره (و) ذهب (الجبايلى الى تفهيد) اى في الوصف

الحقيقي (فيها مطلقاً) فقال ليس حسن الافعال وفيها صفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية

واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كافي لعمدة اليتم تأدياً وظلاً (واحسن) ما نسل منهم

في عبارات الحديث قول ابى الحسن القبيح ما ليس بالعقلى منه ومن العلم بانه ان يفعله) اعتبر قيد

التمكيز احترازاً عن قولنا العاجز والمجاهاة لا يوصف بشيخ ولا حسن وقيد العلم ليعرج عنه الحرمان

الصادرة عن علم بل بعد دعوة نبي او عن هو قرب العهد بالاسلام واكتفى باعتمار من العلم ليذكر فيه

الكفر من في شاطئ الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله

ان اقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (وذهب) اى ينبع هذا التبريد المذكور لغيره عن بيان آخر ان

له احدهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استصاف الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان لغادر العالم به

(و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استصاف الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان لغادر العالم به

ان يفعله (والذم قول او فعل اترك قول او فعل يفي عن اقتضاء حال الغير) وانما هو (من العبد) ان العبد يجوز

تصوير هذا الخبر بقول (لا) على ان الحسن والفتح ليسا عقليين (وجهان) * الاول ان العبد يجوز

في افعله واذ لا كذلك لم يحكم العقل فيها بحسب (والفتح) لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه

الصفات (اخفا) متاومن المحصور (بانه) اى بيان كونه مجبوراً (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك

هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك محتم (وان يمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه

(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجع وجوده على عدمه (كان

ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقياً) صادراً بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياراً لان الفعل الاختياري لا يله

نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنهم (تأمل) وهو محال (وهو العقل عنده) اى عند

المرجح الذي يتوقف عليه (والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم ينجح اليه

وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفه قياً كامراً واذ احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه

(وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوه مع ذلك المرجح (اضطرار بارع على تعادى) اعني امتناع

الترك وكون الفعل اتفه قياً واضطراراً (ولا اختياراً لئلا يمد) في افعله (فيكون مجبوراً) فيها فلا يصف

شيئاً منها بالحسن والفتح العقليين بالاجاع المركب اماعتنا فلا يمدخل العقل فيها واما عندهم

فلا نهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اى استدلالكم على كون العبد مجبوراً (نصب

للدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من الصلوات يعلم انه اختياري في افعله ويرى بين الاختياري

والاضطراري منها (فلا يسمي) لانه سفلة باطلة ومكارة ظاهرة (وايضاً فانه) اى دليلكم (بني

قدرة الله تعالى لا طرد الدليل في افعله والمقدمات المقدمات والقرير القرير) قيل ان لم يتمكن

من الترك فذلك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقدا تنقض الدليل المذكور

بافعله تعالى (وايضاً فانه) اى هذا الدليل كما ينبغي الحسن والفتح العقليين (بني) ايضاً (الحسن

والفتح) و

٢ قوله لانه في حقنا اما اعتدال المراج التوقي

لفظة ما من عبادة الشارع اوردوها لينضم اليها قوله واما قوة تنوع ذلك الاعتدال واما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخر لانه اورد وحده في قول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر ينبغي به على الخلاف وعلى تحقيق الحق كما اشارنا به هناك

قوله ومن المعزلة انها صفة القائلون به قدمه المعزلة للثبوت للاحوال لا تأخر وهم الثابون انها القائلون بان صفته تعالى عين ذاته وتعليمهم صفة العالوية والقادرية بها لا يتناقض تعليمهم نفس العالوية والقادرية بالالوهية كما ينبغي

قوله عليه بالدليل اي فليست عليك بالدليل او بالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر مقدم على الباء افاضة المصدر قوله في انه تعالى مراد قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما لطف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويحيل الى احدهما ويريد ينظر الى الطرف الذي يريد

قوله هي احاطة العمل اي علمه ليعمل على بمطوقه لم يحصل الصورة مرادها بالصورة الخاصة

قوله من غير ان يحاط قصد وطلب قالوا امر واتواهم الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقضاء العلى لغرض ان المختار في الكل والابعاد عن الشر

قوله واني القسم البني هذا مع قوله فيما سياتي قال الكمي الخ يدل على ان القسم البني غير الكمي وقال في بحث القدرة في شرح القاصد ومنهم من في الخافين في عوم قدرته تعالى ابو القسم البني المعروف بالكمي وهذا يدل على عدم تقاربهما لكن ما ذكر ههنا يوافق ما في انكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم التقاطع والبني والكمي ولو ثبت تعدد البني والكمي لسنأت التوفيق بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا بخلاف لما في الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مرادها في افعال تقسده تعالى القسم البني انه موجود لها وفي افعال غيره آمر بهما في انكار

وافتح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لا تكليف مالا يطابق) ونحن لانجوزه (واشر وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) اي تكليفا لا يطابق كلام من دليلكم والماصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا لا يوقف فله بحسن ولا يفتح شرعي مع لهما ثابتن عندكم فانقض دليلكم بهما فهو جوابكم فهو جواز او لا يظهر ان يقال ان معنى الشرعيين ايضا لانها من صفات الافعال الاختيارية فان حركة الارشاد والاشاء والمعنى عليه لا يتوقف في الشرع بحسن ولا يفتح ويستلزم ايضا كون التكليف بامرهما تكليفا مالا يطابق ولا نقابل به (وايضاً فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل البعد (داعيه) فغنى اختياره (لوجوب) للفعل وذلك لاني الاختيار بل يشبه وهذا السؤال هو المحل وما قبله لما قلنا في حكمه (قلنا الاول فان الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلنا بما هو على في الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثاني) وهو التقصير بإضمار البرى (فالمقدمة الثالثة بان الفعل الواقع للمرجح المتفق) الاختيارى (اي هي) عدمه الزامية بالنسبة الى المعزلة (القولان بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي) ونحن لا نقول بها فان التزجيم بمجرد الاختيار (المتعلق باحد طرفي الفعل لاداءه) عندنا جائز ولا يخرج ذلك لفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع ولعطشان (الواجد للشد حسين المساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لمرد علينا التقصير فعمل الله تعالى (وايضاً) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل ببيته جدياً في فعله تعالى لانتقائه يتمكن من التزك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قدّم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد ان كان مرجحه صادراً عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثاً بما يحتمل الى آخر فالمقدمة الثالثة بان مرجح الفعل اذا كان صادراً عن فاعله لم التسلسل غير صادرة في حقه تعالى بل في حق العبد وان ما قرناه اشار بقوله (خرج فاعليته قد لم قدّم) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايحاجا والتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل لانتفي الاختيار والاحراز ان يصدر معه الفعل ثارة ولا يصدر اخرى ليكون اتفاقاً كما مر في لبس قلنا ان مختار الوجوب ولا يحتاج لان المرجح الموجب ارادته المستند الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً وقد مر هذا مراراً مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الانجاب (ولاحتياج) ذلك للمرجح القديم (لـ) مرجح آخر حتى يسلسل (اذ المتزوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى المؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيراً كان هو مجبوراً في فعله (واما الثالث) وهو التقصير بالحسن والفتح الشرعيين (ولاحتياج عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مأموراً مقدوراً عاد) اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكون ذلك في الواجب العلى عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا ينجبه علينا التقصير بالشرعي (واما الرابع) وهو المحل (فقدومنا) من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً (ان العبد غير مستقل بحد فله من غير داع) واختياره يثبت على ذلك الداعي ووجب الفعل (يحصل) اي ذلك الداعي مع ما يثبت عليه (له تحقق الله تعالى) با وقديده اي عدم استغاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والفتح (فلا لا بد من بين ان وجود الله الفعل) في العبد (كما قال الشيخ) وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه (كامام المرحوم) (وقد كونه ما فاعله من حكم الفعل) بالحسن والفتح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب لفعل من فعل الله قدّم مطلوبنا (الائق) من الوجهين وانما يتوقف جهة على غير الجاني (لو كان) فتح الكذب ثانياً اي لذاته واولصفة لازمة لذاته (لا تخفى) الفهم عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اي الكذب (فقد يحسن اذا كان فيه عصمة تدبني) من ظلم (بل يجب)

٢ الافكار حيث قال فيه واما انتظام والكسبي
والبحر فانهما قالوا ان وصفه تعالى بالارادة
شرعا فليس مضاف ان اضيف ذلك الى اضافته
الاله خلقه وان اضيف الى افعال الابدان فالمراد
انه تعالى امرهم بها ولم يخلقهم تلكا آخرتهم اختاره

المصنف والشارح وان لم تطلع عليه

قوله ان ظنه او اعتقاده الخ (اما زاد الشارح
قوله او ظنه بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد
يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل ما قل
اما اذا مراد به العلم ثم هو كلام المعتزلة ولا
يتوقف الاطلاق ضد هم على التوقيف

وليكى صحة المعنى واما قول المصنف ان ظنه
واعتقاده من قبل التعميم بعد التخصيص ليتناول
الاعتقاد والظن اللهم الا ان يخص بالجزم
اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم

قوله بالداعية (اذا فيه للبائفة كما في علامة
او لتقلد من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون
التاء ايضا كما سيأتي في كلام الشارح

قوله زائدة على الداعي او هو المائل التابع لاعتقاد
التفكير كما في موقف الاعراض

قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا كرد بان
هذا المعنى لا يصلح تخصيصا لاحد طرق القدر
وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج
عن الابعاب

قوله وقال الكسبي هي في قوله العلم بما فيه
المصلحة المذكور في الجصل وغيره ان معنى

ارادته تعالى فعل نفسه عند الكسبي عليه واما
ما ذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة
خارجا عنه الا في شرح الاية هي الى انه قد ورد عليه

بأنه قول ابن الحسين كما سبق والسابق يدل على
تفاهر مذهبهما وان يمكن ان يدفع ان التفاهر باعتبار
اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير

قوله فلا بد لتخصيصه الخ (ولا يجوز اسناد
التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة
زائدة على مجموعها في الحياة لا ينفى القدرة

قوله وليس ذلك المقتضى القدرة (اعترض
عليه الطوسي في تلخيص الجصل بأنه مناقض
لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير

مرجح وجوابه ان المراد بالرجح النسبة لزومه
هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا

والله اشارة المصنف حيث قال في مباحث الارادة
من الموقف الثالث لا يقول لا يكون لقلع مرجح ؟

الكذب حيث لا بد دفع الظالم عن الظلوم (ويدم تاركه قطعاً) فقد انصف الكذب بقاية الحسن
(وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه اثم) متوعد بالقتل (ظل ليشال الحسن والواجب هو العصبة
والايجاد وقديصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او قصد
بصلاصه معنى آخر بطريق التريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومنه من قبل
ان في العار ايضا المستوحدة عن الكذب واذا لم يمتحن الكذب للدفع كان الايمان به فيجب لاحدنا : لانا
نقول قديصيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتريض ولو جرح حول كلامه
في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلمة او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد
في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا لان الكلام الاو يمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب به : فيجب الصدق لانه اعانة للظالم على ظله فلا يكون حسن
الصدق ايضا ذاك او كذا الحال في سائر الافعال (ولا صحاح) في ابطال الحسن والتريض العقلين

(من تلك الضعيفة نذكرها ونشرى الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فذكره
اما حسن فليس الكذب فيها ذمها واما فيجب ذكره حسن معاته) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس
ومستلزم قبحه) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وفيها معا وهو باطل فحين الاول وهو ان

لا يكون قبح الكذب ذميا لان تلاجه حسنا وهو المطلوب (فلما لان لم استلزم التبع فيجب لان الحسن
لذاته قديستلزم التبع فتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير مجتمع) فيكون مثلا الكلام الواحد

من حيث تعلقه بالتفكير على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه التبع الذى هو الكذب فيها قاله
امس وفيها ومثل ذلك جائز عند الجباية القائلين بالوجوه والا اعتبارات فلا يتنهض هذا السلك
جهة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يجبه ذلك ان يقال لم يتنصف القبح عن الكذب بل هو قبح

يا اعتبار تعلقه بالتفكير على ما هو به وحسن (باعتبار استلزامه العصبة والايجاد وقدينهناك على ذلك
(او لتزعم قبحه) اى قبح كلامه في الفند (وطعنا لانه فيجب ما لذاته) ان كان كاذبا (واما استلزامه التبع)

ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (اما يحسن اذالم يستلزم التبع)
وانت خير بان انقلاب الحسن الى القبح اعماعا على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا السلك
اعما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال

زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (قبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار)
اذ لا تامل قسم ثالث (والتمسحان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيدا في الدار ولثاني لانه

يستلزم كون عدمه حرجا على الوجود فلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط
لا يعتمد ان يكون عدمه الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كاذبا قائم بكل حرف) منه

(فكل حرف كسب) اذ القروض انه متصف بالبيع الملل بالكذب (فهو خير) لان الكذب من
صفات الخير (وبطلانه ظاهر وان ظاهر المجموع فلا وجود له لثبته) اى رتب الحروف (وتنقض المتقدم

منها) متدحصولا متأخر (واذا لم يكن المجموع وجوده فكيف يتصور انصافه بالتبع الذى هو
صفة ثبوتية فالمصنف رد على نفس التبع هو قائم بكل حرف او مجموعها واما الادعى فانه

قال لو كان تلحق الكاذب قبحا عملا فانقضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه ولا احادها
والاول باطل لان لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر يثبوت لان مقتضى لاهل ان يكون
ثبوتيا فلا يكون صفة لعدمه والثاني باطل ايضا لان مقتضى التبع في تلحق الكاذب انما هو الكذب

ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كمال كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) اى القبح (من صفاته التفسية)
لان صفاته المنعوية (فلا بد من صفة) يكون هو مملأ بها (كما هو مذهب بعضهم) (الثانيين

بان حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لاصفات حقيقية فانهما وهذا الجواب اعماعه على تقرير
الامدى واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذميا اى مستندا الى
ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوده صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضى

قوله أي العلم بوقوع شيء الخ) أشار بالتفسير إلى أن ليس المراد بيقينية العلم بالوقوع أن العلم إنما يقتضي بصدق الوقوع لأن ذلك أمأه مذهب أبي الحسين وقد سبق إبطاله بل المراد أن العلم هو الاصل في التصديق لعل العلم خلاله العلم تابع للعلم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستصحاب كون الوجوب تأييدا للوجوب والجواب أن المراد بإيجاب العلم بالوقوع أنه استلزامه بما يقع من استلزام السبب السبب لا عكسه حتى يثاني التبيين على أن إيجابنا بدعوى الضرورة في استلزامه نسبة العلم إلى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما يشير إليه فإن قلت يجب أن العلم بوقوع شيء يقع بوقوعه لكن العلم بالباعث في وجوده ضد معين في وقت معين ليس تأييدا لوقوع ذلك الضد فله لا يجوز أن يكون مخصصا قلنا لا يميز بين ما يمكن ترجيح أحد التساويين كما في حديث العطشان والمهارب على أنه يميز الإيجاب حيث وقد بطلوا بالدليل السابق فغيره على المصنف أن دله على أنه يدل على مفارقة المخصص لغيره من العلم والوحي مفارقه له مطلقا

قوله فثبت صفة رابطة ويلزم التسلسل) قل عليه إذا وجد صفة رابطة مقتضية تخصيصه تعلق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الأمر بذلك ولا يحتاج إلى صفة خاصة فنأين يلزم التسلسل وأوجب بان التخصص ليس الإرادة كما يشير إليه في البحث الثاني فإذا كان نسبتهما إلى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصهما إرادة أخرى ويلزم التسلسل في الإرادات فالمراد بالارادة في قوله مفاير العلم والقدرة والإرادة والارادة المرفوعة أولا

قوله فإذا كان تعلقها بما عدمها هذا الخ) وان لم يكن ذلك إنما يلزم التسلسل فإن قلت وجوب أحد الطرفين وجوب بشرط تعلق الإرادة وأما إظهاره إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الإرادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الإيجاب على الشق الأول قلت إذا كان التعلق لازما للإرادة والإرادة لازمة لذاتها لم يتحقق مع ذلك الفصل والترك في الواقع لأن اللازم بوساطة

كاللازم بلا واسطة في استتاع الانفكاك وهو

ذات الشيء انتصافه بصفة اعتبارية يستحيل اعتكافها عنه (أو يقوم) القبح (بكل حرف بشرط انتظام الآخر إليه فيقع له كونه جزءا من كذا أو) يقوم القبح بالجموع لكونه كائنا هاهو جوابكم فيه وجوابنا في قيام القبح به (الرابع كونه) أي كون الفعل (فيها ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها بدونه بل زائد) عليها (وأنه موجود لأنه تقيض الافيح القائم بالعدم فيلزم) حيث (قيام المعنى) الذي هو القبح (بالشيء) الذي هو الفعل (فإنه قد تقيض الكلام على مقتضاه) فإن تقيض المعنى لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع التقيض إنما يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا لأن امتناع قيام العرض بالعرض أدل على كونه (مع انتفاءه بالامكان والحدوث) فإن هذا الدليل الذي أوردناه على كون القبح أمرا موجودا جار فيه جامع كونهما اعتباريين (لتلخيص) على القبح حاصل قبل الفعل وذلك ليس له أن يفعله) فلولا أن ما يقتضي فعله حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حيث (قيام الصفة الحقيقية بالعدم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية وقد قال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم الملوك على علته لأن قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وطنا أمادات الفعل وصفته وليس شيء منهما حاصل قبله (قلنا) لأننا إن القبح أو علته حاصل قبل الفعل بل يتحكم بالفعل بأصنافه بالقبح) وبما يقتضيه (إذا حصل وهذا) الحكم (هو المنع من فعله) والادغام عليه لا يتصافه بالقبح أو بما يقتضيه على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متفرقة في الأزل فيصح عدمه انتصافها بالصفات الثبوتية ثم المصلحة في المسئلة طرفان حقيقتان وطرفان الزايمان أما الحقيقة فاحدهما أن الناس لم يجرمون بقمع الظالم والكذب الضار والتلث وقتل الأتباع بغير حق) وكذا يردون بحسن العدل والصدق والتابع والإيمان وهمة الأتباع من أنواع الأبداء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع) إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلا (كأبراهيم) ولا يعرفه (والأعرف) يخالف بالأم على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه (لا يتغير) بل الأم ثابتة مطبقون عليه (والجواب أن ذلك) أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة (بمعنى المسئلة والنسافة) أوصف الكمال ولنقص مسلم) إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان (وبالعلمي المتنازع فيه مجموع) على أنه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وتأنيدهما من عنده) تحصيل قرض من الأغراض واستوى فيه لصدق والكتب فانه يقرر الصدق قطعاً) بل يتردد وتوقف فلولا أن حسنة هر كوز في نفسه لاختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعاً) واستغرق في ذلك طوفه (وان لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً) كان كان المنفذ طغلاً لا يجتونا وليس ثم من يراه ولا يتصور فيه فرضاً من جنس نفع أو دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه تبع شقاء فليبق هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسناً في نفسه (الجواب) أما حديث اختيار الصدق فلاته فنتفرق في النقوس كونه ملائماً لمصلحة العالم) كون (الكذب متفراً) لها ولا يلزم من فرض الاعتواء (تجف) فاختاره الصدق للملاءمة تلك للمصلحة لا لكونه حسناً في نفسه (وأما حديث الإنقاذ فذلك رفقاً إنسانية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه أنه تصور مثله في حق نفسه) أي تصور أثره على الهلاك (فيستحسن فعل المنفعة إذا قدره فيجوز ذلك) استحصائه من نفسه في حق الغير (وأما الطرفان) (الاراديين) فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبهم من أن القبح أمراً هو لأجل التهي الذي لا يتصور في إفاته اتصال (الحسن) أي لم يتبع (منه الكذب) وفي ذلك إبطال الشرائع وبثها الرسل بالكتابة لأنه قد يكون في قصده (الشيء) بالجملة (كائناً فلا يمكن) حيث (غير الشيء من الشيء) فلا تلقت الأحكام الشرعية وتثنى فائدة السنة (وأنه باطل إجماعاً وحسن منه) أيضاً (خلق المجرى على بدل الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سبيل التوبة (الجواب أن مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو فوجه) العقلي حتى يلزم من انتفاء وجهه أن لا يلزم امتناعه

لذا انها لا تحتاج الى ذلك الى مرجع غير ذاتها لان ذاتها تقتضي التعلق بالية حتى يلزم الإيجاب ثم هنا خاصة الإرادة فلا يجوز مثله في القدرة وانتخير بان الكلام حينئذ في انصاف الإرادة باحد التالذين مع تحقق ذاتها في الحائزين كما مر فالخلق في الجواب هو التزام التسلسل في التعاقبات كاذكرناه في الموقف الثاني

قوله بدعون الضرورة في استواء الخ (قبل الضروري استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فانها نسبة الى ما يرتب هي عليه وغيره ممنوع والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقه على ما هو عليه اذا لم يكن بالإرادة تخصيص حينئذ بلا تخصيص وبالجمله قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تعالى يوجه المصلحة لا يكتفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يشاركه قطعا فلو كفي في الوقوع لزم الإيجاب كما مر تأليه اشارة

قوله اي الجبليان وجد الجبار ومن تابعهم وجه تفسير المعترلة بهذا هو ان معترلة البصرة ذاهبون الى ان قال مر يد بارة حادثة في ذاته تعالى صرح به في البابكر

قوله انه عند وجود المستند الخ اي المستند بالاستعداد التام المنفصل من المصدر ويلزم من هذا ان يكون المد تخصصا لوقوع المقدور وبسبب هذا الزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قبل ما ذكره كلام تخيلي لا يتحقق اذ خلاصته ان الإرادة تخصصية والمد تخصص ولا يلزم من هذا ان الإرادة هو المد لان شرط انتاج الشكل الذي لا يختلف مقدسه بالإيجاب والسلب ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا المد تخصص وكل تخصص فهو ارادة كابد عليه قوله اذ لا يني للإرادة الا الامر المخصص فيثبت لا يثبت ذلك القيل

قوله والمدات قائمة بذواتها اي بعض المدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجهه يكون كل سابق معدا لاحق وهذا القدر يكفي في حل الكلام على ما له تومحمة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعي ان جميع المدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا بان المد قبل يكون عرضا

اذ يجوز ان يكونه مدرك آخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى منكلا (ودلالة المجردة) على صدق المدعي (مادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست ناقضا لها بمقتضى غير مجرم بصدق من ظهرت المجردة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التماس (و) يأتي وتامها الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقيم على ورود الشرع كان غنم لامتنع لتعليل الاحكام بها (وقد عتد سدباب القياس وتعمد اكثر المتابع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اعتداه العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء (كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملازمة الغرض ومنا قرنه ولا نزاع في انه عقلي نعم زمانه تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم شيء على اصلا واصلاكم وقد يمتنع بلزوم المحام الاثباء) ويجزئهم عن اثبات نيوتهم على تقدير كون الحسن والقيم شرعيين (وقدم في باب النظر) من الموقف الاول (مترج) ذاب ان الحاكم بالحسن والقيم هو الشرع دون العقل (ثبت ان لاحك) من الاحكام الحسنة وما ينبغي اليها (الافعال قبل الشرع) اما المعترلة فقالوا ما يدرك جهة حسنة او قسده بالعدل (من الافعال التي ليست اضطرارية) ينضم الى الاعمال الحسنة لانه اشكل تركه على مفسدة وواجب اوقفه لحرام والا فان اشكل فعله على مصلحته قدسب او تركه فكفره (والا) اي وان لم يمتنع شيء من طريقه على مفسدة ولا مصلحة فيباح واما ما لا يدرك وجهه بالمعقل لا في حسنة ولا في قسده (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تنصلي في فعل مد) اذ لم يرد فيه جهة تنصية (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (قبل الحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلاذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيصم) كافي للشاهد الجواب الفرق بنصر الشاهد (دون القاطب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان) احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كاستغلال بحدار الغير والاقتباس من ثاره والنظر في مرآة الجواب ان لاسل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) اي في الاصل (بالنفي المتازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة (تانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به) من الثمار المأمومة وغيرها (فاحداه تقتضي ابحاثه) اي ابحاثه الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك حره بالعدل وما هو الا ك) تغرق غرقه من بحر لا يترك ليدفع به عطشه المهلك ترى لعقل يحكم بمنع اكرم الاكر من منه وتكلمه الترضي للهلاك كالجواب ربما خلقه ليصبر عنه (ويتمع هو له وشهوته (هيب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرة جمده الاباحة اذ لا يمنع منه فباح الا ان يشرط في الاباحة (الا ان يرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا وكلا تخافه وانما يجهد هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم يعلم الحكم لا يتوقف الا ان واد توقف العقل من الحكم (و) يفسر تارة بعدم العلم اي هناك خطر وابطاحة لكننا لا نعلم (وهذا امثل) من التفسير الاول المشق على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لالتعارض الدالة) اذ قد بين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احدى هذين الحكمين بينه **المفسد السادس** اعلم ان الامنة قد اجتمعت (اجتماعا) كيا (على ان الله لا يفعل السيئ ولا يترك الواجب فالاشارة من جهة انه لا يصح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل فيصح ولا ترك واجب (واما المعترلة من جهة ان ما هو دفع منه يتركه وما يجب عليه غنم وهذا) الخلاف في معنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعني قاعدة الصبر والصنيع (الاحكام يصح التسليم منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جهة حاله بالحسن والقيم قال يصح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد اطلقنا حكمه وينا) فمقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) وبفعل ما يشاء لا جوب عليه كالا جوب عنه ولا اشتباخ منه (و) اما (المعترلة) فانهم (اوجوا عليه) تعالى (شئ على اصلهم امورا) فنذكرها وان ربطناها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها

٢ قوله لانه خروج عن قانون الله ولان في جمل

الارادة عبارة عن اللذات تصفاها

قوله والظاهر ان فقال وجه الاخذ الخ اعرض عليه بان هذا التوجيه ابعده لانه خرج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف المقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحل كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة وايضا يحصل ماذكر الشارح انه لم يقدر عليهم القول بان تخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول ببقاء الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالة مفترقة الى الابدان قالوا ما واستحالة بدنيته وبغيره وهذا غير حقيقي وقد يجيب عنه بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طون العقل ويمتنع دهاة استحالة قيام العرض بنفسه حتى تقل في شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلاي فكيف جكم الذي هو استحالته قيامه بنفسه ولو لم يداهته فانكار البديهييات واقع من العقل بخلاف التزام مذهب الحكم المتخالف لما يقتضيه مما اذا زعمه الفكر باعتزاف الملتزم

قوله خاتمة في ضبط مذاهبها (لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف بلجميع الاقسام التي ذكرت في الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب الكشي واي الحسين خلا ما ذكر في مذهب مذهب سنة وقدا بطول الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التصريح لا يطله لا تخلف من خفا ولعل وجهه في كونه تعالى مراد هو المراد بديهي وهي نفس ارادة هذا ضمير القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند المتأخرين في احد قوليه وهو انه امر بشي مطلق بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة والاذم تعرض لا يطله واما اورد مذهبه الاصحاب متقايلا باعتبار ان الرديية مستندهم ليست عين الارادة والامر في ذلك بند القول

الارادة وتلقاها بلذات هي

(الاول اللطف وعسر مياته) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويحده عن المعصية) ولا ينهي الى حد الاجابة (صكبة الانبياء فانما لهم) بالضرورة (ان التمس معها الى الطاعة) وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا (الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف) بنقض بامور لا يصح فانما لم له لو كان في كل عصر بني وفي كل بلد معصوم يأمر بالعرف وينهي عن النكر وكان حكم (الاطراف يتجهدين متقين لكان لطيفا واتم لتوجيهه) على الله تعالى (بل تجزيم ببعده) فلا يكون واجبا عليه (الثاني) من الامور التي اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق لعبد) على الله بالانعام فلا خلاف به فيجب وهو متنع عليه تعالى واذ كان تركه ممثما كان الاتيان به واجبا (ولان التكليف اما الانرض وهو ثبت وانه جلد فيجب) خصوصا بالنسبة الى الحكم تعالى (واما انرض اما بان الله تعالى وهو بمنزلة من اولي العبد اما في الدنيا وانه شقة بالاحظ واما في الآخرة وهو اما استمرار وهو باطل اجابا) فيجب من الجواد الكريم (واما تنفع وهو المطلوب) لان اتصال ذلك النفع واجب ثلاثا يلزم بنقض الفرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها (لانتكاف التمس السابقة لكونها وعندها وحقارة افعل العبد وقتها بالنسبة اليها واذ كان الاكس يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بغيره اعنته فكيف يحكم العقل بانها للثواب عليه) واستحالة اياه (واما التكليف فخطارانه لا يرض) ولا استحالة فيه كما سيجي عن قريب (او) هو (انرض فوم) كالكارف (ونفع اخرين) كالوثنين (كاما الواقع اولس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو متنع على الاراد وعدل بالنسبة الى الثواب (انثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجر اعنه فان تركه التسوية بين الملعب والعاصي) وهو فيجب كافي الشاهد اذا كان له عبد ان ملعب وماض (وفيه) اي تركه ايضا (اذن للصلاة في المعصية واغرامهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة التباع فلولم يجزئ المكلف اياه يستحق على ارتكاب الصبح عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه لقصده في ارتكاب الشهوات بل افراء بها وهو فيجب يستقبل صدور من الله تعالى (فيقال لهم العقاب خفف والاسقاط فضل فكيف يدرك استعانة بالمثل) ترك العقاب لا يستلزم التسوية فان الملعب ثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاقرار مع رجحان على العقاب بمجرد تجوز مرجوح ضيف جدا) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واقرار واما يلزم ذلك اذا لم يكن ثاب العقاب واجبا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجوز تركه تجوزا مرجوحا الاذن والاقرار كان جوازا تركه بل وجوبه على تقدير اثباته التي يمكن صدور ما عنه لا يستلزم معها (الرابع) من الامور الواجبة عليهم (الاصح للمعصية في الدنيا فيقال) لهم (الاصح للكارف الفقير للمعصية في الدنيا والاخر ان لا يخفى) مع انه مخلوق فلز يراخ في حقه ما كان اصح له فلا يكون الاصح واجبا عليه تعالى

في حكاية شريفة (نعم بالقام على هذه القاعدة) لقائمة بوجوب الاصح على الله سبحانه (قال الاشعري) لاستناده الى عني الجاني ما قول في ثلاثة اخره طاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال ثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالذر والثالث بالياب ولا يعاقب قال الاشعري (فان قال الثالث ما روي عن النبي فاصح فادخل الجنة) كما دخلها النبي المؤمن (قال) الجاني (يقول ارب كنت اعلم ان لو عرفت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم عني صغيرا فلا اذن في الجنة فلا دخل انا كما كانت اخي فذهبت) الجاني (فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكذا) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعري (للمقالة) ثم اشتغل بهمهم قواعدهم وتشديد مبادئ الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (المعصية على الاثم) فانهم قالوا الاثم ان وقع جنم لم تصدر من احد من سيرة) كما لم يجد (المعصية على الله وحده والا) اي وزلم شع جزاء (فان كان الاثم من الله وجب العوض) غلبه (ان كان من مكلف آخر فان كان له حسنة استند من حسنة واعطى الجاني عليه عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنة وجب على الله اعاصره اولي عن ايلامه واتعوا بضد من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه

قوله وبطل الاول اننا لم نعلم الخ فيه انه انما يتم
 اذ كان منصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد
 في المعلوم وقدم مرثله مرارا
 قوله وبطل الثاني لزوم كون الجساد الخ
 قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مخلوق ولا كونه
 في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجساد مريدا
 وفيه ان الانفصال الاختيارية هي الانفصال
 الارادية فيقول ان تفسير الارادة بنظم المخلوقة
 والمكرهية في افعال الارادية وانه دور ظاهر
 اللهم الا ان يجعل ماذكر تمرضا لفظيا للارادة
 على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المخلوقة
 في الفعل الاختيارى امر سلبى يصديق بعدم
 الاختيار فيتناول الجاد قال في شرح المقاصد
 الاعتراضى على قول الجاد بانه واجب كون الجاد
 مريدا ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك اودة الله
 تعالى فان قلت خصوص الحدود لا يفسد
 تخصيص الحد والام يحجج الى انحطاط المساواة
 قلت مراد ان في الحد قيداً يخصه وهو ضمير
 كونه المرجع اليه تعالى لكن برده على ان مقصود
 المجاز انه لو صح إطلاق المراد عليه تعالى
 يجبر ذلك لصح إطلاقه على الجاد لقيام محجج
 الإطلاق فيه بالإضافة لما لم.
 قوله انه يلزم عرض لافى محل اعتراض عليه
 في شرح المقاصد بان صفات البارى تعالى ليست
 من قبيل الاعراض عندهم وال جواب ان هذا
 القول عندهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية
 يستلزم التجرد المتناقى لذلك القديم وال فعل
 تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت
 اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث
 الاعراض
 قوله وان نسبة ما لا يعمل له الى جع الذات
 سواء قبل لاسم اسنواه النسبة فان ذات الله
 تعالى قاع للارادة واختصاص الفاعل لا اثر
 الغير القسام بغيره لولى من اختصاص غيره وفيه
 ما فيه
 قوله فلا يكون عليه ثبوت قيل هذا انما
 يتم اذ كان المعلول امرام موجودا في الخارج
 اما اذا كان وصفا اعتبارا فيجوز ان يكون مشاؤه
 وصفا اعتباريا ايضا وهما كذلك لان كون
 الارادة بحيث تخص تلك الذات لا يغيرها من
 الذات اعتباريا لاتفق في الايجاب
 قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه فان قلت

لما فوقه (ولهم بناء على هذا الأصل) الذى هو وجوب العوض العرف عندهم بانه منع مستحق خال
 عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ريكلة (شاهدته فساد) اى فساد الأصل * (الاول قال طائفة)
 كالى هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كاللائق
 والجبائى وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون في الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك
 لان تقطاعه بوجوب الماتى يفتقر بهذا الام عوضا آخر وينسل ورد يجوز عدم شهوده بالانقطاع
 * (الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب وتقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز
 انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب
 كاحتياط الثواب) اولاً فن قال بالاجابات تحسك بالمولاه لكان الناسق والكافر في كل وقت من اوقات
 الآخرة لا نعيم العوض وعقاب النسق والكمز والنجم بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض
 اهل النار باسقاط جز من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك غفر في الجنة الساقط على الاوقات
 كيلا يتألم بانقطاع التخفيف * (الرابع هل يجوز اتصال ما يوصل عوضا للآلام بجده بلا سبق
 الم الم لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم بعوض او يكون ذلك مع امكان الابد منه) على طريق
 التفضل (بخلاف الحكمة) السادس على المنع هل يؤلم بعوض عوضا زائدا ليكون لطفه ولغيره
 اذ يصير ذلك الابلام (عبرته تجرعه عن الصبح) يبنى ان المانع من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا
 اختلقتا فيجوز بعضهم الابلام المجرد التويع و اعتبر آخرون ان يكون مع العوض شئ آخر
 وهو ان يكون لطفاً زائداً ولغيره وقيد العرض زائداً لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب
 ان يكون زائداً بحيث يرضى كل قائل بحمل ذلك الام لا لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام
 الاسدى هو ان المانع من جواز التفضل يجوزوا الآلام لمجرد التويع كالجائى واني الهذيل
 وقدماء المعترلة والمجوزين لم يجوزوا الآلام الا بشرط التويع واعتبار الغير تلك الآلام وكونها
 الطائفا في زجرها عن فوائدهم وذهب عباد الضمير الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير
 تويع وذهب ابو هاشم الى ان الآلام لا تفن لمجرد التويع مع القدرة على التفضل بمثل العوض
 الا اذا علم الله انه لا يغيه الامجة التويع فليك بالتسأل في مطابقتها لما في الكتاب * (السابع
 الهائم هل يعرض بما يلحقها من الآلام والشاق مدة حياتها وعنائها عن امثالها الى ان تقاسى
 ظلمها او لا يعرض وان عوصت فهل ذلك) التويع في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة
 فهل هو (في الجنة) او في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل لتقبل بهاته جراه) وانه سلم غير
 منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من انكر لحوق الم البهائم والصبيان مكافؤه هرا من الزام
 دخولها الجنة وخلق العقل فيها) المقصد السابع في تكليف ما لا يطاق جازاً عندنا لما قد تناقنا
 في المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شئ ولا يفرض شئ اذ فعل ما يشاء وبمحكم حاربه
 لا معقب لحكمه ومنه المتولة لغيره عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الاعمى قطع المصاحف
 والزمن بل شئ الى اقاصى البلاد وعنده الطير ان الى السهمه عند سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان
 كاسر الجاد الذى لاشك في كونه شها) واعلم ان ما لا يطاق على مراب ادائها ان يتعم العقل لعلم الله
 بعدم وقوعه (او لتعلق ارادته او اخباره) بعدمه (فان ظله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة
 الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالشدن) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال
 وجوده عندنا والتكليف بهذا جازاً بل وافع اجسادا والامر بكن العاصى بكفره وبقفه مكلفا) بالابان
 وترك الكبار بل لا يكون تاركاً لما هو به صاحب اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة * (واقسامها
 ان يتعم النفس مفهومة بحكم الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف بفرع تصور)
 وهو مختلف فيه (فان قال اول تصور) الممتنع لذته (لا تمتع الحكم) عليه (بامتنع تصور)
 امتناع (طلبه) اى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه شقوق على تصور

٢ لافرق في ذلك بينهما وبين العالم والتادر والحي

والرب فلهما يد الضرورة الدينية في هذه وادعى
فيهما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه
الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية
بمختلف السمع والبصر كما هو الظاهر

قوله وكذا الحديث بمؤيد (اشارة الشارح
بالحكم لفظ كذا الى ان ضمير مؤيد راجع الى كل
من القرن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل
عنوان

قوله ولأنه (اي لا يمكن تأويل كل من
الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السمع
والبصر عليه تعالى فلا يندفع فيما ذكره
تأويل الاشعري السمع والبصر بالمسموع
والمبصر

قوله على مقدمات لصحة لها (اي بحجة باين
الصحة كالحجج لبعضها وهي الرابعة تأمل

قوله المقدمة الثالثة ان الحمل الخ (ليس كون
هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثالثة
باعتبار الوقوع في اصل الاستدلال بل في البيان
الذي اوردته وذلك لان الترتيب في اصل
الاستدلال على عكس ما اوردته فان ما قبله مقدمة

ثانية مأخوذة من قوله في الاستدلال وعند السمع
والبصر العظم والعلم وما قبله مقدمة ثالثة
مأخوذة من قوله فيما ذكره ومن صحت انصافه بصفة
انصف بها او يوضحها

قوله والمنه في آياته الاجاج (قال في شرح
المقاصد جوابه نعم اذ ربما يجزم بذلك من لا
يلحظ الاجاج عليه ولا راجحة اصلا او يعتقد
انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التسليم به

وبسائر الأدلة السميكة لكون اثبات الكتب
وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا
حيما بصيرا وقديما قديما على الجواب بان المصنف
لم يقل انه لا دليل الى ما ذكره سوى الاجاج حتى

ينتهي الجواب المذكور بل قال ان المدة في ذلك
هو الاجاج ويمكن ان يدفع بان مقصود الجيب منع
ان المدة هو الاجاج ليس الاكاشفة في سياق كلام
المصنف

قوله كيف وجبة الاجاج الخ (اي كيف
يعمل وذلك التحويل ايضا لا يتخلو عن خلل هذا
ما ينشئه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام
فلا حاجة بنافي اثبات السمع والبصر الى التسليم
بالاجاج الخ والانصب قوله كيف وجبة ؟

واقفا (اي اثباتا لان الطالب ثبوت شيء لا بد ان تصور اول ما يطلبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه
ثم يطلبه (وهو) اي التصور على وجه الوقوع والثبوت (متفهما) اي في المتعنى نفس مفهومه
(٤٠) يستحيل تصورنا ذلك لان ماهيته من حيث هي هي متعنى انتفاءه وتصور الشيء على
خلاف ما تنشئه ذاته لانه لا يصح تصور ما بل الشيء آخره تصور اربعة ليست زوجا فانه
لا يكون متصور الاربعة قطعا بل المتعنى لذاته (اما تصور) على احد وجهين (اما متعنى بمعنى انه

ليس لشيء مفهوم او محقق هو اجتماع الضدين او ما يشبه بمعنى ان تصور اجتماع المتخالفين كالسواد
واللأول ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك (اي تصور على احدهذين الوجهين كاف
في الحكم عليه دون طلبه لانه) غير تصور وقوعه) وبوجه (ولا مستلزم له صرح ابن سينا) اي بان
تصوره كذلك كاتخاذ منه في باب العلم (ولعله معنى قول ابن هاشم العلم يستحيل على الاماموه)

كاشترائه اليه هناك ايضا (و) له (مراد من قال المستحيل لا دليل) اي لا دليل من حيث ذاته وماهية
في الرتبة الوسطى) من مراتب الملائق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة مادة سواء امتنع قلة ما به
لا نفس مفهومه) بان لا يكون من جنس ما يتعلق به (كجنس الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتصلق
بإيجاد الجواهر اصلا (اما) بان يكون من جنس ما يتعلق به يمكن يكون من نوع او وصف لا يتصلق به
(كعمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اي التكليف بما لا يطاق عادة (يجوز) نعم (وان لم يقع

بالاستقراء وامثاله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعنه المعقولة) لكونه قبضه صانعهم (وبه) اي بما
ذكرناه من التخصيص وتحرير التنازع فيه (بطلان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب)
وكونه مأمورا بالعلم بين المتنافضين (نصب الدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوز احد وتساؤل
ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالمتعنى لذاته فرح تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره بشر
بانه لا يجوزونه في المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست معلة بالاغراض البهية ذهب

(الظاهرة) وقالوا يجوز تعليل افعاله تعالى شيء من الاغراض والعلل الثانية ووافقهم على ذلك
بما ذكره الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم في المعقولة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء
لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح الباطنة فضلا واصحابنا (ثانيا) في اثبات مذهبا (بسد امتنان
الواجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حيث ان يكون فيه ملاءمة فرض (ولا يصح شيء) فلا يخرج

ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يطل مذهب المعقولة (ويحتمل) بطلان المذهبين معا
لغرض وجوب التعليل ووقوعه فضلا في احدهما لو كان فيه تعالى فرض من تحصيل حصة او دفع
منه (لكان) هو) ناقص لذاته مستكملا بحصول ذلك الفرض لانه لا يصلح فرضا لفصل الاماموه
اصح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالقرن الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا

بالقياس اليه لا يكون باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان فرضا وجب
ان يكون وجوده اصح له للفاعل والقياس به من عدمه (وهو معنى الكمالات) فاذا كان الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدوره) فان قيل لا تسلم الا لازمة لان الفرض قد يكون تاما الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم
من نقصان الاستكمال وقد يكون تاما (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا

لفرض ان يكون من قبيل الاول فان ليس (شكل من يقبل لفرض يقبل لفرض نفسه) بل ذلك
في حقه تعالى محال لتماثله من التصور والافتناع فحين ان يكون فرضه راجعا الى عباده وهو
الاحسان اليهم بتخصيص مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا يحدو في ذلك (قلنا نعم غيره) والاحسان
اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الا لازم) لانه تعالى يستفيد حيث ذلك النعم
والاحسان ما هو اولى به واصح له (والا) وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا (لم يصح)

ان يكون فرضه له (لما من العلم الضرورى بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى
بمنافع العباد (وانما) ان اخلاص اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا نفعهم ضرورة
وتأنيها) اي ثبات الوجهين (ان فرض الفعل) امر (خارج عن يحصل تعاقلا وتوسطه) اي

بكون الفعل مدخل في وجوده وهذا لا ينصير في افعاله (أذهو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كإبتداء) فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحادثة (الافعال) صادرة عنه تأثير فسرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا غير ضالفة آخر) لم يدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الاب لا يصلح) ان يكون (غير ضالفة التثنية) حاصل لا توسطه (وليس يصلح البعض) من افعاله وآثاره (غير ضالفة من البعض) الآخر إلا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إلى فعل سواء ففعل بعضها فرضا من بعض آخرون عكسه تحكم بحيث فلا تصور لتعليل في افعاله أصلا (وأيضا) اذا عالت افعاله بالأفراض (فلا بد من الانتهاء إلى ماهو الفرض) والمقصود في نفسه والانسلاسل الاغراض إلى مالا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو فرض ومقصود في نفسه (لنرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجود الفرض) اذا انتهت افعاله إلى فعل لأفرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقديقال لا يجب في الفرض صكوته مقايما بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري (اجبوا) أي المعترلة على وجوب الفرض في افعاله تعالى (بأن الفعل الخالي من الفرض عبث وأنه ضيق) بالضرورة (يجب تثنية الله سبحانه) لكونه طالما يقبضه واستغناه عنه فلا بد أن في قوله من فرض يعود إلى غيره ثانيا للعبث والتقص (قلنا) في جوابهم (ان اردتم بالعبث مالا غرض فيه) من الافعال (فهو) والاشياء المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا شيء فيه أصلا وانهم تمنعونه ويعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان اردتم) بالعبث (أمر آخر فلا بد) لكم أولا (من تصور) أي تصور ذلك الأمر الآخر حتى تفهموه وتصوروه (ثم) لا بد أن (من تصور) أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الفرض (ثم) لا بد أن (من الدلالة على امتناعه) أي استعمال الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم معلو بكم وقديقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن القوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متينة مستقلة على حكم ومصلح لا تخضع راجعة إلى عطلواته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعلا متعينة لتفاعله فلا تكون اغراضه ولا علاقاته لافعاله حتى يتم استعمالها بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثاره مرتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن القوائد وماور من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على النسيان والمنفعة دون الفرض والعلة الفاعلية * (تذنب) اذا قيل لهم انهم قد اوجبت الفرض في افعاله تعالى (غا الفرض من هذه التكليف الشاذة التي لا يقع فيها فقه تعالىه عنه ولا ليدل أنها مشقة بلا حظ قالوا الفرض فيها) طأد إلى الصواب وهو (تريض الصب الثواب) في الدار الآخرة ويكتفيه منه (فان الثواب تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة تعظيم واكرام (وهو) أي العظيم المذكور (بدون استحقاق سابق فيجوز) فعلا لا يرى ان السلطان اذا أمر بربيل واعطاه من المال ما لا يدخل تحت المحصر لم يستجيب منه أصلا بل عذ جودا وفضلا واغتيا للغير وتبعياله عن ساحة الهوان بالكلية لکنه مع ذلك اذا تزلله وقام بين يديه مظهره ومكرما له وأمر خدمه بتبجيل اسمه استجيب منه ذلك وذمه للعلا وتوسيه إلى الركاكة العقل وقلة الدراية فاقه سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلالوا اكرامه عنه ومن ملأ كتفه الميرين ولم يحسن ان يفرض بذلك عليهم ابتداء لا استحقاق فكفهم ما يستحقونه (فقال لهم لا ندل ان الفضل والثواب فيجوز) بل لا يقع هناك أصلا ولو سلم فيه فاما بجهنم من يجوز عليه الانتفاع والضرر لأن الله تعالى غايه يجوز ان يستغنى به (كافضل) على عباده (بما يخص من التيم في الدنيا) وانت خير بان السقيج عندهم هو الفضل بالتعظيم الموصود دون التيم كما صورنا لك سنة للتعظيم فلا يجدي دفعه (وان سأل فجهنم) من الله تعالى ايضا فيمكن التبريض له) أو الثواب (بدون هذه الشاقي) العظيمة (الذليل الثواب على قدر المشقة وضوحا) مساويا لها (الآري ان في التلطف بكامة الشهادة من الثواب مالمس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المنقضة لاجتماعي) من ظالم يريد اهلاكا (أو بمجد فاعية خير ووديع شرطا) اذ يصدق بهذه الكلمة من الثواب ما يزد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها لوما

بان في التحويل على الاجتماع ابتداء أمرين احدهما الاغراض من المقدمة الثانية بالاجتماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف إلى الاولى أي كيف لا يمرض عن تلك المقدمة الثانية بالاجماع وجبة الاجتماع الخ وأما قوله فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر إلى التمسك بالاجماع فليس ينص في اعتبار الاجتماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التثبت بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلاهما

قوله متناقضة هي أنه لم يجوز ان يكون تغاير الحائثين بالهوية وأما متعارفهما بالحقيقة فلا وجه لجويزه وان كان الكلام المتصف بما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف الواح العقل فاطاها من مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا إليه كيف لا يجوز تنوع الاكرام مع وحدة التثنية ثبت تنوع الصفات كما سطلع عليه في أثناء بحث الكلام

قوله نفس العلم بالسموع والبصر لا يردون ذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلي الحاصل قبل حدوث السموع والبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يشته خبرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا دال على تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك إلى صفة زائدة غيره فقليل عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث السموع والبصر وبه يحصل الانكشاف العلي المروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام

قوله فان وصفه تعالى الخ) وايضا قوله فقال الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف السليين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد فلاسفة اسلام الفلاسفة المتسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر

قوله وانما لم يوصف بالشع الخ) قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود التثنية لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في السموع والبصر ثبت التغاير بينهما في المسموع والمأله واذا ثبت الانكشاف في الثاني في السموع والبصر له تعالى وجب ثباته في المسموع لثبته ايضا فلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك

٢ علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك العلوم والرواج والتمررة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك السموم والبصر المشتركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لأمس لانها تنهي عن الاتصالات الجسمانية وانست خبير بان هذا اغنياني على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالسموع واما على القول بأنه صفة زائدة فلا ان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المعلوم وامشاه له تعالى على اثباته في السموع والبصر مشكل اذ ليس الله في هذا الاثبات حينئذ لزوم الجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلام من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس السابقة ليس حللا حتى يلزم الجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم الجهيل على تقدير انتفاء ودون اثباتها خرط القاداة فانه نفيه ورود النقل العقود في المعلوم واثاه

قوله خروج من المفعول قالوا ولا يفتن ذلك بالعالية والقادرية الا لثبوت لان العالية يصح تعلفها بالعدم وما سيجود والتأذية يصح تعلفها باحداث الفصل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والبصرية

قوله كان خلوها من الادراك بالفضل قيل تجوز خلوها بالبري من الادراك السمي والبصري مع فناء منشأتهما اعني السمع والبصر مذهب ابي الحسين بيته وقد ابطوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما شرنا اليه آخفا من ان الادراك السمي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين ذاتيتين امر وراه العلم فلا يلزم من انتفاءهما بافناء الجهيل كما لم يابا الحسين على زعمهم فليتأمل

قوله فانه توار انهم كانوا يثبتون له الكلام ابي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لانه موجود كما يرجع المعتزلة ثم انه لا يوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام في الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علمهم وبرا رسالتهم وما يتعلق بهما من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى التصديق تعالى بالكلام فاذكر في التلويح من ان ٢٠

يرى من ان افضل المبادات احزمها اى اشغها فذلك عند التباوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاصهل اكثر ثوابا اذ امكن اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التبرع في الذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها راعيا عن الغرض (ثم انه) اى ما ذكرتم من ان التكليف يترتب على اللوا (معارض عافية من بعض الكاهر والغافل للغلاب اذ لولا التكليف لم يستحقا ثوابا ومن ان لكم ان ذلك) التبرع في الثواب (اكثر من هذا) اى التبرع في الغلاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الظلمة للسكر والفسدة واذالم تكن النعمة اكثر من المضرة لم فصلح تلك النعمة لان تكون مرضا للصبر العالم باحوال الاشياء كلها الا انى بالا فضل على وجهها فيعمل ما ذكرتموه من فرض التكليف *

المرصد السابع

في اسماء الله تعالى و به تنهى مباحث الاهليات وفيه مقاصد المقصد الاول في الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولاشك انه اى تخصيص الاسم بشيء (مقارنه) اى الاسم كاتشبهه بالبدئية (و) ايضا التسمية فعل الواضع وانه متضمن فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سجد عليك ولم يفتن اليه المصنف (وقد اشتهر اختلاف في ان الاسم هل هو نفس الشيء او غيره ولا يشك ما قلناه في انه ليس الزمان في انقله في رس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا مما لا يشك على احد (بل) الزمان (في مدلول الاسم هو الثالث من حيث هي ام) هو الذات (باعتبار امر صادق عليه ما رضى له في) عند ذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري (فقد يكون الاسم اى مدلوله عين الشيء) اى ذاته من حيث هي (محوها فانه اسم على الذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره محو الحقائق والازانق ما يبدل على نسبة الى غيره ولا شك انها) اى تلك النسبة (غير) وقد يكون لا هو ولا غيره كالعلم والقدور ما يبدل على صفة حقيقة) فائدة بانه (ومن مذهبه انها) اى الصفة الحقيقية القائمة بانه (لا هو ولا غيره كامر) فكذلك الحال في الذات الماخوذة من تلك الصفة قال الامدى اتفق المعتزلة على الفارقة بين التسمية والسعي وذهب اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وبغيره الى ان كل اسم فهو السعي بعينه فقول الله قول دال على اسم هو السعي وكذا قولك عالم وخلق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالوجود والذات ومنها ما هو غير كالحائض فان السعي ذاته والاسم هو نفس الحائض وتخلته غير ذاته ومنها ما ليس عين ولا غيرا كالعلم فان السعي ذاته والاسم هل الذي ليس عين ذاته ولا غيرا وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ابوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والسعي فيطلق على كل منهما وبغير المقصود بحسب القران ولا يخفى عليك ان الزمان على قول ابي نصر اما هو في لفظه اسم وانه يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالشيء المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين السعي وكلا استعمالين ثابت كاف في قولك الامام والافعال والحروف وقوله تعالى سمع اسم ربك وتبارك اسم ربك اعني اسم الله وقول لبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه هنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو السعي وعن المعتزلة انه السعي وعن النزال انه مشار لها لان النسبة وطر فيها متغyre قطعنا واناس قد طواوا في هذه المسئلة وهو عدنى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والسعي ما وضع ذلك اللفظ يازاه فقول الاسم قد يكون غير السعي فان لفظه الجدار مشاركة حقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم لفظ الدال على الشيء المنجرد عن الزمان ومن جهة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسم لنفسه فانه هذا الاسم والسعي قال فهذا ما عدنى في هذه المسئلة * في المقصد الثاني في قسم الاسم في اعلم ان الاسم الذي

٢ ثبوت الشرع موقوف على ما، وقد ذكره كلامه تعالى لا توجيهه *

قوله انه مجزئة خارجة من قوة البشر إشارة الى ان دلالة على الصدق ليست باعتبارها كلام حتى يلزم الدور لاشغال القرآن الحادث مجزئة بل على القرآن القديم وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور لانقول صدق الحادث انما يدل دلالة المجزئة التي هي نفسها فجاء الدور المخلص ما ذكر

قوله كما اذا كانت المجزئة شيئاً آخر ان قلت فيشذذ بتوقف اعلى المجزئات واطهر ما على ما هو ادنى منه ولا يفتنى بطلانه قلت الاجازة في الكلام اللفظي لا الكلام النفسى وهو الثابت بانشرح المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاجازة كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكتفى فيه حصوله باقراءه وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرح كونه صفته تعالى فانثبه على ما هو رأى السلف في الكلام اللفظي او كونه بيجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره.

قوله وقد حدث الاخرى في كبره ان حصل تعاقب الوجود المبكور في الصغرى على ان وجود الثاني مشروط بوجود الاول وانقضائه فلتدح في الكبرى والقول بالقدم تنافض لا يجزى عن قائل فضلا عن مجتهد مثل الامام أحمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب في الترتيب كالمتكوب في المصحف على ما شربنا اليه في اوائل الكتاب فيشذذ يكون مذهب ههنا مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود شكل حرف ناقضا لآخر بالنظر اليه لعدم مساعدة الاكلة كما سيصرح به

قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والفلان قد بمان كما فهم بعضهم ان الجلد والفلان كانا كائنين قديين قريزا بجلد الجلد واماماتل من بعضهم من ان الجسم السدى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورفقوا هو بيتة صكلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان سادتا فثبتا قد ظهر قديمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اى معنى حل كلامهم لا يخرج من كونه من آثار جهلهم

قوله فان حصول كل حرف مشروطا ببقاء

ينطق على الشيء امان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو او من جرنها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر منه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما لا يؤخذ من الذات فحق تعقلها وقد كتبتنا فيه) فنذهب الى جواز تعقل ذاته جواز ان يكون له اسم يلزم حقيقة الخصوصية ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لم يفرغ منقته ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم يلزمه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجزى ان يعقل ذات ما يوجد من وجوده ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يكتنفها ويكون ذلك الوجه صحيحا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان حفظ الله اسم علم هو موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما ما يؤخذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فقال عليه) تعالى (لما ينطق من ان الوجود الذاتي في التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى ينطق اسمه عليه (واما ما يؤخذ من الوصف الخارجى) الداخل في مفهوم الاسم (يقارن) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالاسم (وقد يكون اضافيا) كالاجد بمعنى العالي (وقد يكون سليا) كالغدوس (واما ما يؤخذ من الفعل الجازي) في حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (اقسامه البسيطة) وقد تركت ثانيا واكثر وسئل امثلهما فيما بيده من المقصد المقصد الثالث في تسميته تعالى بالاسم توقيفية اى يتوقف اختلافها على الالذنه فيه) وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعه في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يمكن اطلاقه مع هوالم الا لا يلقى بكبرياء من غير ان لم يجز ان يطلق عليه لفظ المعارف لان المعرفة قد يرد بها علم بصفة غشلة واللفظ الفقيه لان الفقه فهم فرض التكلم من كلامه وذلك شعر بسانية الجهل ولا لفظ العقل لان العقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من المثال واما يتصور هذا المسمى فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يرد امر به في السماع فتكون مسوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما يصح في حقه تعالى وقد يقال ليد معنى ذلك ايهامهم من الاشعار بالانظم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومناجم الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يجرى باطلا لمعلم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بملح ادراكا بل لا بد من الاستئذان الى اذن الشرح (والذى ورد به التوفيق في المشهور تسمية ونسبهم اسما) فقد ورد في الصحيحين ان الله تسمه وتسميهم انما مائة الواحد من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن التزمى واليهي في عينها كما في الكتاب واشغال في الشهود لافد ورد التوقيف بفسرها امامي القرآن فكلول والتصبر والتألم والقاهر والقرير والارب والتاصر والاعلى والاكرم واحسن الخائفين وارحم الزاحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك وامامى الحديث فكلان والثان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كاثام والقديم والوزر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها ما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتدادها من ارادها مشطها حصرا وتعداها علما واثاما وقبها بحقوقها وبجلتها (فلفظها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) اى لا يطلق على غير ما سلا (فقتل) هو (على جامد) لاشتقاق له وهو احد قولى التحليل وسبويه والمرى عن ابن حنيفة والثاقفى وابى سليمان الخطابي والقرائى رحمه الله تعالى (وقيل مشتق واسمه) الا لا حذف الهمة لقلها وادغم اللام وهو من الله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذ انبأ

(وقيل)

٢ (آخر) الظاهر ان من ادعى من كل ما سوى الحرف

الاول انه قديم مشروط باقتضاه الآخر ان ليس فيه حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بل انه انتقضه لانها اول ما في الحرف المتوسط مع ان استدلاله ذلك متى على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والافلاذ لانه لا يقتضيه على حدوث

قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى يجوزهم قيام الحوادث به تعالى هذا يدل على ان الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث التزيينات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الامة فينبغيها مدافعهم الذكور في شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على الكل وهو قديم واما المنظم من الحروف البعوضة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حاد لفظا بذاته انى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في ابكار الافكار

قوله بل يختلفها الله تعالى في غيره خالفهم الهذيل في نفس كانه قال قوله تعالى الشئ كن مرضي حادث لاني عمل لان الحصل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شئ من الحاصل اجساما كانت او غيرها الابد كن بدليل قوله تعالى اغا فوالشئ اذا اردته ان تقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى اغا فوالشئ لشيء الابد هو ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند بكونه الاهداء القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شئ حتى يلزم تقدمه على جميع الصالح الاخرى التي اذا قلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تسلم لم يدل على انك تقول لكل احد تسلم بل على انك اوقلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يتدفق ايضا ما قبل من ان الآية تدل على قدم كل من اذن كانت حادثة فكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعزم لفظ شئ من حيث وقوعه في سياق التي معنى وشيئا فان قلت كلام البديع مخلوق بل عند المدعى فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الابدعي في ابكار الافكار ان المستزلة كافة انفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكل على وجه لا يورد منه الابد صفة حقيقية كما لا يورد من خلق الاجسام وغيرها بما ان يستثنى القرآن

وقيل الاله مأخوذ من الوه وهو الخيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه محمودا للخلق ومجاز العقول (وقيل) معنى الاله هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الامار به (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فلية ولا يصح ان لفظه الله على تقدير كونهما في اصل صفة فقد انقلب علما مشرا بصفتها الكمال للاشهار (الرحمن الرحيم) هما بقرنة التسمان والتدبير (اي مراد بالانعام على الخلق فرجهما صفة الارادة) وقيل معطى جلال التعمود قائمها فالمرجع حيث صفة فلية (الملك) اي (يزن) من يشاء (ويؤمل) اي يتمتع اذلاله (فرجه صفة سلبية وسلبية) وقيل معناه (انعام القدرة) فصفة القدرة) مرجه (القدوس) اي (المبرأ من العيب) وقيل هو الذي لا يدرك الا وهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اي (اذو السلامة عن النقائص) مطلقا ذاته وصفاة وافعاله (صفة سلبية) وقيل معناه (منه وبه السلامة) اي هو المعطى السلامة في البدأ والمعاد فصفة وقيل يعلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلاية المؤمنين (هو) (المصدق نفسه) فيما اخبر به كآلو حدانية مثلا في قوله شهد انه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به في تبليغهم عنه (ايما يقول) فيجوز قوله تعالى محمد رسول الله (صفة كلاية او يخلق الخبز) الدال على صدق الرسل يخلق العلم على النظام الشاهد الدال على الودانية (صفة فقير) معناه (المؤمن لجاهد) المؤمنين (من الفزع الاكبر اما بقوله) (وابعاده) (الان) (والطائفة فيهم) فيرجع الى صفة فلية (او باخذ ان) بلهم بالان من ذلك فيكون صفة كلاية (المؤمنين) اي (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالمر) فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالصدق بالمر) فيرجع الى صفة كلاية (وقيل) معنى المؤمنين (لايمانى الصادق في قوله) (فيكون صفة كلاية) وقيل هو بمعنى الحفظ وسيأتي معناه (المر في قيل) معناه (لا اله الا هو ولا اله الا هو) وقيل لا يصح من مرئته (و قرب من هذا تفسيره بانى لا يرام الا الذى لا يختلف الا الذى لا يتوقف بالتحديد (وقيل لا تراه) وهو بهذا المعنى وبلغنى الاول مشتق من عن التي ببر الكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظيره من العلم اذا تضرر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فلية هي التعذيب او الاثابة (وقيل القسار والمنة القدرة) والقلبة (ومنه المثل من عن يز) اي من قدر وقيل سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اي الصلح لأمور الخلق فانه جابر لكل كسر (ومنه جبر العظم) اي اصلحه (وقيل من الجبر بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه (اي يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجه على المتين صفة فلية (ويؤمل) معناه (منع لئلا) فانه مصنفاته تعالى عن ان تناله بد الامكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه تحلة جارية) اذا طالت وقصرت الا بدى عن ان تنال اعلاها فرجه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يزال بمسكان وما لم يكن) وقد يبر من هذا المعنى بانه الذى لا يتغير ما لا يكون ولا يتلف على ما لم يكن فرجه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم قوله (اي انتفى عنه صفات النقص) فرجه صفة سلبية (وقيل) اي انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (التكبر قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم) وقال الترابي رحمه الله التكبر الطاق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه رؤية صادقة فكان التكبر حقا وصاحبه محققا ولا يتصور ذلك على الإطلاق الاله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والتكبر مبطلا (الخلق الباري منهاها واحد) اي المتفرد باختراع الاشياء (انصور النقص باحداث الصور) المختلفة (وانراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء اثلاث من صفات الفعل قال الترابي رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاث متزايدة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من عدم الى الوجود يحتاج اولاً الى التقدير وثانياً الى الابداع على وفق ذلك التقدير وثالثاً الى التصوير والتزيين كلباء بقدره المهندس ثم جنبه السابق ثم زينه

٢ عن الكلية أي من قولهم البد خلق جميع أفعاله الاختيارية أو يعني كونه مفصلاً اختيارياً له لكن ككل منهما لا يخلو عن شائبة الخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم أن الله تعالى خلق كلامه وألقى العبد ثم لعبد خلق مثله تعالى مثله عاينون

قوله كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ ضد ظهور أهل الشرع جميع فوق السعاء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون إلى يوم القيمة كما يكتب في الألواح المعهودة وليس هذا بمشبهل لأن الكائنات عندنا مشاهيد فلا يلزم عدم ثباتي اللوح المذكور في المقدار وأما عند الفلاسفة فهو النفس الكلية الفلك الأعظم يرسم فيه الكائنات أرشام العلوم في العالم إذا عرف هذا في قوله سبحانه الله تعالى في خبره كاللوح المحفوظ تأمل لأن الخلق في فيه هو النقوش للأصوات والحروف وإن حصل على جذق المضائق أي يخلق الله وهو الهاليم الترتيب كما لا يخفى وأيضا يلزم التكلف في قوله أوجبريل وأولاهي عليه السلام لأن المخلوق فيهما نفس الأصوات والحروف

قوله بعينه بالفاظ لتبادر منه هوان الكلام النفس هو المدلول الوضعي للانفاسات الآله لا نزاع في أنها أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثه فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفس بالفاظ هو التعبير بالآثار فإن الصفة الأزيله لما تعلققت بتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبرتها بالآلفاظ والحقائق المفهوم من عامة كائنهم هو أن النفس مدلول للفظي وإن كان لا يخلو من أشكال

قوله وزعم أنه غير عبارات (الاولى أن يقول وتقول لأن استعمال الزعم في الباطل غالباً ولذا قيل زعموا عطية المكتب **قوله** قد تختلف عبارات الازمنة والامكنة (الاقوال) أما الاول فلأن التعبير عن ارسال زيد فلا قبل وقوعه يكون يرسل وبعد وقوعه يكون يرسلنا وأما الثاني فلأن الإشارة إليه إذا كان قر يباكون بهذا وإذا كان منوطاً يكون بذلك وإذا كان بعيداً يكون بذلك وأما الثالث فلأن التعبير بالرعي في القرآن والسرياني في الزبور والعبري في التوراة واليوناني في الانجيل • بيت • عباراتناش وحسبك واحد • وكل ذلك لاجل

٢

النقاش فاه سبحانه خلق من حيث انه مقدر وبأمر من حيث انه موجود ومصور من حيث انه رتب صور الحركات أحسن ترتيب ووزنها اكل ترتيب (الغفار أي) (الرب لا زالة العقوبة عن مسيئتها) فهو راجع إلى صفة الإرادة واشتقاقه من التفرع بمعنى السطر (الغفار غاب لا يغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عرض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من ما كوله ومشروب وملبوس فهو من صفات الفصل (الفتاح يفتح السبر) وقيل خلق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (أما الأخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أوبالفضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افصح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم) معناه (الفتح ومنه حكمه للجبار) وهي الحديدة المانعة من جراح الدابة فهو صفة فعلية (العليم السالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القاضي المخصص بالبدل الباسط المختص بالتوسعة) في العتبة (الخاص) دافع البلية (من الحفظ وهو الحظ والوضع الزايف المعطى للسنائل المرصطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب مصطى القوة وكلاهما ظاهر (العدل الموجب لخط المنزل) فهذه كلها صفة فعلية (السميع الصبر ظاهر) معناه ما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه (وقيل) الحكم (هو) أصبح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل لا يصبح منه ما يقبل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطيف) يلطف ببساده من حيث لا يعلمون ولا يتصنون (وقيل السالم بالحيثيات) فعلى الاول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم (الخير معناه) (العليم) فصفة علمية (وقيل الخير) فصفة كلامية (العليم لا يجهل المقاب) المعصاة قبل وقته المقدر فيرجع إلى السلب (الظيم قسم) معناه في تفسير الجبار (النصور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي على الشكر) فإن جباراً الذي يعنى باسمه (وقيل) معناه (يشب على القليل) من الطاعة (الكثير من الصلة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (التي على من الطاعة) فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كأنكبر) في المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لا يشغله شيء من شيء) فربحه صفة سلبية (وقيل يتي صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع (المتب خالق الاقوات وقيل المقدر) فيرجع على التقديرين إلى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والخاص) كما سيأتي في تفسيره ف يرجع إلى العلم وقيل المقدر فيرجع إلى القدرة (الحسيب الكافي يخلق ما يفي بالعباد) في مصالهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسنني أي اطعني حتى قلت حسي (وقيل المحاسب باختياره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية (الجليل كالكبر) وقيل هو التصف بصفة الجلال (والجل) (السكرم ذوا الجود وقيل المقدر على الجود) ومرجعهما الفصل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الزبنة ومنه كرام الواسي) لنفسائهما فيرجع إلى صفة اضافية (وقيل ينظر التدوير الرقب كالحفيظ) وقال القرطبي واخصي من الحفيظ لأن الرقب هو الذي يراعى الشيء بحيث لا يفتسل منه اسلماً ولا يحاطه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لوعرفته المتنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكانه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار الزموم والباضافة إلى منوع عنه محروس عن التساؤل (الطيب يوجب الادعية الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وحمل جميع المقدورات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن (الحكيم) ذوا الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والايان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو امتان التدبير والاحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالخلوب والركوب) بمعنى المخلوب والركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور

٢ قوله والطلب الذي هو متى قام بالنفس

وجه التدبير ان الطلب قد يطلق على صغ
الامر والنهي وليس هو الكلام النفس ثم المراد
بالطلب اما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا
فيعبر المعنى الخبرى واما معناه التبادر فليعرض
الخبرى لا متغير متغير كالطلبى فاكفى بذكره
منه

قوله اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم
خلافه (اعرض عليه بان اللازم من هذا الكلام
على تدبير القائم مقابلة الكلام النفسى العلم اليقيني
للامر المطلق اذ كل ما قل في صدد الاخبار لا بد
ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا يتم
في شأنه تعالى وقياس القائب على الشاهد
لا يثبت المطلوب وان افاد الامام على الخصم
القسائل به واجيب عن الاول بان الذى يصلح
ان يكون مدلول الكلام الاخبارى لا بد ان يكون
علا تصديقا لا تصورا با فى المثال المذكور
اذا كان الخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن
ان يكون تصديق من التصديقات بما اخبر به
على ان المقصود دفع زعم المعزلة القائلة بان
الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الاعل
غفارة ادكلام النفسى العلم اليقيني عين المطلوب
واجاب الامام الراى عن الثاني بان الخبر لما كان
فى الشاهد مقابلا للعلم كان فى القائب ايضا كذلك
للاجماع على ان ما خبرت بها لا تختلف فى الشاهد
واخباره وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم
وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير
الكلام النفسى وكيفية ماهيته واما الاثبات
لواجب اذ ذلك فيما نقل من الاية تواتر فيه
انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور
فى الشاهد وما نقل من الاية عليهم السلام يرضى
بنونه الواجب ولا يشهد ماهيته ومغايرة باقى
الصفات

قوله واعرض عليه بان الموجود (الخ)
قد يتكافى فى الجواب عنه بان هذا ذكر الزمان
على من قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صفة
افضل على حيل اللو والاستعلاء سواء قام بآتش
اقتضاه ام لا واما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى
حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر
بالاعمال ولم ير منه الابان اما الاول فلا يخذه
الثواب بالاعمال ووجد العقاب بتركه واما
الثنائى فلان ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة ٢

معنى الصابر (اى بوجهه) على المطيع وثوابه الجريد الجليل افعله وقيل الكثير افضل له وقيل لا يشارك
فيه من اوصاف المدح الباحث المعيد للخلائق (يوم اقامة) الشهيد العالم بالقائب والحاضر
الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لا يفتقر الى وجوده الى غيره (وقيل) معناه (الحق اى
الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكل
بالذات) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر اثنين)
قال الآدى صانق النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لا تنهاه وفى عبارة الكتاب (هي النهاية فى القدرة)
ولا يجد ان يكون نصيبا ولا اظهار ان اراد ان تنتهى بلوغ القدرة الى النهاية والفاية وذلك اذا كانت
غير متناهية الاولى الحافظة للولاية (اى النصره فضاء الناصر (وقيل هو معنى التولى للامر والقائم به
المجيد محمود) فهو صفة اضافية (المعنى العالم وقيل انتهى) من عدد كل محدود ف يرجع الى صفة
الكلام (وقيل القادر منه على ان يمتصه اى ان يقطعه بالمبدئ المتفضل بابتداء العلم بالمعديود الخلق)
به هلاكه (المعنى خالق الحياة المبت خالق الموت الخى ظاهر) معاصر (لقيام الباقي الدائم) فهو صفة
نسبية (وقيل المدير) للخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواحد التنى) اى الذى لا يفتقر فهو صفة
سلبية (وقيل) معناه (العالم بالماجد العالى) المرفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية)
فكوصفة فعلية (الاحد قدس تفسيره) اى علم ذلك ما سبق فى وحدانيته من انه يتمتع ان يشاركه
شئ فى ماهيته وصفاته كانه وروى الواحد لى احد برفق بغيره يقال هو احدى الذات اى لا يرب
فيه وواحد فى الصفات اى لا يشاركه فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو الملك فيكون صفة اضافية
(وقيل) معناه (الخليم) اى الذى لا يستغنى ولا يتقنه افعال المعصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالم
الدرجة) وقيل المدعو المسؤل) الذى يعهد اى يقصد لقضاء الخويع وعلى التدبيرين هو صفة
اضافية (وقيل الصمد ما لا يوجب له) اى لم يمت فذاته مبدل من الله وحاصله فى التركيب وقبول
الانقسام (القادر المقدتر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر) فبهم من يشاء ومؤخر
من يشاء الاول الآخر لميزل ولا يزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس
بعده شئ فهما صفتان سلبتان (الظاهر العلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل القالب
فصفة فعلية من مظهر فلان على فلان اى قهره (لباطن الخبيث من الخواص) بحيث لا تدرك اصلا
فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالحقائق الوالى الملك المتعال كالتالى) مع نوع من المبالغة
(البرى فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضل على عباده اذ تابوا اليه) من المعاصى (المنتم
المعاقب لمن عصاه العقوب الماسح) للسنن والزجل لا تكلوها من صحائف الاعمال (الرؤف الرب
للخفيف) على العبد (مالك الملك يتصرف فيه) وفى محاوراته كالبشاء (ذو الجلال والاكرام
كالجليل) قال الآدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقط اى عدل وقسط
اى جار (الجماعة اى القصور يوم القضاء التى لا يفتقر الى شئ المعنى الحسن لاحوال الحيات
النام لباشاء من النافع الضار النافع منه الضرر والنافع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره
(الهادى يظن الهدى) فى قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلائق
بلا استثناء مثال وقيل يدعى فى نفسه لا مثله (الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء
خلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى حيل الخيرات (الصور الخليم وقدره فهذه هي
الاسماء الحسنى) الواردة فى الرواية المشهورة (تسال الله بربك عنها ان يقع علينا ابواب الخير
ونبغرتنا) ذو بيا (ورجعتا) منه وكرمه (انه هو القصور الرحيم) ثم ان المصنف تابع لآدى
فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار. تقربا لفهمها على طلابها فتشاهما فيه ومن اراد
الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها
من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة

اعانه لوقوع

قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيهه
ركبت لان الكلام النفسى ما يبرهنه بالبراهين
والانفاضا عما يبرهنها عن معانيها الوضعية ومن
البيان ان الارادة المذكورة ليست مدلولاً وضعياً
اصنفه الامم وان كان التعبير باللفظى من النفس
تعبيراً بالآثر عن المؤثر كما قيل يظهر انقضاؤه
فأما

قوله وليس يتضح عليه الخ) قلنا قلت رد عليه
انه وان لم يتضح عليه ذلك لكن يتضح عليه ان الامر
قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل
يصير سبباً لاعتقاد المخاطب ارادة التكلم لما امر
به كما اذا قال التكلم لرجل انا امرتك عند فلان
بالامر القلاني لكن لا اريد منبث الاتيان به
واما امره به لاجله ثم يقول له بمحضه افعل
كذا لا تغفل ليس هنالك حقيقة الامر لا يتناول
فذلك في الصورة التي ذكرت فليس يجب
لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل
في صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وبكونه
سبباً لما ذكر كونه سبباً مع قطع النظر عن الفرض
الخارجية فأما

قوله راجع الى العلم القائم بالتكلم الخ) فان قلت
هذا نصريح بآيات العلم الزائد فكيف يقول به
المعزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام
في خصوصية الواجب تغفل لعل المراد بالعلم
العالية وسكنا الكلام في الارادة والكراهة
فأما

قوله ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا
الكلام من قبل المعزلة الزايم لان شرعية
الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما
عندنا

قوله وهو سهو من القلم فان القدرة الخ)
قد سبق ان القدرة تعلقاتها بما لا يمكن
يترتب عليه ممكن القادر من إيجاد القديس وتركه
ولهاتى آخر خاص يرتب عليه وجود القديس
فيصور ان يكون مراد المصنف حيث حكم
بإتواء نسبة القدرة الى العلاقات التلقائية الاولى
وحيث حكم بتعلقها بالبعث دون البعض المتعلق
الثاني فيمكن ذلك لاهو أصلاً نعم لا يتناول نوع
تكلف من حيث ان المصنف لم يتعرض لتعلق
القدرة بمحاسن

قوله ويرد عليه انما يجد الخ) كاعتراض عليه
بانه يتضح ان الرسول عليه السلام لم يأتوا

❖ الموقف السادس في المحميات ❖

اي في الامور التي يتوقف عليها الصمم كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالعباد واسباب السعادة
والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وقيه مراد) اربعة ثلاثة منها في الامور التي
ذكرناها وواحد منها في الايمان وليست من المعائد الاصلية كما مر وسأى ايضا

❖ المرصد الاول ❖

في النبوات وفيه مقاصد) تسعة في المقصد الاول في معنى التي ❖ وهو لفظ متقول في العرف
من معناه للقوى) الى معنى عرفي اما المعنى القوي (فقال هو النبي) واشتقاقه (م النشأ) فهو حينئذ
مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتبه به هذا الاسم (لا يأتى عن الله تعالى وقيل)
التي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) بقال تبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله وهو وصف بذلك
(لعلو شته) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) سبب (في العرف
فهو عند اهل الحق) من الاشارة وغيرهم من الملبين (من قاله الله) تعالى عن اصطفاؤه من عباده
(ارسلنا) الى قوم كذا الى الله سبحانه (او بلغهم عنى ونحوه من الانفاضا) لمصلحة لهذا المعنى
كشتمك وبثهم (ولا يشترط فيه) اى في الارسلان (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالابتناء
والجاهدات في الخلووات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتي من صفاته الجوهرية وذلك الفطره كما رجع
الىكماء) بل الله سبحانه (تخصي ربحته من يشاء من عباده) فالتبوة درجة وموهبة تتعلق بمجيئته فقط
(وهو اصل حيث يجعل رسالته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذي
ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر اختيار الذي يقبل ما يشاء ويختار ما يريد (واما الفلاسفة
فقالوا هو) اى النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يتنازع بها عن غيره (احدها) اى احد الامور المختصة به
(ان يكون له اطلاع على الغيبات) الكائنة والاضحية (ولا يشترط) هذا الاطلاع (لان النفوس
الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة فبرحالة فيها هي الى ملكانية (وله نسبة) في العبر (الى المجررات)
العقلية والنفوس السماوية (المتنقشة بصور ما يحدث في هذا العالم) النصري الكائن الفاسد (لكونها
مادية له فقد اتصلت) النفس الشاططة (بها) اى تلك المجررات اتصلا معنوا وتغلب اليها بواسطة
الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فحكيتها) اى يرسم فيها من تلك الصور ما تستند
هي لا تسامع فيها كراهة بخاتى بها مرة اخرى فيها نفوس فيمكن منها الى الاولى ما قابلهما
(ويؤيده) اى يدل على جواز ما قلنا من ان تكون النبي نفس قوبه بذهبة للرغبة (ما ترى النفوس) مؤدبة
النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) في ادراكها للمعاني العقلية (في طرق الزيادة والنقصان) تفاوتاً
(متصاعداً الى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان غير ان يعرض
له اغاظ) ومتنازلاً الى البليد الذي لا يباك بذهفه قولا وكيف) يستكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد
يوجد) ذلك (فحين قلت شواغحه لباحثة) انواع المجاهدات (وامرض) صارف النفس من الاشغال
بالدين واستعمال الآلة (او نوم) قطعاً واحساناً لظهوره قال هو لا قد يطعن على مقدمات ويحجرون
عنها كما يشهد به السامع التجارب بحيث لا يلقى فيه شبهة للبصيفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوده
اذا اطلع على جميع الغيبات لا يجب لفتي (تفاوتاً) تناوذك ولهذا قاله ويدل عليه ولو كنت اهل الغيب
لا سكتت من الخبير وما منى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لا يخص به) اى بالنبي
(كافترتم به) حيث جزموه بالمرئيتين والمرضى والتأنيث فلا تجزئه التي عن غيره (ثم) قول (ما اذ ذلك)
اى الاطلاع المخصص بالنبي (على اخلاق النفوس) في صفه جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع
التعلق والتوجه الى جنب القدس والملاء الاعلى (ومضغها من اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مسكلاً)
لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسماء الاختلاف الى احوال البدن مبنية
بلوجب بالتأنيث (و) نقول ايضا (باني القدمات) من الاتصال بالمبادئ العالية بوسيلة الجنسية

٢ بشئ ولم ينهضه بل عزم على الامر والنهي

فقط بالنسبة الى افساده واضمحلاله نسا
مأمورون ومنهون ولذا وجب علينا
الامتناع واجب بان حقيقة الطلب انما
تمثلت صريحا بالخطيين الموجودين في زمان
الذي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في
خروج الخطيئة عن السعة وامانتها بانصرها
في ذلك الزمان فتويع ووجوب الامتناع لا يخفى
ذلك بل يكفي فيه كونها مأمورين ومنهين ضما

وتما

قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شئ محال (قالوا) اما بان محالا اذا طلب
من المعدم ان يأتي بالفضل وقت عدمه ولما
لو طلب منه ان يأتي به حال وجوده فلا يلحق
ان نفس الطلب من المعدم وان كان المطلوب
الاثبات حال الوجود محل اشكال

قوله فلا بد في الكلام ايضا من تخصيص
فان قلت لا يجوز ان يكون تخصيص تلقى الكلام
كأفاده هو الإرادة قلت لان تلقى الكلام قد يم
عند الاشاعة فلو كان مخصصه الإرادة لم
حدوه

قوله كتحقق الإرادة اذاتها فانه ان تخصيص
التلقى لذاته فان الإرادة فقط ووجود في غيرها
الصحة تلقى القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة
الإرادة على ان تلقى الكلام اذ كان لذاته بل انما
اما التجميع بالامر جمع او الايجاب في الاوصاف
والتواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى
وايضال شكل التسخ ويسير الى جوابها

قوله فانهما لا بدان في ان المذكور يحدث
عليه انهما لا بدان على ان كل ذكر يحدث لان
قوله يحدث صفة لغوه ذكر فلا يتكرر الوسيط
بل يكون التلقا كقولنا قد افساد وكل افساد
كأنه فعل وكذا

قوله الثاني قوله تعالى : والامر للنبي الخ
فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف
بل في سورة البقرة هكذا : انا قولنا للنبي اذا ارادته
وفي سورة يس هكذا : انا امره اذا اراد شيئا
الاية

قوله لكونه جزئيا هذا اذا جعل اذا شرطية
وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص
بالمتقبل بسبب الوضع فيكون المعنى انا قولنا
لنبي حين ارادته في المستقبل هو قولنا لانه
فيكون قوله كن واقفا في الاستقبال والواقع

وانتقالها بما فيها من صور الحوادث كما في الرأيا المتعالية (خطابية) لانفذ الاطلاق ضمينا (وثانيها)
اي ثاني تلك الامور المختصة بالشي (ان يظهر منه الاعمال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العاصم
مطابقة لمقتضى تصوراتها اقتصاديته نفسه) في حركاته وسكناته على وجه شئ واتحاد مختلفة
بسبب ارادته (ولا يستلزم) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست مطوعة في الايدان (وهي
بصوراتها مؤثرة في المواد) لبدنية (كما نشاهد من الاجرار والاصفرار والشيخوخة والخل والويل
والغضب) هذا انشروا على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية الغلبة العرض
بتصور السقوط وان كان مشاء في غيرها) اي في المواضع السافلة (اقل عرضا) واذا كانت
ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يجد ان تقوى نفس التي)
بحيث تتقاده الهيولى المتصورة في صورها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته في الارض
رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظلمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة
تصرف نفسه في التصورات خصوصا في التصورات التي تكون متماثلة لمرآته اشد واقوى بمجرد
الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستلزم حدوث هذه الامور الخارقة للعادة
من التي (ونشاهد مثلها من اهل الرضا والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحين
فلما هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وادارتها مؤثرة في الايدان (بتأثير تأثير النفس
في الاجسام) راحوا لها وقد ينطبع على عاكس من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين
التصورات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطل) على اقله على كونها مؤثرة فيه لجواز
ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) يظهر من الامور الجسمية الخارقة للعادة (لا يتعطل بالشي) كما
اخرتم به فكيف يمكن من غير (وثالثها ان يرى الملائكة صورهم بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيات
من الله اليه) ولا يستلزم ان يحصل له في نقطة مثل ما يحصل للذئ في نومه) من مشاهدة اشخاص
بكونه بكلام منظوم دال على صانع مطابق للواقع وذلك (مجرد نفسه عن الشواغل البدنية
وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصل به في نقطة شاهدت المفعول كما شاهدت
الحركات فان القوة المخيلة تكسب المفعول الرسم في النفس لباس المحسوس وتنشئ في الحس المشترك
على نحو تنقش المحسوسات فيه من خارج (دور بمناظر) لانجذاب الاتصال يصلح القدس (ملكة)
او صفة راسخة بالشي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (يادى
توجه) عند (فلما هذا) الذي ذكره ولا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تليس) على الناس في معتقدهم
(ويستلزم) عن شاعته (بعبارة لا يفوتونها معناها) وذلك (لانهم لا يقولون ملائكة يرون بل الملائكة عندهم)
اما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك ونفس ملائكة سماوية او مفعول مجرد ذاتا وهما
ونفس بلا اعالى (ولا كلام لهم) بسمع لانه من خواص الاجسام (اذ الحرف والصوت عندهم من
الانوار المتأصلة لله في الملتزم كالمف لا تصور كلام حقيق للحيات (وما له) اي ما لم يذكره
في الخاصة الثالثة (الى تحيل ما لا وجود له في الحقيقة كالمريض والجنين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له
في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولاشك ان ذلك لا يكون على سبيل الفضل دون
الشهادة الحقيقية ولو كان احدنا امرنا وانها من قبل نفسه بما توافق المصلحة ولا يمكن العقل لم يكن يربا
بما في من العلة (فكيف) يكون تبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تحيلات اصيل لها)
فلما (و) بما يخالف (مادام اليه العقل) ايضا (هذا) كاضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه
الخواص) لثلاث (انتقلت اليه النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جلت عليه من الايات) عن
الانبياء الذين نوعها (ولذا له لهم المتألفة على ما هي عليه من اختلاف الاراء فيصير) ذلك الانقياد
التم تقاهرا وياطلا (سيالقرار) اي ثبات الشريعة التي يهتكم التعاون الضروري بين نوع الانسان وانما
كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستلزم) واحد منهم (بمقتضى حاج اليه في مساهة)

فيه حادث فيكون قوله كن مع الله كلاماً
له تعالى حادثاً سواء أطلق عليه القرآن
وجعل القرآن سكتة عنه على أنه لا وجه للثاني
كالأول

قوله أما التأخر عن الإرادة الحادثة أن كان
هذا البيهية القائلين بحدوث الإرادة لا في محل
فالأمر ظاهر وإن كان مجهولاً للمعزلة فالمراد
حدوثها باعتبار تعلقها

قوله فلان التأخر عن الشيء موجب لحدوث
لاختصاص القديم عندهم في القدم بالثبات
وعدم تأخره عن شيء إلا بزماناً ولا بالذات
فليأمل

قوله والخص زمان معين محدث (أما المخصص
بالحال والانتقال فظاهر وأما المخصص بالزمان
فلان الانتفاء في الحال والاستقبال في الماضي القديم
لان مآلتي قدمه امتنع عنده

قوله الرابع كتاب أحكام آياته فصلت قال
إن عبادي رضي الله تعالى عنه أحكم أي لم ينسخ
بشيء ما أنسخ الكتب والشرايع ثم فصلت
ثبت بالأحكام والحلال والحرام وفيه أقوال

آخر
قوله (وعبراً أخرى) دلالة الآية الكريمة
على أن كلام الله تعالى قد لا يكون حريماً
ظاهر فإن الذوق السليم يفهم من التخصيص
ذلك وأما دلالاته على أنه قد يكون عبراً أخرى
فخص أن التور بآياتها كلاماً لا يتناقض على أن
للمراد قد يكون عبراً بأمثلة فإن المقصود ههنا

مجرد الدلالة على التغير
قوله السادس أنه مجزأة الخ (الصائبة أن قولوا
نفسى الجسازة أنه ظهر في يد النبي عليه السلام
ولم يظهر في غيره فيكون مقارنته بظهور فلا يلزم
حدوث ذاته

قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى
إذا خضع في امتناع نزول المعنى القديم التسمي
بذاته تعالى بخلاف اللفظ فإنه وإن كان مرصداً
لنزول عن محله لكن قد يزل الجسم الحاصل له
فوصف اللفظ لذلك بالثبوت ولو جازاً

قوله (ولإرسال في الأزل) فضلاً عن الإرسال
فيما قبل الأزل ويمكن أن يصار أيضاً إلى الخلف
أي لإرسال في قبل الأزل فيحيث تلازم مع سابق
الكلام ولا حقه فغير

قوله ولا شيء منها ما تصور في القديم (الصائبة
أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لإذائه
خلال حدوث ذاته

من يأكله وشربه وعليه (دون مشاركة من إتيانه جنسه في المعاملات) وهي أن يعمل كل واحد لاخر
مثل ما يعمل الآخرة (والمواضعات) وهي أن يبطي كل واحد صاحبه من عمله إزاء ما يأخذ منه من عمله
البري أنه لو انفرد دانسان وحده لم يتيسر أولم تحسن معيشته بل لابد له من أن يكون معه آخرون من بني
نوعه حتى يتخير هذا لذلك ويعطين ذلك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فإذا اجتمعوا على هذا الوجه
صار أمرهم مكمياً ولذلك قيل الإنسان مدني بطابع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون
من معاملة ومعامنة يجربان بينهما ولا بد فيه من قانون عدل يحفظ عليه دونه للظلم والبهل أشار بقوله
(ولو لا شيء بضعنا دلها الخاص والعالم لا شرب كل نفس) أي مدت صفته (أي ما ريد غير وطعم) أي

ارتفع (عين كل إلى ما عدا الآخر فحصل بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (إلى التوابع والتشاجر)
أي الاختلاف (والتقاتل والتشاجر وشجر) الناس (الهرج) أي القتل (والمرج) أي الاختلاط (واحتل)
أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف تلك الخواص (لما علم من شمول العناية

فيما أعطى كل حيوان من الآلات) الأنفة به (وهدي) أي كل واحد منهم (إلى ما فيه يتقرب به بقوامه
سبحا الإنسان) فإن العناية في الإعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الأنواع) الحيوانية (بغيره ما عداها)
من تلك الأنواع (وهذا) أي وجود من اجتمع فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصلحته) المظهر فيه

من حبس التامم الجلية ودفع مضار الشبهة (أعزى الطبيعة تهمل ذلك كلاً) والحاصل أن وجود النبي
سبب لانظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية التقضية لا بل في وجه الانظام في مخلوقاته
فهو مظهر بقاء آيات النبوة على مذهب الحكماء في المقصد الثاني في حقيقة المجهز (وهي) بحسب
الاصطلاح (ههنا) عبارة عن (ما قصده اظهره صدق من ادعى أنه رسول الله والبحث) فيها من أمور

ثلاثة (من شرطها) وكيفية حصولها ووجوب دلالتها) على صدق مدعى الرسالة في البحث الأول في
في شرطها وهي سبع الشرط الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه (من التروك وأما ما شرط

ذلك (أن التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل ما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليشأول)
الترياق (مثل ما إذا ظالم معني أن اضمدى على رأسي وأبني لا تقدرن عليه) أي على وضعه المديك
على رؤسكم (ففعول وعجزوا عنه مجبر) دال على صدقه (ولا فضل لله فإنه عدم خلق القدرة) فيهم

على ذلك الوضع (ليس فعلاً) صادراً عنه تعالى بل هو عدم صرف (وإن جعل التروك وجودياً) بذاته أي
الكف (حذفه) لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المجزئة من فعل الله وفي كلام الأمدى أن المجزئة
أن كان عديداً كما هو أصل شيخنا فالجزم ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وإن كان وجودياً
كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالجزم هو خلق المجزئة فيهم فكان فضلاً فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم

مقامه • الشرط الثاني أن يكون المجزئة خارقة للعادة إذ لا يجزئونه) فإن المجزئة يزل من الله عزلة
التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقة للعادة بل معشاة كطلوع الشمس في كل يوم وبدو
الازهار في كل ربيع فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إليه في ذلك حتى الكذب في دعوى النبوة

(وشرط سوم) في المجزئة (أن لا يكون مقدوراً للنبي) إذ لو كان مقدوراً له كصودر الهواه وشبهه
على المعاني يمكن تزيلا من ملة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
مجزئة) قال الأمدى هل يتصور كون المجزئة مقدوراً للرسول أم لا اختلفت الأمة فيه فذهب بعضهم

إلى أن المجزئة فاذا ك من المثال ليس هو الحركة بالصدور أو المثل لكونها مقدورة له بخلاف الله فيه
القدرة عليها أما المجزئة هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون
إلى أن نفس هذه الحركة مجزئة من جهة كونها خارقة للعادة وخارقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي
وهو الأصح وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث أن يتعدى
معارضته فإن ذلك حقيقة لا يجاز • الرابع أن يكون ظاهراً على يد مدعى النبوة ليحتمل أنه تصديق له
وهل يشترط التصريح بالهدى) وطلب المعارضة كاذب إليه بعضهم (الحق أنه لا يشترط (بل يكفي
قرآن الأحوال مثل أن يقال له) أي مدعى النبوة (أن كنت نبياً فظاهر مجزئة) بأن دعا الله فآظهره

٢ قوله والحق ما اختاره المصنف) لان جع

مقدماته القرينة ليست عقلية

قوله والجواب انها تحمل على حدوث اللفظ

فيه يحصلان التصح كايكون في اللفظ يكون في المعنى

فيكون الاستدلال بانتمخ على حدوث الكلام

على تقدير جماعه خلافا لفظ والمعنى

قوله ثم بعد كلامه واحد الخ) فيه بحث لان

الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف

العبارات عنها بسبب العلاقات الخارجية فلا يجوز

ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة

الى معنى واحد فيكون اختلاف التصورات عنه

بسبب اختلافات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك

بان يسمى ارادته تعلقه بالخصيص وقدرته عند

تعلقه بالاجداد وهكذا سائر الصفات وان جاز

ذلك فم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس

الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب

الاصحاب بان القدرة معنى من شانه ناتي بالاجاد به

والارادة معنى من شانه تخصيص الحوادث

بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثير لا بد

من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف

الكلام فان تعلقاته لا توجب ارفاضا عن كونه

مختلفا وفيه نظر اذا امتنع صدور الآكار

المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة

لا المتكلمين وولسب فهو موجب للاختلاف

في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود

والوجود عند الشيخ لا شعري ومتابعيه في ذلك

نفس الذات كاسم ولا كانت الذات مختلفة لزم ان

يكون تأثير القدرة في آكار مختلفة فيلزم ان تكون

مختلفة وليس كذلك وبإضام ذكره وان تمشى

لهم في القدرة والارادة لم تمش في باقي الصفات

كالكلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها

مؤثرة في اثرها فالامدى في ابتكار الافكار

والحسن ما اورد من الاشكال على القول

باجاد الكلام وعود الاختلاف الى العلاقات

والعلاقات مشكل وصح ان يكون عند غيري

له ولعسر جوابه ذهب بعض اصحابنا الى القول

بان كلام الله تعالى القاسم بذاته خمس صفات

مختلفة

قوله فاما هو بحسب التعلق وهذا التعلق

ازلى عند الشيخ الى الحسن الاشعري وبعض

الاشاعرة وسادس عند ابن سبيح وطائفة كثيرة

من المتقدمين وهذا هو الفرق بين الذهين ٢

فيكون ظهوره دليلا على صدقه وانازلا منزلة التصريح بالصدى (الخلس ان يكون موافقا لدعوى

فلو كان مجزئى ان احصى ميتا فمفل خارقا آخر) كسقى الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تميزه منزلة

تصديق الله انا (الساس ان لا يكون مادته واطهره) من المجرة (مكذبه فلوقال مجزئى ان يخطئ

هذا المصنف فقال انه كاذب لم يجره صدقه بل زاد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم

ولو قال مجزئى ان احصى هذا الميت فاحياه فكذبه فيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه مجزئا

لان المجزئ احقره) وهو غير مكذبه انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بصذلك) الاحياء

(بخلاف تصديقه وتكذبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يصدق كذبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل

هذا) الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه مجزئا ما هو (اذا عاين بعد) اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر

على التكذيب طال الامدى لا عرق في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خرج ميتا في الحال) قال

القاضى (بطل الاجازة كان احصى التكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين

استمرار الحياه مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر

انه لا يجب تعيين المجزئ بل يكفي ان يقول انا انا بخارق من الخوارق ولا غدر احد على ان ياتي واحد

منهار في كلام الامدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المجزئ معناه فلا بد في مسارسته من المماثلة وانما

لم يكن ممتثلا كثيرا لاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضى لاحاجة اليها وهو الحق لظهور

المخالفة فيما ادله (السامع ان لا يكون) المجزئ (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف

او متأخرا عنها في تخصيص سياق وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يمتثل فلوقال مجزئى ما قد

ظهر على يدى قبل اربل على صدقه ويطالبه) اى بالاثبات ذلك الخارق او غيره (بعد) اى بعد

الدعوى (فلو جاز كان كاذبا قطعاً فان قال في اظهار المجزئ (هذا الصنف في كذا وكذا وقد علمنا

خلوه واستمر بين ايدينا من غفلة الى فتحه فان ظهر كاذبا كان مجزئا وان جاز خلعه فيه قبل الصدق

لان المجزئ اخباره عن الغيب) وهو واقع مع الصدق موافق للدعوى لا خلق ذلك الشئ في الصندوق

(واما) احتمال ان لم ياتى بالثب قبل الصدق) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه مجزئا

فاه (مثله) اى معنى (على جواز اظهار المجزئ على يد المكذب وبمقتضاه) وانما كان مبنا على ذلك لان العلم

بالثب لو كان مخلوقا قبل الصدق لم يكن اخباره به معزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه

انه آية صدقه ودليل عليه وسبأ يك انه لا ينصور عندنا لصدقه فيكون هو كاذبا في دعواه

ما ذكره من امتناع تقديم المجزئ على الدعوى فضى الى ابطال كثير من المجزئات المنقولة عن الانبياء

والله الاشارة بقوله (خاتمون في كلام عيسى في المهد وتساءلوا لطلب الجنى عليه من الحق الابدية)

فالهما مجزئان لم مع تقدمهما على الدعوى (و) ما قولون ايضا (في مجزئات رسولكم من شئ بطل

وغسل قلبه وظلال الغمامة ونسلم) الحجر والمدح عليه) فانها كلها مقدمة على دعوى الرسالة (قلنا)

تلك الخوارق المقدمة على الدعوى ليست مجزئات (اما هي) كرامات وظهرها على الاولياء جاز

والانبياء قبل توليهم لا تقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحيثما تسمى ارهاصا

اى ناسيا للنسوة من ارهصت الحائط اسمته والتكرور للكرامات جعلوها مجزئات لشي آخر في ذلك

الصرف وهو رم دود لوجودها في عصر لاني فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان يتيق في صلبه لوله

وجملى نبياً ولا يمتع من القادر المختار ان يخلق في اطفال ما هو شرط النسوة من كمال العقل وغيره) فلا

تكون مجزئات في حال صفه مقدمة على توليهم دعواه (اما) ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه

الكلمة) المنقولة عنه (بينت غفلة الى اوائه ولم يظهر الدعوى بعد ان تكلم بها الى ان تكلم فيه

شرائطها) وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النسوة في منطوقه بلا دعوى وكلامه مما لا يشوبه

ماثل (و) اما (قوله وجملى نبياً) فهو (قول النبي عليه السلام كنت نبوء آدم بين يديه والطيلى في له

تعبير عن الحق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذى قرئناه اما هو (في المجزئ) المتقدم على الدعوى

(واما المتأخر) عنها (فاما) ان يكون تأخر (زمان يسير متادله فظاهر) انه دال على الصنف بخلاف

فان توافقا في ان الانقسام الى الاقسام الخمسة
بحسب التصاق قال الآدمي في ابتكار الفكر
اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل
بكونه امر او نهي وغيره من اقسام الكلام فالتنه
الشيخ الاشعري ونفيه ابن سبويه وطائفة كثيرة
من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما
لا يزال فان قلت العلاقات المتعددة الازلية ليست
بالاختيار بل بالانجبار فتوجه الاشكال على
انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه
حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ
ينع امكن ما هذا انقدر من التعلق في كلامه
تعالى وهذا بحسب النوع وما بحسب شخص
كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون
التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يدفع لزوم وجوب
التكليف واشكال حديث الشيخ لكن المقام بعد حمل
تأمل قليلا

قوله فلذلك الكلام الواحد قبل ككون
كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول
فان قوله اقويها الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا
كيف يحددان في الازل لفظا اومعنى حتى يتكرر
بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذ امكن
الكلام النفس عين المدلول الوضعي للكلام
اللفظي واما اذ امكن التعبير باللفظي من النفس
من قبل التعبير بالارض المؤثر كما في فلاشكال
فقال

قوله فجاز ان يوجد جنبها بدونها) كان
الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى
معلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري
بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازل ليس
جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات وله
اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره
الابهرى

قوله والجواب منع وجوب الاصح) فان قلت
سلنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينساق حكمة
ارسل الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة
بما لا يتأتى بالقوى الفاصرة قلل فيما فيه حكمة
جليلة لا يطلع عليها

قوله ولتنص على الله تعالى محال اجابا)
فان قلت لا ينبغي ان عدم ارساله تعالى نوحا
عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسل
غير واجب عنه تعالى بل واقع باختياره
والانصهار مكررة فيلزم امكان النقص ؟

المقدم بزمان يسر فانه لا يدخل عليه ما لا (واما) ان يكون تأخره (بزمان متوسطا مثل ان يقول
مخيرتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه مجز) دال على ثبوت النبوة فكن اختلفوا في وجه
دلالته (فتقبل اخباره عن النبي فيكون) المجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تختلف فيها احوالها
بكونه مجزرا (واما انني التكليف يتابعه حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومنابعته
في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والتابعة
(المبركوتة مجزرا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده (وقبل حصوله) اى حصول الموعود به
(فيكون) للمجزر على هذا القول (تأخرا) عن الدعوى (وقيل يصبر قوله) اى اخباره (مجزرا) صند
- صوله) اى حصول الموعود به (فيكون) للمجزر على هذا القول (تأخرا) باعتبار صفته اعنى كونه
مجزرا (والحق ان التأخر) هو (علنا بكونه مجزرا) يعنى ان المختار هو اقول الاول لان اخباره كان
اخبارا بالنبي في نفس الامر فيكون مجزرا مقارنا للدعوى والمختلف عنها هو علنا بكونه مجزرا الا كونه
مجزرا فقل ذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل منه لان ذلك الحصول لا يمكن جملة مجزرا
الا اذا كان خارجا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لانصاف الاخبار بالايجاز فقد رجع الى
الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابتكار الافكار (البحث الثاني في كيفية حصولها)
المذهب (عندنا) انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشبهة لما تعلق به مشبهة من
دعوى النبوة من ارسله الى الناس ليدعوه الى ما يصح به ويعدمه في الدارين ولا يشترط لظهورها
استعداد كالاشترط في النبوة على ما صرحه خلافا للحكمة (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول
وقعل اما الترك فليس ان يحسب عن القوة المتدبره من الزمان بخلاف العادة وسببه ان يجذب
النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفه جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفية بعرض
من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم النفس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج
الى البدن كما شاهد في الرضى) من (ان النفس لا تشتهى بها عقاوتها مرض) من الامراض الحادة
وتخليها المواد الدنية (تكتف) وتجمع (عن الضليل) لئلا يحمودة (فكس عن القوة) لئلا يحتاج
الى البدن لا يحتاج من هذه المواد (ما لو امسك) اى زمانا او امساك عنه (في) اليه (محمدة غطره) اى نصفه
بل عشره (هنا) بلا شبهة واذ ايجاز ذلك في الرضى كان جواز في التوجه المخفط في مالك الملا
الاعلى اولى وصكيف لا المرض مضاد للعبية ومعضف لغوى فكأن الحاجة الى الرطوبات
الطلوبة لحفظها المتني على تمسك الاركان اشد واغوى واما التوجه فيوجد فيه من الذات
الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ايض عند ذى
يدعوى ويستعين (واما القول فكاخبار بالنبي وسببه ما) في المقصد الاول من ان يجذب نفسه
القبة عن الشواغل الدنية الى الملائكة السماوية وتتفادها ما فيها من الصور وتتفاد الصور
الى الخلية والحس المشترك (واما فعله فان فعل فلا لاني به منه غيره من تنق: جبل اوشق بحر
وقد تقدم) ياتيه بان نفسه لغوها تنصرف في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه (البحث الثالث
في كيفية دلالته) على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل
على وجود الفاعل ودلالة احكامه وانقسامه الى كونه طالبا بمصدر عنه فان الدلالة العقلية ترتبط
لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المجز كذلك فان خوارق العادات
كاستفاد السموات وانتثار الكواكب وتذكك الجبال يقع عنه تصرم الدنيا وقيام الساعة والارسل
في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولين من غير دلالة على صدق مدعى النبوة
ولادالة محبة لتوقعها على صدق التي فيدور به الى دالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهي عندنا)
اى الاشارة (اجراء الله عاده بخلق الملم بالصدق عقبيه) اى عقب ظهور المجز (فان اظهر المجز
على يد الكاذب وان كان مكننا عقلا فلهوم انتفوخه عاده) فلا تكون دلالة عقليه لتخفيف الصدق
عنه في الكاذب بل عادية (كسار الماديات لان من قال اناني ثم تنق الجبل ووقفه على رؤوسه وقال

٢ أما يزعم اذا امكن اجتماع عدم الارسل مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا رجا الى قومك وهو متزوج وامتناع هذا الاجتماع لثباني امكان عدم الارسل في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر

قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم الخ لا ينفي ان ظ هر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المسئلة ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفة الذاتية لا النقص في الفصل والمتنازع في جواز انساني لا لاول فانه يتمتع بالاجتماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه العقلي وجواب باله بل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص في نفسه وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خير بان هذا لا يتلو من محال لكن الشارح يبع فيه الابهرى وهو تليد المصنف على مراده والا فالقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل في المتن فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وقام ظاهره ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق انما ان يقلل امثال ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في نفسه غير النقص العقلي الذي نقص لا نقول به لكن لم يظهر كونه فيه

قوله لكان كذبه قديما اذ لا يؤم الحادث بذاته تعالى المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهرى في تقرير هذا الوجه انساني لوجاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا ذلك في كونه صفة حقيقية ثم العلق الذي يتوقف عليه الانصاف بالمعيرة التي هي مناط الانصاف بالكذب قديم متجدد في الاشارة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قديم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث مبدئي اتفاق ومنع كون الكذب صفة حقيقية فأنه تعالى على ذلك التدبير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليدبر

قوله ولازم باطل فانه لم يلزم بالضرورة الخ قال قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لمل على امتناع الصدق ايضا فانه

ان كذبتي وقع عليك وان صدقتني انصرف عنك فكما هموا يتصدف بعضهم واذ هموا يتكذب بعضهم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا مع امكانه فعليه ان يقر بقدرة تعالى للممكنات بغيرها (وقد مضى في هذا ملاقا لاول اذ ادعى الرجل بمشهد الجاهل الغفير اني رسول هذا الملك اليكم فقال الملك ان كنت صادقا خفاف حادك رقة من الموضوع المتنازع من السرير واقصد يمكن لانتفاء فعل كان ذلك تارة منقولة التصديق بصريح مقالة ولم يشك احد في صدق بفرقة الحال وليس هذا الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تملي افعا به باذراض لانه راعى المصالح وبرا المقاصد بخلاف الثب ان لا ياتي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل يدعى في افاده العلم بالضرورة العادية) اي يدعى ان ظهور الخبر يفيد علما بالصدق وان كونه مفيداه معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) للثبات للثبات (لكنهم وزادوا التقرير وقات المعركة خلق الخبر على يد الكاذب مقدور الله تعالى لعموم قدرته لكنه (متنوع) وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اعتزال فيجب من الله) فينتج صدوره عنه كسر القابض (قال الشيخ وبعض اصحابنا انه) اي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لانها) اي المعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اي دلالة قطعية بمتن الخفيف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) انما يتبر الدليل الصحيح غير غيره (وان لم نعلم) اي ذلك الوجه (بينة فان دل) الخبر المتعلق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انك) الخبر (عابثا زعم) من دلالة القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال الثاني انما يظهر الخبر بالصدق في ليس امر الزمان زما عقليا كافترا وجود الفصل بوجوده على (هو احد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انحرافها) اي انحراف العاديات (من مجراها) العاديات (جاز اخلاء الخبر من اعتقاد الصدق) ويقتضى تصور اظهاره على يد الكاذب (اذ لا يجوز فيه سوى خرق المادة في المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) الجوز (فلا) يجوز اظهاره على يد الكاذب (لان العلم بالصدق الكاذب محال) فتدبر في من انكر امكان المعجزة في نفسه لانهم من انكر دلالاتها على صدق مدعى النبوة (ومنهم من انكر العلم بها مائتا) في الفصد الثالث لهذا الفصد (شبههم باجوبتها) الفصد الثالث في امكان البعثة وبعثا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الاكثار بلا شبهة (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لامر) من ان النظام الاكل الذي تقتضيه النسبية الزمنية لا يتصور وجوده التي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله) فصل (بعضهم) فقال (ان الله من امه انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من انصالحهم (والا) اي وان لم يدل ذلك لعلهم لا يؤمنون لم يجب ارسال بل (حسن) قطعا اعتذارهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلو) اي امداء العبد (من غير بشرية لا يتصل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجاني لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه ايضا (لتقرير الشرعية المتقدمة) سواء كانت مدرسة ولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذ لا بد من وجوده) اي هذا الذي فاعده من المعتزلة على الوجوه المختلفة (ربنا) اي مني (على اصلهم) القادر اعني قاعدة الحسين والشيخ العجليين وما يفرع عليها من اعتبار النقص ووجوب الاطراف ورواية الاصل فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحة (البعث) (انما) ادعى الامكان (العلم) الذي يجتمع الوجوب لا الامكان الخاص الذي يتاخر (وقررنا هنا رد شبه المتكبر في البعثة (وهم طوائف) الاول من اسماها) اي حكمها بالذات انها (النافع من) جوزه ولو لم (قال لا يتخلو) البعثة (عن التكليف) داوره (وانه) اي التكليف (متنوع) فتنتي البعثة لا تنفذه لازما (الثالثة) من جوزه التكليف (قال في العقل كفاية) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق المادة محال عقلا (ولا تصور) النبوة (دونها) اي دون المعجزة (للمادة من) جوزه وجود المعجزة لكن (متنوع دلالتها) على صدق مدعى النبوة (السادسة

من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدناها فنفيد العلم بصدقها (ومنع إمكان العلم بها) للقائين
 عنها فان العلم بمحصل العبرة لم يأت عنها بما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن
 وانه لا يجدي في المسائل اليقينية * (السابعة من) استوفى باسكان البعث وانتفاء الموانع السابقة لكن
 (منع وقوعها) فهدى الطوائف المتكررة * (الاولى) منها هو (من قال باسالة البعث) في نفسه
 (أحج) على إسماعيلها (نوحه) * (الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عن (هواه)
 ولا طريق الى العلم به اذ لم يزل من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي
 (الثاني ان من تلقى اليه) الى اى النبي (الوسى ان كان جسمانيا وجبان يكون مرثيا) لكل من حضر
 حال الاعتناء وبأس الامر كذلك كما عرفت فمعه (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك)
 اى القاء الوصى بطريق الكلام (منه مهيلا) اذ لا يتصور لروحانيات كلام (الثالث التصديق بها)
 اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما يجوز وانه) اى العلم بما ذكر
 (لا يحصل الانضمام في النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة المحصول كما
 لا يتق (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كونه مستقبلا هو متخلف
 بحسب الاشخاص واحوالهم وقوة الفهم وصدقه على مراتب غير مضمرة (فذلك الكلف الاستعجال)
 اى يجوز له ان يستعمل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في اى زمان كان (و) حيث لا ينضم العلم
 اليه وتبقى البشة عينا والاى وان لم يجز له الاستعمال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (انما التكليف
 بما لا يطابق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه فيجب عملا) فيفتح
 صدوره من الحكم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول
 ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله آياته ومعجزاته يتقاصر عنها جميع الخلق
 وتكون مفيدة لذلك العلم (او يتحقق لما ضرور ما فيه) بانه المرسل والقائل بهذا العلم الجواب عن الثاني
 وهو ان يقال جاز ان يكون اللقي جسمانيا ولا يتحقق لغيره في الحاضر بل كان قدرته لا تقصر عن
 شئ * (و) جواب (الثالث ما علم اصلا) في التعديل والجواز (فلا يجب الامهال) لاننا فيفسق انه
 اذا ادعى النبي الرسالة واقرن بدعواه الحجرة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه ما لا يمكنه من النظر
 فقد ثبت الشرع واستمر وجوب التابعية سواء نظر اولى نظر فلا يجوز لكلف الاستعجال ولو استعمل
 لم يجب الامهال بل بان العادة بما جاد الصلح فوجب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله
 (مع العلم المادى الحاصل من المعجز وما عند المعتزلة فالائق باصلهم) في التحدين والتشيع (وان
 صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اصرقوا بوجوب الامهال عند الاستعمال فلا يجزى
 لهم من ذلك الالتزام الا ان اللائق بقاصدتهم المذكورة منع وجوب الاهمال (لان فيه تقويت
 مصطنعهم) وذلك لانه يرشدهم الى المسامحة ويحذرهم من المهلك ويريه من السعادة ويهدم
 من الشقاوة (وما و الاكن يقول لولده بين يدك سبع ضار اومهلك آخر فلا تترك هذا الطريق
 فقال) الولد (دعني اسلكه الى ارشاده السبع اومهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستحسنا
 في نظر المعتزلة ولولاهم الم يكن ملوما مذموما ومن منه ذلك اليس منسوب الى قتل ما توجه الشفقة
 والحنو) وبما قرئنا به يدفع الالتزام من اصحابهم ايضا * (الثانية من قال البشة لا يتخلو
 من التكليف لانه عايدتها) الى لا يتخلو من التكليف ايضا في الخلق (بإغراق) واجماع من
 القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو لازمها (بمنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال
 (و) ذلك لثنتين من (ان فعل المبدوع بقدرته) اذ لا أثر لقدرته المبدع عندكم اصلا والتكليف
 بفعل الغير تكليف بما لا يطابق (و) من (ان الفعل ما معلوم الوقوع) من المبدع (او معلوم الا وقوع)
 منه فلي الاول يكون ضروريا على الله في تمتعا ولا قدرة على شئ منها (والتكليف حيث) اى حين
 اذ ثبت الجبر (فيجب) فيكون عمتما (الثاني التكليف استمرار) بالبعد (لما لم يزل من التعبد بالفعل) اذا اقدم
 عليه (والعقاب بالترك) اذا اجمعه عنه (وهو) اى الاضرار (فيجب) والله تعالى مؤثر عنه (الثالث التكليف

سأل واتصف به لكن صدقه قدما فيلزم ان
 نع عليه الكذب مع اننا لم ايضا بالضرور
 من علم شيئا يمكن له ان يجزعه لاهل ما هو
 به قلت حاجب عنه قوله من علم شيئا الخ ممنوع
 سوى الضرورة غير موصوعه اذ ليس الكلام
 الصدق والكذب اللغظيين حتى يمكنه ذلك
 في النفسانيين ونحن نعم بالوجود انما هي
 بما فانه يتغير علينا ان تحكم بخلاف ما علمه
 هذا الجواب بعدما قيل في بيان مقابلة مدلول
 لبر العلم من ان الرجل قد يتغير عما يعلم بل يعلم
 لافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على
 تناقض قيام الكذب به ولا يحتاج الى التثبت
 زعم امتناع الصدق بانه على ان ما ثبت قدمه
 منع عدم الفهم الا ان يحمل الجواب على التبع
 السند ويكون التبع بالنظر الى خصوص الباري
 بهاته فأنامل
 قوله انما يدل على ككون الكلام النفسى
 صدقا دلالة على صدقه باختيار تعلقاته
 الوعية القديمة ظاهرة واما باعتبار تعلقاته
 الشخصية الحادثة ان انبثا الاشرى فصل
 بحث
 قوله مع ان الاله عندنا هو ببيان صدقه
 لانها التي يتعلم بها المصالح الدينية والدنيوية
 ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسى الانبثا
 وقد يشال لمدل الدليل على صدق الكلام
 النفسى ولا شك ان من اثبت المعنى النفسى بطل
 هذه الالفاظ والمعارات دوال بالنسبة اليهم
 لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه ان
 لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب
 فيها دون النفسى يمنع كونها دوال عليه وفيه
 نظر لان كون الالفاظ والمعارات دوال بالنسبة
 الى الكلام النفسى الثابت صدقه بالدليل
 المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام
 النفسى كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه
 على كونها دوال عليه دور والاصحاب انما
 قالوا بكون الكلام النفسى دليلا على المعنى
 النفسى القاسم بذاته تعالى في نفس الامر بعد
 ما قرر عندهم من امتناع الكذب فيه
 فليامل
 قوله فهو تصديق قلى الخ) اعترض عليه
 بان التصديق القلى انما ينهض جهة اذا يجوز
 النفسى في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين التبع

العقل كما مر آنفا فلا يلزم ذلك الاستدلال ايضا
الاعم القول بثبوت الفهم العقل وحيد فليكن
ابتداء بما قال المصنفلة اسقاطا لكثرة المؤات
واخذ بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق
الفهمي ملزمة بحسب العادة سواء جوز النص
في الفصل ام لا لا يرى ان قوما اذا اجتمعوا عند
ملك حظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم
وقال ايها الناس اتى رسول هذا الملك اليكم ثم
قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف
عادتك في القيام والتعود فاذا فصل الملك ذلك
استمر الحاضرون الى السلم بكونه صادقا
ولا يحظر بسلامهم عدم جواز النص في فعله
قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة

اصلا

قوله كعدم انكار من انكر كلامية ما بين دفع
الحصص (واعلم ان انكاره مشتركها عما هو اذا اعتقد
انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات
البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى
انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ماهو
صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله
تعالى ومخترعاته بل ان وجدته في لسان الملك اولسان
التي عليهما السلام واوجدت نقوشا دالة عليه
في لوح محفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اصح من كثرة الاشارة فلا ينبغي ان يتوهم

كونه كرا

قوله فيكون الكلام النفسى عند امرأ شاملا
لفظ والمعنى اعترض عليه بان كلام الله تعالى
ان كان اسم ذلك الشخص العام بذاته تعالى يلزم
ان لا يكون حاقرا ثم كلامه تعالى بل مثله واللازم
بالقول لقطع على ما مر ان كل واحد متساو
الكلام المنزل على النبي عليه السلام بلسان
جبريل عليه السلام وان كان امعا لوع القام
يلزم ان يكون كلامه على ذلك الشخص
مخصوصا بمجازا فيجوز ثبوت حقيقته وان
يجل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة
ايضا واجيب بالقول اشتركا بين النوع وذلك
الفرق الخاص

قوله مكتوب في الصحاف فمروء بالاسن
الكا به تصوير اللفظ بالنفوس المخصوصة
فالتأليف في الصحف هو النفوس والمكتوب هو
اللفظ والقرائة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالنقرو

اما لا يفرض وهو عصب) فيجب (اولفرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (متر) عن الافتراض
كلها من جانب المتلقي ودفع المضار (اولى البعد وهو المضار وهو متصف بالاجماع او تقع وتكليف
جلب النفع والتعذيب بصدقه بخلاف المقول) فانه بمنزلة ان يقال حصل لثمة لثيبك والاعتدك
به الآباء ولا شك ان اهم مصالحة ترك التعذيب (ثم انه) اي الفهم الذي ينشئ التكليف للؤمنين
الطيبين (معارض بما فيه من الضرر القطعية التكرار والمصاة) ولا شك ان اضمار جماعة لثمة
آخرين ظم فيجب (الاربع التكليف) يا شاع الفصل (امام) وجود (الفصل ولا غائبة فيه) اصلا
(وجوبه) ونعم صدور حيث يكون عيبا وكذا الحال اذا كان التكليف بمد الفعل مع انه
تكليف بمحصل الحاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بالانطلاق لان الفعل قبل الفعل
محال) اذا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بالانطلاق باطل عند من لا يجوز وهو ظاهر (و) اما
(من جوز) فانه (لا يقول بوقوعه ولا ان) ولا يقول بان (كل تكليف كذلك) اي تكليف بالانطلاق
والتكليف بالفعل فله يستلزم وقوع التكليف بالانطلاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل
فيكون هذا القسم باطلا عندنا ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو
لعمري الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة الدينية (يشغل) الباطن (عن التفكير
في سرقة الله تعالى وما يجنبه) من الصفات (و يجوز ويصح عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة
التوفيقية من هذا الغائت) وهو النظر فيما ذكر (ترى) اي تريد وتفضل (على ما توقعه بمكافئه) مكان
متما قصلا * وجواب الاول ماهر في مسئلة خلق الاعمال (من ان قدرة البعد وان كانت قهر مؤثرة
الا ان لها تعلقا بالفعل ليعني كبا وباعتباره حاز التكليف فلا يكون تكليفا بالانطلاق بالكيفية
(و) جواب الثاني ان يقال (ما في التكليف من الصالح الديني وبالاخرية يبري كشره من الضرر)
التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يجوز * (و) جواب الثالث انه فرع حكم العقل
بالحسن واليقين (وجوب الفرض في افعله) تعالى مع ما يجنبه الثاني (وهو ان تقول ان التكليف
لنفس يعود الى البعد وهو المتلطف الديني وبالاخرية التي ترى على ضرر التبع بمشاق الافعال
واما عقابه اما قابس لانه لم يحصل منفعة له لانه لم يمتثل امر مولا وسيد وفي ذلك اهانة له وارلم
يستجيب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضه بمضرة التكرار والصدمة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة
الى سوء اختيارهم * (و) جواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل (كأمر والتكليف في هذه الحالة
ليس تكليفا بفعال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصل بتحصي
سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حيث لجو به فانه ينم
اذا وجب الفرض في افعله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع عند الموقلة ان التكليف قبل الفعل
وابس ذلك تكليفا بالانطلاق لان لتكليف (في الحال) انما هو (بالاشاع في ثاني الحال) لا بالاشاع
في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اي التكليف (كلاحداث) يعني ان ماوردت
علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفصل فيقال انه اما حال وجوده فيكون تحصيل لا محالة
واما حال عدمه فيكون جمعا بين التفضين (وهو) اي الاحداث (بما لا شك فيه فاهو جوابكم)
في الاحداث (فهو جوابنا في التكليف) (و) جواب الخامس ان ذلك) اي التفكير في معرفة افعاله
وافعاله (احد افتراض التكليف) بل هو المدة الكبرى منها (وسائر التكليف معينة عليه)
فما فيه اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاته الاوقات عن المشوشات التي يبري
مغناها على شغل التكليف) * (السادسة) اشارة في حال العقل مندوحة عن البشة
اذا هو كاف في معرفة التكليف فلا غائبة فيها (وهي البراهمة والصائبة والتأنيضية غير البراهمة
من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصائبة من قال بنبوة شيث وادريس
فقط و) هؤلاء كلهم (احصوا بان ما حكم العقل بمحضته) من الافعال (يفصل وما حكم بتعذيبه بترك
والحكم فيه بحسن ولا يفتح فعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة تاجرة) حاضرة فيجب اعتباها
والفعل

دفع المضرة فوائدها (ولا يضره مجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير سجه (وبترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعدم تسليم حكم العقل) بالحسن والتبع (ان الشرع المستفاد من البينة فائدة تفصيل ما اعطاه العقل اجالا) من مراتب الحسن والتبع والمصلحة والمضرة (وبين ما قصر عنه العقل) ابتداء (فان الله تبارك وتعالى يحكم العقل لا يشكون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما يتبع وما يضر من الافعال وذلك) اى التى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها بما لو امكن معرفتها العامة بالبرية في دهر طويل يحرمون فيه) اى فى ذلك الدهر الطويل (من فوائد) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون فى الهالك قبل استعمالها) اى قبل استعمال دواء البرية اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك الداء ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيه لكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب انساب النفس وتقطع الصلوات الضرورية) والشغل عن مصالح العباد فاذا سلموا من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا وسلموا من تلك المضار والابقال في امكان معرفته اى معرفة ما ذكر (فحق عن الطبيب) فكذلك لا يبقال في امكان معرفة التكليف واحوال الافعال تأمل العقل فيها فحق عن المبعوث (كيف وانى يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب الذى يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان الشئ بذلك اولى (وفيه تقدم من غير ردهب الحكماء) وهوان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يتنازع بين نوعه ما يدل على ان ما به من عدل به (نفع لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود الله فى العبادية الازلية المتقدمة للنظام الابدي (الطائفة الرابعة) قال ايضا (المجرب) فلا شئت الشبهة اصلا (لان مجرب خرق العادة بسطوة واجوزته جاز انقلب الجسد ذهبوا به الجرد ما وهنا واثق البيت جلا) كلا (ولولا هذا الشيخ دعه بلا اب وام وكون من ظهرت الهجرة على يد غير من ادعى النبوة وان بعدم) اى صيب دعواه بلامه (بوجدهم) فى ان اعدامه فيكون ظهور المجرب على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى فى مجرب خرق العادة (من الخط والاخلال بامور اعد) المتعلق بالنبوة وغيره ما انجزه حيث لا يكون الا فى الاحكام الشرعية فى الاوقات التفرقة اشخاصا ماثلة لذى ثبت نبوته بالمجرب وان يكون الشخص الذى شفاؤه غير الذى كان عليه يدك اى غير ذلك من المفاد التى تنافي نظام العباد والعباد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما فيها ومن اعدامها الذى تقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كافي الامثلة المذكورة (لاشاق امكانها) فى انفسها (وذلك كافي للصومات فانما يجزم بان حصول الجسم المعين فى الجسد المعين لا يتبع فرض عدمه بل دعه بالجزم به) جزما مطابقا للوقت ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للنس) الشاهد به شهادة موثوقة بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فيجاز ان يجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نقضه فى نفسه (ثم خرق العادة انجازا) لئى (وكرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد فى كل عصر وادان فلا يمكن للعقل المصنف انكاره او فلا يكون حيث خرقا للعادة بل امر اطايا والمجرب عندنا ما قصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة (الطائفة الخامسة) من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق (فى دعوى النبوة) لاحتمالات (الاول كونه من فعله لانه فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق لمن الله وانما جاز كون المعجزة فعلا من كون غيره عاجزا عنه (اما الخلق نفسه لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حيثما يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (او خارج خاص فى ذاته) هو اقوى من امر جنة اقرانه فيقوى به على فصل جميعه غير وان توافقا فى الماهية (او كونه سحرا) ما هو فى السر (وقد اجتمع على حقيقته) اى على كون المعجزة مؤثرا فى امر غريبة كإدخاله الكتاب كونه تعالى فيعملون منهما ما يقرنون به بين الروح ووجه السنة قصة ليدبرن الاصحى مع التى عليه السلام ومن انكره من القدرة فقد

هو العسفى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المرقوم والخمسون طبع الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا فى الحال كلها ولا يتغير متباينا لابقاب الحروف والوهيات قوله فيجوابه ان ذلك الترتيب الخ) وقد يقال القول بان ترتيب الحروف انما هو فى التسلفظ دون اللفظ فالتلفظ حادث دون اللفظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا شئ ان يتصور حركة يكون اجزاؤها متجمعة فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويتدفع ما قبل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بغيره بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالتسمية المصدرية لكونه غير عار ولا هذا الاعتبار لكان القول يقدم اللفظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا الترجيح يتدفع ايضا ما يورد على قوله يجب جعلها على حدوثه الخ من ان هذا الجمل بعد جسا لان الأدلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وفرادته وكأني لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من ان الخطاطب التلقى بدون الخطط سبقه قلنا مل قوله لان انتفاء اللزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحصل ان يحصل على حذف المضاف اى لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولاشك ان الدليل على تفدير وجوده يستلزم التصديق بذلك اشبهت ويحصل ان سبق على ظاهره لان الدليل كالمسلم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا فى الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء لزوم خاص وان لا يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء اللزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فليزم انتفاء صفة الهميق عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي اللزوم الذى لا مدخل له فى حصول لازمه فى اللازم كما مر فى جواب ناسخ شبهة العينة على افادة النظر بالم

قوله ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا بما تاله الاولون من زيادة الدلالة على قطاعات الزيادة بحسب

هل يزيد ونقص

قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصافات الخ (ان ارادوا حصر الطريق القسلي فليس ذكر لم يقدروا ان ارادوا حصر الطريق مطاوع فروع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ تات الصافات على ان الدليل الواسع لكناطين بحقيقته تعالى اذا المعرفة بالكنه اكل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم اننا نكون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت اوسع قلعله تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يبعد لهم بما ذكروه في صفة غير السمع بالكلية فاعلم

قوله فمن مكفون الخ (هذا مرتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظيره الفاء في قوله تعالى وما بهم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فخيركم انا فكفون بكذا لا بكذا وحسبنا لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الواسع فيقتضي قوله اذهو بقدر وسعنا ان يكون مكفون بمعرفته ايضا مع ان التفرع يقتضي عدم التكليف بهذا لا توقف تصديق انبي عليه السلام على شيء منها فنقدر

قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم (فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حتى نعرفك يدل على انه لم يرم احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدور عن النبي عليه السلام باعتبار بعض الراتب واما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكثيره حديث كنت سمعه وبصر

قوله ولكن لا تمتع كثر الهالكين لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها السببية الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حيثما باقاسة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عليه السلام قرر دعوى المسلمين على ما فهموه من القرآن

قوله وجهوه صمته بقداد ظاهره بصفاته ما ذكره في حواشي التبريد من ان قدما المعزلة يبدون الاحوال متأخر وهم واقفون بالفلاسة في القول بان الصفات عين الذات

قوله صفة وجودية زائدة (فان قلت القدم

خاتمة كتاب الله وسنة نبيه واجماع لامة ايضا اذ ما من عصر من عهدها الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتقاضون فيه في امر الحصر وأثامته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا عترف الساحر بانه قتل شخصا بجمهره وبأن جمهره بما قبله غالبا وجب عليه التود ولم ينكره احد فكان اجابا هكذا ذكره الآسدي (او لمسلم اخص) هو (بمعرفته) يعني اسلم امتناع المعرف في نفسه فلا يحال لانكار الطلسمات الرئيسية التي تؤثرت بمرات عجيبة فبما كان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر قريب بجمهر من مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم صارة من تزج اقوى السماوية الفسلفة اقوى الأرضية للتمثلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بهائهم استمداد القابل من عرف احوال القابل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة قريبة (او الخاضعة لبعض المركبات) الا ذلك ان المركبات العنصرية لها خواص تستوعب آثار عجيبة (كالفضاضات) الجانب العديد (والكهرباء) التي تجذب النيران كالخارج الباطن لخلق عالمه اذا ارسل على اناه فيه خل يزلزل ان تحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاله والكل خارجا عن الطلسم وهو مشهور في بين الازك فيه ان يكون ذلك الخلق الذي ظهر على يد الله تعالى الخاضعة لبعض المركبات ويكون هو عالمه لذلك النوع من التركيب دون غيره (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) اي استناد المعجز (الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال قريبة فاعلم ملكا اظهر ما يجز منه الله على يد النبي لقوى الناس واما عصمة الملائكة فانما تعلم قول النبي فلا يمكن ان يحسك بها ههنا (او الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها للحادثة من الخركات الفلكية (وهو) اومدى النبوة (فداخلة من صناعة النجامة بآل محطه فيه) فاطلع على اتصال نادر لا يسمع مثله الا في الوفاء من الصين ويستطيع امر غيرا (فانخذ ماعا وقوده من الراتب مجزا لنفسه) فلا يكون حيث قد لا على (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا يجز) فلا يكون له دلاله على الصدق (الرابع) ان لا يصدق به التصديق) اي سلما ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصدقا منه بل مدعى (اذا فرض واجبا) في افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غير ضمن ذلك الخارق (اذله) اي الرض عنه (غير التصديق) له (كايها) اي ايها تصديق به (بعينه) بالاجتهاد في شتاب ذلك (كالزوال المشابهات) فانها باظهار هتوم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيسحق به الثواب (او) يسكون ذلك الخارق (تصديق في آخر) موجود في جانب آخر او يكون اوهاسا لشي سياتي فيبعد كالاحوال الظاهرة على النبي قبل بعثه وكان الذي كان في حين آياته (الخامس) انه لا يزم من تصديق الله (الله) صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا (اذا لا يجهل عندكم شيء) ولا سيما لزوم الدور (السادس) لعل الخدعي (المصادر من المدعى (لم يبلغ من هوادة على المعارضة) من الذين هم في بعض الاقطار (اوله) اي القائم على المعارضة (تركها مواضع) مع المدعى وموافقا منه (في اعلا كانه لئال من دولته خطا) واخر (السابغ اعلم استهانوا به) او بظواهره وادعوا به على الامم ولا يلفت اليه فلم يشغلوا بمعارضته في ابتداء امره (وخافوه آخر الشدة شوكتهم) وكثرة اتباعه (او شغلهم بما يحتاجون اليه في تقويم مذهبهم عنه) اي من المدعى ومعارضته (الثامن) له عورض ولم يظهر له (نفع) منع المعارض من اظهار ما عارض به (او طه) ثم اخذ اصحابه) اي اتباع المدعى (عند استيلائهم) وغلبهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انحو الكلبة (ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية (لا يبق لها) اي الخارق الذي سمي مجز (دلالة على الصدق) في الجواب الاجالي ما قرره في غير مرة) اي قرره مرارا ومن جعلها جواب الطائفة الرابعة (من ان الجواب بزمان المعزلة لانتا في العلم العادي) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلي من الاول) اننا ان لا يؤثر في الوجود (الله)

بالبقاء لا بوصف بالثبوت قلت قول البقاء عذرها
الأشترك الفلطي

قوله كما في أول الحدوث (هذا إنما يتبع
في الحدوث وقياس القائب على الشاهد لا يبعد
لجواز اخذ خلاف البقاء والوجود شاهداً وغائباً
على أنه لا يدل على كون البقاء زائماً على الوجود
المخصوص أصنى الوجود المستتر

قوله (مفوض بالحدوث) قيل القصد به مدفع
لثبوتها على الوجود وكل وصف تقدم على
موصوفه يكون اعتبارياً ضرورة بخلاف البقاء
فإنه ما دخر عن الوجود وانت خبر بأن القصد
للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون
البقاء وما ذكر من دليل اعتبارية الحدوث يؤيد
القصد الذي هو تخلف الحكم عن الدليل

قوله لم يكن الوجود باقياً أي في الزمان الثالث
لا في الزمان الثاني لأجل لابتناء من عدم بقاء
البقاء أن لا يكون الوجود باقياً لجواز أن يكون
باقياً بقاء عديمي لانا نقول قد سبق في الأمور
العامة أن عدم الطاري على الصفة الموجودة
يستلزم عدم انصاف الموصوف بها الأخرى أنه
أزاد عدم السواد لم يصفه الجسم أصلاً ثم
يرد أنه لا يجوز أن يبنى الوجود بقاءه آن متجددة
كما هو مذهب الشيخ في صائر الأعراض فإن قلت
الكل لا في زمانه واجب ولا يتجدد صفاته قلت لو لم
كان ينبغي أن يقصر على أن يتجدد البقاء يستلزم
أن يكون ثبات محل الحدوث ويمكن أن يقال أنه
من باب تعيين الطارق

قوله والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء فيه
بحث أما أولاً فلا يجوز حينئذ أن يكون بقاء
الباري تعالى أيضاً نفسه وثبات أن البقاء لا يحتاج
في البقاء إلى بقاء ذاته بخلاف غيره مشكل وأما
ثانياً فلأن الخصم السائل يكون البقاء صفة
وجودية زائفة على الوجود لا يمكنه هذا
الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء
مثلاً اعتبارياً كما سبق في نظاره وذلك لأن دليله
الذي استدلل به على كون البقاء صفة وجودية
زائفة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة
وجودية زائفة على البقاء إذ البقاء لا يتحقق بغيره
كأن في ثاني الحدوث ويتجدد بغيره صفة هي
بقاء البقاء والحاصل أن دليل الثاني يتم الزمان وأن
لم يتم برهانه

قوله ويرد على هذا الجواب الخ فيه بحث

فالخير لا يكون الأفضل للحدسي (والسهر ونحوه أن لم يباين حداً لا يحجز) الذي هو (فلق البصر
واحدة الموتي) وأرد الأكله والأرض (كما مذهب جوع العقلاء فظاهر) أنه لا يلبس المحصر بالخير
فلا إشكال (وأن باين) الدهر حداً لا يحجز (غاما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتجدي فظاهر
أيضاً) أنه لا يلبس (أو) يكون (معه) مع ادعاء النبوة والتجدي وحينئذ (فلا بد من) أحداً من
أما (أن) لا يتخلقه الله على يد إوان بقدر غيره على معارضته والا كان تصديقاً للكاذب وأنه محال
على الله سبحانه لكونه كذاباً (و) الجواب (عن الثاني أن لا خالق إلا الله) فلا يكون المجرب مستنداً إلى غيره
(وعن الثالث أن) من لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه (من جزمها فغال بعضهم منهم الاستناد
أبو إسحق لا يتابع) الكرامة الظاهرة على بدالولية (درجة المجرة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد)
والاختيار حتى إذا اراد الولي إيقاعه الممتع بل وعبرها بما في فقط (وعال القاضي يجوز) الكرامة
(إذا لم تقع على طريق النظم والخيلاء لأن ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تنجز) الكرامة
عن المجرة (بأنها مع دعوى الأولية دون النبوة على التساير) كلها (فانظر في بينها وبين المجرة
ظاهر) فلا تشبه أحدهما بالآخر (وعن الرابع أن لا نقول بالقبض) أي لا نقول بأن خلق المجرة
لغرض التصديق لأن إضاهة تعالى عندنا غير معالة بالأغراض (بل نقول أن خلقها) على بالمدعي
(يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما أن حجة الخليل تقيد العالم الشروري يحصل الجحالة
مع جواز حصولها بدونها أما على القول باستناد الحدوث إلى القادر المختار فظاهر وأما على القول
بالوجوب فلا يجوز أن يحدث شكل فريب سماوي يقتضي تلك المجرة في ذلك الشخص من غير
أن تحصل فيه الجحالة (وعن الخامس قدس) في مثله الكلام من موقف الألويات (استماع الكذب
عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس إذا اتى) مدعى النبوة (بإدعاء بالضرورة أنه خالق للعادة ونحو
من في قطره عن المعارضة على ضرورة صدقه) في دعواه (وغيره) السامع يعلم عادة) أي يدعى بالضرورة العادية
والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التوفيق على أهل
زمانه واستباحتهم والحكم عليهم في أنفسهم ومآلهم) (بإدعاء بالضرورة أيضاً) عدم الأعراض عنها
أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر (بحيث لا يشك فيه أحد) ولا يوجب نحو الالتيان بالمعارض أصلاً
(والقدح فيه مسطرة) ظاهرة (وحيث) أي وحينئذ كان الأمر كما ذكرنا (فلا بد من جهة الصرفة
وأضحة) فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمر أخارقاً للعادة دالاً على
صدق المدعي وأن كان مآلها به مقدور القهوه (وعن الثامن كما علم بالصادة وجوب معارضته)

على تقدير القدرة (علم) بالصادة أيضاً وجوب إظهارها أذبه يتم المقصود واحتمال المنافع لبعض
في بعض الأوقات والأما كن لا يوجب احتمالاً (أي في جميع الأوقات والأما كن بل هذا معلوم
الاستفاء بالضرورة العادية) ولو وقعت معارضة لإسحال عادة أخفاها مطلقاً من أصحاب المدعي
عند استلزامهم ومن غيرهم أيضاً فافتتحت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة المطلقة (السادسة)
من منكري البقية (من قال البلى بمحصل الخير لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر ولكنه لا يقيد البلى)
فلا يحصل البلى بنبوة أحد لمن لم يشاهده مغيرة وأما قلنا أن التواتر لا يقيد العمل (لوجوده) الأول
أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (أذا ليس كذب الكل
الأكذب كل واحد إن كان حكم كل طبقة) من طبقات أعداد الرواة (حسبكم ما قبلها بواحد فإن
من جزم قاعدة المائة فإلما أجزاء التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحصره) أي البلى (في عدد) معين
(و) أيضاً (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين في إفادة البلى (تحكم) محض وإذا كان كذلك
(فقطرض طبقة لا تغير) أي لا تقيد البلى قطعاً كائناً مثلاً (بغير دليل واحد أو أحد فلا ينفذ) شيء
من هذه الرأى (بأنها ما لم) لمسألة كل منها لم قبله في عدم الإفادة (الثالث) أو الواجب التواتر البلى
لا يوجب غير الواحد واللازم متفق اتفاقاً (بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقاً)
مناوئكم (بل يحصل) التواتر (بغير واحد بعد واحد فالوجوب له) أي البلى على تقدير حصوله أما

قوله (مطالبة تنوع) هذا التعليل وإن ظاهريه
 القائل بأن البقاء متى قلل به الوجود في الزمان
 الثاني إلا أن مراد النافع هو الإبقاء إلى أن ما ذكر
 لا يتجسم تحقيقي بل الزامية حتى لو قيل بالمعارضة
 فقط لم يثبت النسق فإن قلت كيف يقول به ذلك
 القائل مع أنه يؤيد أن الوجود واجب موجود في
 الزمان الثاني لأمر سوى ذاته قلت له يشبه
 بما ذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار
 صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات ولا امتناع
 فيه كالإرادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة
 وإن كان مرادها بما ذكره في شرح المقاصد من
 أن افتقار الوجود إلى أمر سوى الذات يشاقق
 الوجوب بالذات فإن قلت وجود الشيء في الزمان
 أي في عين وجوده في الزمان الأول اذ لو كان
 غير لازم اجتماع الوجودين وهو باطل انفسا
 أو تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني
 مقاصد الملة والمعلق ما يدل على عدم تنوع زمر
 إياه أيضا والوجود في الزمان الأول مستثنى
 عن صفة البقاء فكيف يطالب في الزمان الثاني
 مع استحالة تبدل استثناء الشيء بالحاجة قلت
 له يزعم أن افتقار الوجود لذاته إلى مطلق الملة
 وتعين ذلك لعنى إلى افتقار
 قوله إثبات البقاء قد خبر الخ في الجسارة
 مساهلة حيث ذكر الآيات وفسره بالصدق
 ثم لا يخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على
 الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بأن
 الوجود عين الذات وأذا قدرعت أن الوجود
 في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في
 الزمان الأول ومن البين أن العين في الزمان الأول
 لا ينصرف فيها في الزمان الثاني اللهم إلا أن يحصل
 على حذف المضاف أي استمرار الوجود الحاصل
 في الزمان الثاني ويُدعى به غير الوجود ولو في
 الزمان الثاني على أن إثبات زيادة البقاء على
 الوجود إنما يحصل إذا ثبت أن الاستمرار
 أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود
 فكان لازم أن يعرض له فأم
 قوله لأن الاستمرار إذا لم يكن يافيا الخ فيه
 بحث لأن أصل الاستمرار كلف لاستمرار الوجود
 في الزمان الثاني وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار
 الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك أن أصل
 الأمر الذي علم به الوجود في الزمان الثاني إنما
 يكفى للوجود فيه وأما الوجود في الزمان الثالث

في فعله تعالى (فما تسمى) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة
 (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الأمر (وليل) هناك (مصلحة) أسألت الله بالعلم على أن في التبدل
 بملائمة حكمته تطويعا للنفس الآية (ملكته قهرها) أي تصرف قلبها الثانية (فما بين الحكمة
 وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني أن النفس إذا دخلت الحكمة والمصلحة في حكم
 اقتادته لأجل تلك المصلحة لا يجد امتثال حكم مولاهما سيدها وكان عندها أنها ذات قوة
 وزورخ في الأمر فمما صار بسبب ذلك محبة بنفسها فإذا تعبدت بملائمة حكمته كان اقتادها
 امتثالا مجردا ونكسرت سورتها وتعابها الثابت لها فمما جعلت حكمته وأيضا في التبدل زيادة ابتلاء
 في التكليف فإن النفس تأتي بملائمة مصلحته وكل ذلك حكمه ومصلحته حاصلة في الأحكام التعبدية
 ومطلوثة فلا يلزم خلوت تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المتد بها المملوثة * في المقصد
 الرابع في ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسائل * الأول وهو الصمدية أنه ادعى
 النبوة وأظهرت المحرزة على يده أما الأولى فتواتر الحنف بالبيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار
 فيها (وأما الثانية فبحر القرآن وغيره) في الكلام في القرآن * كونه مجريا أن نقول تعبدى ولم يعارض
 مكان مجريا (أما أنه تعبدى فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وأما الصدى كثير) كقوله تعالى
 فأنا ما يحدث منه وقوله فأنا ما بشر سورته مقرر له وقوله فأنا ما بسورة من مثله (وأما أنه يعارض
 فلا له لوجود تواتر) لأنه مما تواترت الدواهي إلى نقله (وسيا والمصوم أكثر) عددا (من حصى
 البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حنث) أي حين أذنته ولم يعارض
 (بكون مجريا فقد مر) فمما سبق من بيان حقيقة المجرة وشراطينها (والكلام على هذه الطريقة
 مؤالا وجوبا يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشبه التي أوردوها متكررة البشة يمكن إيرادها ههنا
 واجود بها تسل من هناك أيضا فلا حاجة بنا إلى أعادتها (ونشكل الآن في وجه اعجاز) وفي شبه
 القادحين فيه في فصلين * الأول في وجه اعجاز وقد اختلف فيه على مذاهب (فقل هو ما أشكل
 عليه من الظن) أي التأييد (الغريب) والأسلوب العجيب (أما لفظ نظم العرب ونظم في مطالعة
 أي أوائل السور والقصص وغيرها) (ومقاطع) أي أواخرها (وقواصله) أي أواخر الآيات التي هي
 بمنزلة الاسجاع في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم ينعهد
 في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجاز) كونه في الدرجة العالية
 من البلاغة التي لم ينعهد مثلها في تراكيبهم وتماصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه المحاذق
 وأهل العربية ثم أنهم) (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحدها قولهم (البلاغة التفسير
 بالغظ الرائج) أي المذهب بملوصه من معاني المفردات وتأليفاتها واشتمالها على منافعها
 (عن المعنى الصحيح) أي المناسب لل مقام الذي أورد فيه الكلام (بلازمة ولا نقصان في بيان
 والدلالة عليه وعلى هذا فكلمة أزداد شرف الالفاظ وزوونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام
 المبلغ (وهو رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق أن الوجود منها متناه لانها واقعة في تلك
 الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن الموجود من تلك الالفاظ في القنات
 متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعدد وجود الفاظ هي أفعه من الالفاظ
 الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا ينهي (ثم أصل البلاغة
 في القرآن متفق عليه لا يتكره من أنه ادعى تفسير ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة
 العالية غير المتناهية وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطوينا (ولاحجاه) في إثبات اعجاز
 (إلى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) أي في المراتب الممكنة من البلاغة (فإن) أي وأما كونه
 في الدرجة العالية خارجة عن العادة فثبت لأن (من تنوع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجديده
 فتوفها) بسرهما (من قاعدة المعاني الكثيرة لالفاظ القليل) من ضربين تأكيديا وتوضيحيين (والثاني
 أي ضرب المثل (و) استئناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الغواصل
 والتقديم)

٢ فلاتيكن بل لابد من بقائه لا به حلة واضعاً
الفة بوجوب انضمام الملوك وحيتته لا يني فرق
بين معني البقاء في ان الوجه الاول يني كليهما
المهم الا ان يقال ان معنى الامر الذي حل به
الوجود يرمي للمد ويجوز انضمام المد لكن هذا
مخصص بالمسودات والاضاهر ان مراده ان ذات
الفة امر بمل به وجود الذات ووجود نفسه
في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى
خامل

قوله كالمرجون القدم **المرجون** عود
الرق ما بين شعرا يمتد الى منتهى من النضلة
قوله فكذا القدم الذي هو انفسه بلا نهاية
فيه منقطع تغاير المفهومين ودليل الوجودية
غير قائم لنوع احدهما ولوسم الاتحاد في النوع
فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية
فرد آخر

قوله مما لوجه لصحة لانها لتأنيق لا للتثني
قوله اذ مرجه حيتته الى وجوده لا في حيز
في البصيرة مساهلة والمقصود ان مرجه انفسه
التصير فلا يراد ان الوجود ليس بسلي
قوله قلت ان الصفات السلبية لاتعمل اى
لا تعمل بالوجودي فيكون هذا السلي اوسلي
آخر نفس التدم لاسلولة لا يراد بغيره لدم
الصير بالقرء والحاجة بالامكان

قوله اذ تفرق في الوجود الخ دفع لما شال لمن
له تعالى مخلوقا اعظم منه
قوله اذ ذلك تعدى الى والتصغير خلاف الاصل
فلا يصار اليه بالضرورة

قوله اتجه الشيخ الخ **سوف** الكلام يدل على
ان الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة
صفة قرى لصفات السبع وهو مشكل جدا ان يكون
معنى الآية كل شيء هالك الا تلك الصفة فيازم
هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا لا وجوب
عوم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا
عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره
الشارح

قوله بل لا يجوز وضحه الخ لم لا يجوز ان يعلم
الشي عليه السلام الذي هو الغاطية ولوسم
فلمل التصديق الاغلاو كبحر عنان الذهن لا كبحر
في التشابهات وحصر فأنه لا الوضع في فهم
الشي منحوق
قوله اى بقدره كاملة لان العمل بالذنب

والقديم والتأخير الفصل والوصل اللاتقي بالمقام وقريه اى خلوه **(عن اللفظ الغث)** اى الركب
(والشاذ) الخراج عن القياس **(والشاذ)** النافر عن الاستعمال **(الغير ذلك)** من اواع البلاغات
(يحيى) اى وجوده مشتلا صلى ثنون البلاغة **(لا يرى التصريح)** اى القرآن وتراكبه
(البر) بين ثنون البلاغة **(توابعها)** اى من تلك الثنون **(الابجد فيه احسن مايكون)** فالقرآن
مثل على جهته لم ينادر شئامتها **(ولا يتقار احد من البلغة)** فواصلين الى ذروة البلاغة من العرب
البرية **(وان استفرغ رسده)** وطائفة في زرين كلامه **(الاعلى نوع او نوعين منه)** اى من المذكور الذى
هو ثنون البلاغة **(وور بمالورام غيره)** اى غير ذلك النوع **(لم يوايه)** اى لم يوافقه ولم يأت به قائل الا مدى
ان افصح فصيح من العرب وبلغ مبلغ من اهل الادب من ارباب النظم والقرء والخطب غاية الاستيثار
بنوع واحد من اواع البلاغة على وجه لورام غيره في كلامه لسواته وكان فيه مقصرا والقرآن
مخو عليها كلها **(ومن كان اصر فبالعربية)** اى لغة العرب **(ومنون بلاغتها كان اصر بلاغتها)** القرآن
المتفرع على بلاغته **(وقال القاضي)** بالاقلاقي **(هو)** اى وجه اعجزه **(بجوع الامرن)** اى النظم
الترتيب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة **(وقيل)** هو اخباره عن القريب نحو وهم من بعدهم
(سيفنون) فيضع سنين اخبر من غلبة الزعم على النفس فيباين الثلاث الى التسع وقد وقع كما
اخبره **(ولذلك ثبوت)** يرفق بفتح القرآن واخباراته عن الامور السنية الكائنة على وقتها **(وقيل)**
وجه اعجزه **(عدم اختلافه وتنافضه مع ما فيه من الطول)** والامتداد ونسكو في ذلك بقره تعالى
(ولو كان من عند قهره) لوجوده فيه اختلافا كثيرا **(وقيل)** اعجزه **(بالصرف)** على معنى ان العرب
كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم من معارسته واجتلف في كيفية
الصرف **(فقال لا ستاذن)** ابو اسحق مثالا **(والنظم)** من الموزنة **(صرفهم الله)** عنها **(مع قدرتهم)** عليها
ونكث بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية
في فهمهم كالترغيع بالجر والاستئصال عن الاسباب والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق
لعادة فيكون معجزا **(وقال المرتضى)** من الشيعة **(بل)** صرفهم بان **(عليهم)** العلوم التي يحتاج اليها
في المعارضة **(يعنى)** ان المعارضة والاثبات مثل القرآن يحتاج الى علوم غشدر بها عليها **(وكانت)**
تلك العلوم صالحة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فزبهم **(قدرة عليها)** **(التصل الثاني)** في شبه
القاصدين في اعجزه وانقصى عنها قالوا **(اولا)** وجه الاعجاز يجب ان يكون يتا من يستدل به عليه
بحيث لا يتفقد رية **(واختلافكم فيه)** اى في وجه الاعجاز **(اما هذا)** دليل خفاء **(كذلك يستدل به على)**
اعجزه **(ثم)** قالوا **(ثانيا)** ما ذكرتم من الوجوه لا يصح للاعجاز اما النظم القريب فله امر سهل سجايد
معجمه **(فلا يكون موجبا للاعجاز)** وايضا حفاقات مطولة **(واما البلاغة فلو جوه)** **(الاول اذا)**
الغيل ما القليل وما ادراك ما القليل **(ذنب)** ويل وخرطوم طويل **(واما البلاغة فلو جوه)** **(الاول اذا)**
نظرا الى **(البلغ خبطة الضباط)** **(ابلغ)** قصيدة **(لشراء)** **(وقطعتا الخمر عن الوزن والنظم القصص)**
(ثم فسدها الى اقصى سرورة من القرآن) **(و)** **(تتم)** **(تزوجون)** القدي بها ويتاولها فوله تعالى **(فأولوا بسورة)**
من شله لم يجد الفرق **(يتحفا في البلاغة)** **(يتناولان)** **(ازمان)** **(الافصح معارضها)** الذي قيس اليها **(ولا بد)**
في **(البحر)** الذي يستدله على صدق الدعي **(من تلهووا فتاوت)** بينه وبين ما غاش اليه **(الى جد)**
تاني معه الربة **(حتى يجرى بمصدقه جزما يقيها)** **(الوجه)** **(الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض)**
القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة
ولو كانت بلاغتها بلغت **(الاعجاز لتجربته)** **(من غير القرآن)** **(فلم يختلفوا)** في كونها منه **(الوجه)**
(الثالث) انهم كانوا عند جمع القرآن اذ انى الواحد **(الهم)** ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة **(بالاية)**
والاثني لم يوضوها في الصحف الاية او بين والقرء ماسر **(وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة)**
الى الحد الاعجز لفرقوا بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في الصحف الى عدالة ولا الى شيه او بين
(الوجه الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض **(وليس لها حد معين)** **(تقف عنده)**

بشر بالتكليف فإذا استند إلى الباري برأية تكمل

قوله فلي فلي يدى مسور) أي الأول بالالف حمل ماض وقاعه مستتر راجع إلى مسور والقاع فيه المطف على دعوت ولي الثاني بالياء لسكونه مصدر مثنى مضاف إلى ما بعده كاف ليك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي تأكيده الأول كما بنوه والقاع فيه السببية والمعنى أتي دعوت مسورا لأجل ما أصابني من الحوادث حتى يصير في حاجتي ثم قال فلي يدى مسورا قال يدى مسورا لئلا يبعد الجواب إني أقوم في طاعته أقامة كثيرة قيل وأغفل يدى مسور لأن مسورا أهانه باليد

قوله وهو في غاية الركافة) لما فيه من تعطيل الدلائل ثم اتهمها بما يظهر أذالم يكن بالياء كما في الآية

قوله عن معنى مقول هو القدرة) وقد جوز ابن بكى به عن تعلق فقه تعالى بخلق آدم عليه السلام بالوسط اسباب وآلات كما في بنه فانهم وإن كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نقطة الرجل إلى أرحام النساء واستقرارها فيها والأمتزاج بين الطرفين الحاصلتين مع الأهلية والاشربة) وقبر ذلك وإن كانت تلك اسباب أيضا تخلف تعالى وهذا الوجه أدخل في التفرغ على إبليس كالابن لئلا يطرده في قوله تعالى يداه فوق أيديهم فانه يظهر في القدرة بلا مربة وايضا لا يظهر حيث وجدته اليد

قوله فمري يا عيسى) قبل المراد الامعنى التي انشجرت من الارض وهو بعد

قوله اقصه زائدة) الضمير راجع إلى العين الانسيان والانسفال صفتان زائدتان كما قال الادمى

قوله عاليا بفتك اليه) ابطال تأويل الادمى وليذكر تأويله صحيحا كما ذكر في امشاه قبل وضع القدم والرجل من باب الانساع والمجزز لمزيد بهما امرانها بل أراد بذلك ما دفع شدتها ويسكن سورتها وقطع مسهلها كذا في المظهر

قوله الحادى عشر) هذا خطأ من جهة العريبة والصواب الحادية عشرة لأن ووث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط

ولا يتجاوز (ولا يدى كل زمان من عائق) فندقق (ابنه) بان وصل إلى مرتبة من تلك المراتب يصل إليها غيره في عصره وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (عمل محمد) كالأفصح (عصره) تأتي بكلام مجز عن مثله أهل زمانه (ولو كان ذلك مجز الكان) ماتي به (كل من فاق أقره في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار (مجزا وهو ضرورى البطسلان وامامذهب المضى فلان ضم غير المجز إلى مثله لا يصير مجزا واما الانجاز بالفتح فلو جوه * الأول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا لا فرق عادة كما في المرة والمرة (الآن يتكرر) ذلك الانجاز (إلى ان يصير) خاتما للمادة فبصر حيث شذ (مجزا ومراتبه) أي مراتب التكرار إلى حد الانجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (كيف يعلم بلوع القرآن) في الانجاز بالفتح (مرتبة الانجاز الثاني انه يتم ذلك الاخبار مكررا (من التجميع والكنة) كاد عليه السامع والجرية (وليس مجز اتفاقا) قال تعالى لم حينئذ ان لا يكون ماحلا عنه) أي عن الاخبار بالفتح (من القرآن مجزا) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الانجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف في التألف فيه مع طول فلو جوه الأول) ان فيه شافها لانه

(قال وعاملته الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتعارف على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملئ لهم البحر من نهرهم وخمسة النون في مؤمنين كان مؤزونا بالاشربة (حيا) أي وفي القرآن ما هو شعر لاجل (إذا نصرف فيه ماتي فيغير فانه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الأشعار (الثاني ان فيه كذا) إذ قال ماطر في النكاح من شيء) وقال (لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يستقل القرآن (على أكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والارضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالجمعة وعددها (ثلاثة العن نحو ارسلنا لسحرا ن قال عثمان) بين مرضى هذه الجملة (ان فيه اختلافا) وسمي العرب بالسفهم * الرابع فيه تكرار) لفظي (بالعادة كما في سورة الرحمن) وفيه تكرار معنوي (كقصه موسى وعيسى كذلك وفيه ابضاع الواضح عن تلك عشرة كالة) وأي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد (الخاص ان في عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند الله لوجدنا فيه اختلافا كثيرا) في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا (تجدد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لا) أي الاختلاف (امام اللفظ والمعنى) والاول

اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والصلكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ كخل كاصوف المنفوش بدل كانه من) مثل (فامضوا إلى ذكراه بدل فامضوا) مثل (فكانت كالخارج بدل فهي كالخارجة) مثل (الساقون والسارقات بدل والسارق والسارقة) واما تبديل التركيب فهو ضرب بتعليق المسكة والذات بدل الذلة والمسكنة ونحو جات سكر فالحق بالوت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فهو التي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اهلهم في هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الخ في قوله (له قسم ويسمون ليعة اثني) واما الاختلاف (في المعنى فهو شياطين اسفارتنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا بعد بين اسفارتنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر) نحو (هل يستطيع ربك بالنية وضمن اليه وهل تستطيع ربك بالخطاب وضع اليه) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عبيد (الساكن انه يوجد) عدم الاختلاف (في صكشر من الخطب والقصاص الطول بحيث لو تبيها) بالغ البغاة لم يفرقها على سفلة فضلا عن ان قص والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا لانجاز (واما القول بالصرف فلو جوه * الاول الاجماع بل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن مجز)

٢ التام من عشر لان سقوطها من التثنية الى العشرة

لما كان علامة التثنية كما قرئ في العو فلو سقطت فيها نحن فيه لان اجتماع علامتي التثنية اثبات في حادثة وسقوطها من عشرة لان الاعين تنزل منزلة اسم واحد وبمثل هذا يقال في الذكر احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه فلما نقض فيه لا يجدي كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعلوم من عدم الى الوجود كما هو المشهور ومن مشيئة تفسير باعراض والا فالأخارج امر نسي لا يبق له وجود في الخارج

قوله والمراد به التكوين فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلها هي كلمة كن ولان في بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بأنه يعود حيثئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى صلي ان الاكثر ان يحلوه مجازا عن سرعة الوجود والتكوين مثله من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلزم قولهم التكوين عن المكون الا انه معنى ليكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة الثاقبين لكونه صفة زائدة لاقتضال يكون التكوين هو كلمة كن المترتبة للتكوين

قوله واه غير القدرة وغير الارادة لان اليجاد مسوق بالارادة

قوله لم يكن ذاتي قيل عليه يجوز ان يراد بالصفة الامكان الاستعدادي وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعمله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صفة الفعل وسأبي بجوابه

قوله وحيث لا حاجة الى مبدأ الخ اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي يتجدد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعده وهذا المعنى يعم الوجوب ايضا بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجبة بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثير فيه والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى الحدوث نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتمايزة بذاتها عن سائر

الذوات ٤

سلي هذا القول بكون المجرى هو المصروف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرتون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه مجزى بل مجزى عن القيام فلهذا القلة خارقة لاجماع المحلين السابقين على ان القرآن مجزى رسول الله بالفعل صدقه (الثاني) انهم (الموسويون القدرة) كما قاله الشريف الرضي علموا ذلك من انفسهم و (لتنافوا به عادة وتواتر) عنهم (ذلك) التناقض بل بان العادة بالحدث بتفاوت العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل اعلم بذا كروه ولم يظهروه (ثلا يصبر جده عليهم) مجلبة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراسا على ابطال جهته وانتكاس دعوه فلا تصور منهم حيثئذ اظهارها ما علموه من انفسهم (فلما كان ذلك) اي سلب القدرة عنهم (موجبا لصدقه) المجازا فطوبا (امتنع عادة تواطؤ الحق الكثرة على مكابرة) والاعراض بالكلمة عن مقتضاه (واولم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتل الصبر وغيره) كقول الجن (مثلا لتنافوا به وجلوه عليه) وقالوا قد سلب منا قدرنا اما الصبر واما الصبر فلا يثبتهم باظهاره صدقته حجة عليهم (الثالث) انه لا تصور المجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حيثئذ (يعرضونه لماعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التصدي به) بل قبل نزوله فانهم لم يجدوا وياشاه مثله بالاثبات به) فلهذا بعد الصرفة الواقعة بعد التصدي ان يارضوا القرآن بلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة

في الجواب عن شبهة القادحة في كون القرآن مجزى بسبب الاختلاف في وجه المجاز انقول (قوله) اختلافكم في وجه مجزى دليل الحجة هنا الاختلاف والجمع وان وقع في آحاد الوجوه ولا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اي مجموع القرآن (عائفه من البلاغة والتعلم القريب والاخبار عن النبي واستعماله على الحكمة البالغة علم وعلا) وعلى غيرها ما ذكر في وجه المجاز (مجزى واما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار وبلغ صحبها من العلم وليس اذ لم يصح مجزى بالنظر الى احدا منها) بعينه (يلزم ان لا يكون مجزى بجملة ولا بجملة شها) بل ولا يواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربع (وكان من بلغ قدر على النظر والاعتبار لا يقدر على الآخر ولا يلزم من الصدرة على احدهما الصدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل) من حيث هو كل ولا يلزم من الافراد المتعددة كشمرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعتبرا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرته (وانا اختارته مجزى بلاغة) واما الشبهة في القادحة في ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تصدى به) من بقاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عي عن ذلك لتصوره في صفة البلاغة والتفسير بين مرتبتيه) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت المجاز بمجرد صير اولئك الاعلام (ثم قياس افسر سورة الى اطول خطبة اوقصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التصدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المثل على مثل بلاغتها لا بما هو اضمافها المشبهة على مثاليها كما لا ينبغي على ذي مسكة من الانصاف (وايضاً فيكمينا) في اثبات النبوة (كون القرآن يجملة اويسره اطوال مجزى) وهذا مما لا سقره ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته ليدارسة وتوقع اناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطبة الخطيبه وشعر الشعراء فلم اجده منها و) الجواب (عن الثاني) ان الاحاد لا تمارض القاطع بربان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالاحاد القليلة لظن وبمجموع القرآن منقول بانور القيدتين الذي يفضي الى الظن في مقابله تلك الاحاد لا يلتفت اليه (ثم) ان سلتنا اختلافهم فيم ذكرنا (انهم لم يثبتوا في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا في باو في البلاغة حد الا في بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (واما لبعلة فالخلاف) فيها تصحق بلاشبهة الا انه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي اومن القاعة فقط وفي البواني كتبت للذين كما هو قوله القديم او كونها آية فردا زلت مر واحدة الفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قاله فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع

قوله حق توحيداً) التاجذ احد الاصراض
والانسان اربعة تواجذ في اقصي الانسان بعد
الارضه ويسمى منس الخ لانه يثبت بعد البلوغ
ويقال العقل

قوله تيساشي الصبح) الصبح بمعنى الصباح
وهو النظر والفوز بالمقصود وتيساشي الصبح
اوابه وكذلك اوابل كل شيء والتيساشي البشري
ايضا

قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع) فان
قلت لم يرتضروا على ادلة الوقوع مع انها
غير امكن ان ايضا قلت لانها كلها سميات
رعايد فمما الصبح منع امكان الطلوع فاحتجوا
الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت
المعول عليه من ادلة الامكان المحض ايضا
سمي اذ لا وثوق على الدليل العقلي ههنا
كاستشف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس
في ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه
الطبيعة اللهم الا ان يثبت بالاجماع قبل
ظهور الخصائص والبلغة في الطريق الذي
سلكوه احتمل باثبات الوقوع الذي هو المقصد
الاصلي

قوله فهنا ثلث مقامات المقام الاول في
المباراة مساهلة لانه لا يلغوا ان يكون المقامات
جمع مقامه او مقام فعل الاول بل ينبغي ان يقول
المقامه الاول بالثابت وعلى الثاني ينبغي ان يقول
ثلث مقامات

قوله وقاد آخرون) يرد ان الدليل السمي
الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا

قوله والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا)
وان لم تكن رؤية حقيقة ظالم المحققون المثال
غير المثل ورؤية الحق في المنام مثله لانه الاصل
هنا القول وكذا رؤية جبريل عليه السلام
في صورة حديد الكلي وغيره وفيه فطر اذ لا يكون
الاقى بالوحى نفس جبريل عليه السلام حيث
فيه من المناسبات لا يفتنى وقد اشار اليه الشيخ في
مفتاح القلب

قوله عاينه انما الحادثة) فان قلت لا رؤية
حال التخييل من التأثير بل يستعرف بعقيد
يمود الرؤية الى التأثير بل يستعرف بعقيد
هي التأثير المخصوص القوي الذي لا يرد جديده
التخييل

قوله وان وجهه فالحال الخ) ساهله ان

القرآن في آياتي به الواحد من آية اوابين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير)
فيا بينه وبين الآيات الاخرى في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالثبوت عنه عليه
السلام (غار النبي) عليه السلام كان يوجب على قرانه في صلاته) بالجماعات فاني به الواحد كان
ميتنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل التزيين فلا اشكال (هذا) كما مضى
(و) تقول ايضا (ان الخبر المصنوع فالترا في عهد العلم وهو) اي العلم بكونه من القرآن هو (المدعي
ولا علينا ان ثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقرآن) فلما ارتضوا ان ماني به الواحد اثبت كونه من
القرآن بالاحاد المنصبة الى القرآن (ثم) تقول (لابد من) فوالصحيح وصدده (عدم اعجاز الابد ولا يتبين)
فان الخبر هو المجموع او مدار سورة طويلة او قصيرة بنسائها واقفها ثلاث آيات (و) الجواب (عن
الرابعة ان الخبر يظهر في كل زمان من جنس ما ينقل على امله ويلتصق به الغاية القصوى) والدرجة
العليا (ففقولهم في) اي في ذلك الجنس (على الحد المضاد) الذي يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى
اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة) علوا من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق
عند القوم حجة التي ولغوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت المجرة من جنسها
او كانوا متابعين فيها لامتكنهم ان يأتوا بمثلها (وذلك كالصهر في زمن موسى) عليه السلام فانه كان
قالا على امله وكانوا قد علموا خبره من اهل الصناعة (ولما السهر) الكالون فيه (ان حد الصهر فيقول
وتوهم) لما لا يثبت حقيقة (ثم) اواعصاه اخليت ثمانية تلفت صهرهم الذي كانوا يأتونه (اي
يتدبرونه من الحق الثابت الى الباطل المغفل من غير ان يزداد حجبهما (علوا انما خارج عن الصهر)
وطوق البشر بل هو مجر من عند الله (فأخبروا به) اما (فروعون) فانه (لقصوره) في هذه الصناعة
(يظن انه كبيره الذي يعلم الصهر) وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فانه كان قالاً في امله
وكاوا قدتنا هوا فيه (ويعلمهم) الكال في اياه (علوا ان احياء الموتى واما الكال في حد الصناعة)
الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا وباللغة قد بلغت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الدرجة
التي لا يكون وما فيها) في ايديهم (حتى علوا القصد السبع باب الكعبة تحديداً عارضتها وكتب السير
كشده) ذلك (من تبعها (فلا) التي على امله تعالى عليه وسلم من جنس ما تهاووا فيه (بما عجز عن مثله
جميع البلغة) الكالين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والشاكر وانكار نيوتنه حتى ان
منهم من مات على كره ومنهم من اسلم لوضوح نيوة التي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام
ملزماً (للفصل) اي النذل والهوان كالتافقين (ومنهم من اشتغل بالمرضه الزكية التي هي حكمة
الغلاء) كمرضه مستل على عاصم وشوقه والارهاق رداً فالحاصل ان حصدا والطائفت طغيا
فلا كلات اكلا (ومنهم وهم الاكثر من عدل الى الحزبية) والقائل (وتعرض النفس والمال) والاهل
(للمدار) والهلاكة (فعل) جواب لما مع الفاء اي لما في ما عجز عنه البلغاء طغية وافترقوا من اجله
فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله فطماننا) ان القرآن ليس مجر يلاغته (لكن) لم لا يكون
مجر بالاخيار عن القلب (و) جواب الشبهة الاولى ان قال (حد المجردة) اي من هذا الاخبار ليس
بوجه ولا كذا كرم بل هو معلوم (فخص به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المقاد المتعارف
فما بين اهل العرف (و) لا شك انه (قد بلغ) الاخبار بالقلب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة
(ولسنا اننا نخصه) اذ يكفيها العلة اجمالا (و) اي بما ذكرته في جواب هذه الشبهة (خرج
جواب الشبهتين) الاخرتين اما عن الثانية فان قال اخبار المصنوع والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ
واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلنا في الفاط فيه لان قبل الاخبار بالقلب
واما عن الثالثة فان يقال يتكفي في اثبات النبوة احتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضربنا
عدم احتمال بعضه عليه فان ذلك البحت ليس بمجر حد هذا القائل (لنا) انه لا عجز في الاخبار بالقلب
(لكن) لم لا يجوز ان يكون المجز ما اتفق منه الاختلاف (و) اما الشبهة (المودعة) عليه (فالجواب عن
الاول ان ما في القرآن ليس بوزن الشر اما بصيرته بغيره من اشباع وايزادته ونقصان) واذا عجز بشي

٢ ثبوت الجبل بسلامة النوبة والنوبة ثالثة
فثبت الجبل وبثبت العلم بالاتفاق على تقدير
تحققه معطو الامتناع لا يستلزم الاتفاق من القول
بمقتضى فتمين الامكان

قوله وما علق على الركن فهو ممكن) اورد عليه
انه يصح ان يقال ان تقدم المعلوم ان العلم
بالعلم والصفة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان
الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع
لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير متعلق
على شيء واجب بان تقدم العلم بالعلم التامة على
على قاعدة الاسلام غير متعلق لانها متعلق القدرة
والارادة ويجوز انقطاعه وفيه اشكال بالنسبة
الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالمكن المعلق
عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصرف بحيث
لا يشوبه امتناع لامن الذات وامن الغير ولا شك
في ان امكان استمرار الجبل كذلك ولا كذلك
اندام المعلوم فيما امتنع عدمه واما ما ذكر
من السر فستقر جوابه وفيه نظر لكن ارادة
الله تعالى تعاقبت بعدم استمراره صعب النظر
فاحتمال استمراره لذلك وان كانت اشياء
بالمرض ويمكن ان يجاب عن اصل الاعراض
بمصلحة ذلك القول لفظا مقل

قوله بل على تعذيب الحديقة) فان قلت هذا
ليس كالبني لانه يمنع بالنسبة اليه تعالى قلت
مراده ان مقتضى اللفظ والتعبير بالي الجبل
على التعذيب لكون النظر للوصول بالي حقيقة
فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيردف بجعل
اللفظ كناية عن لازمه ومؤاده اعني الرؤية
هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية
ليس بمستعمل في الموضوع عند الشارح كما حققه
في شرح الفتاح

قوله ضرورة مع انه يضابطه) اورد عليه
ان المراد هو العلم به في الجامعة والمطاب
لا يقتضي العلم بوجه كضابطا من وره
الجدار واجب بان العلم بالهو بده الخاصة بمعنى
الانكشاف انما لا يكون الا بالمشاهدة والعيان
كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيقول الى
الرؤية بمعنى العلم بكم حقيقة الجزئية ليس
بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل يجوز بها
عن العلم الضروري لانه لازمه نعم بربان بدل
خطاب موسى عليه السلام اليه تعالى لا بقيد العلم
به ضرورة الا يرى ان مخاطبه تعالى مع ان ٢

من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصود) وتساب مصاريحه واحدا ووجه (وما ذكره
من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تنقيح ليس كذلك فلا يكون شرا الا ترى ان ما عمن ذلك)
الوزون (في تنزيله اتفاقا) اي بلا قصد (على الشذوذ لاصد شرا ولا تائه شاعرا ومن قال لاه
ادخل السوق واشترى العلم والطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شرا
(ضرورة) والجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (الروح المحفوظة في الاشكال
او المراد القرآن لكن اراد بالميم بالخصوص بما يحتاج اليه في امر الدين) اذ القرآن مشتمل على
جميع اصوله (ومن الثالثة ان الفكر ارقوا منه زبانه انظر) والمبالغة في تحقيق الشيء وتصوره
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بصارت مختلفة في اليجاز والاطاب وهو احدي شعب
البلاغة) ومنها ان القصيدة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فذكر ثارة ونقصها ببعض تلك الامور
قصدا وبعضها بتعاقبها اخرى (واما قوله ان هذان اسهران قليل غلط من الكتاب ولم يرد به)
فان ابا عمر قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصنف قد غلط في كتابه بالف (وقيل) ابناء الالف في الثانية
والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) انقل من العرب (نحو) قوله (ان ابا داود اياها) قد يعلق في الجيد
فانماها) وعلى هذه اللفظ قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابناء الالف اما
لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اي بلفظ هذان (زيد في التثنية فقط) ولم يقرأ الالف من حالها (كما قيل)
مثل ذلك (في الذين) حيث زيد في التثنية على لفظ الذين واي اليه على حالها في الاحوال الثلاث وذلك
لانه خولف بين تشبيه العرب والمثني في كلمة هذا و بين جمع العرب والمثني في كلمة الذي (وقيل صير الشان
مقدر همتا) اي اته (واللام) حيث تكون داخلة في الخبر ولا بأس انهي (تدخل خبر المبتدأ) وان كان
قليل (ان خبر ذلك هو المذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر
(وقول هتمان فيه غلط في الكتابة) وخط المصنف كما قيل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة
كاملة فدفع ثوبه غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالاسم
تمامها) اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة
(و الجواب (عن الرابعة ان ما نقله من آحاد افرود) لانه ما تتوفر الدواعي اليه فلا بد ان نقل نواترا
(وما قيل) منه (متواترا فهو ما نقله الرسول عليه السلام ازل القرآن على سبعة احرف كما قاله كافي شاف)
فلا يكون الاختلاف العقلي والمعنوي الواقع في النقول المتواتر قاسما في اعجازه بل هو ايضا من صفات
كاه (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المعنى عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون
بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (فان الكلام المطويل ولون ابلغ شخص لا يتحول
من قش ومن وكرك ومنين مائة) والقرآن مع طولها خال من امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه
منصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه (في مراتبها) او المراد اختلاف اهل الكتاب في الخبر
عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند
غير الله واحتمل ان الشبهة الثالثة هي احتمال القرآن على الفصح والارادة اشتبه على تكرار
لأنه في نفسه وعلى ايضاح الواضح والخاتمة انه في الاختلاف منه مع وجوده فيه لفظا
ومعنى على ما في تقرير الشبهة فاقبل (واما المصرفة فنقول بل لا يجزئ ليس بها) على التحين
(ولكن ندعيها ان كون القرآن مجزئا واما ما كان يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالجملة اذ كل
منها مجزئ خارق للعادة

الكلام في سائر المبررات

اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول اشفاق الغير على ما دل عليه قوله تعالى اقربب الساعية واشفق
الغنى وهذا امتوا وقد رواه جمع كبير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشئ القرآن من تعاديب
حيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التصديق فيكون مجزئا (النوع الثاني كلام الجدات

وأما خطابه تعالى إليه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخلق نظري الإلهام لأن يقال سرعد الانتقال من الأثر إلى المؤثر بطريقه بالضرورة فليأتمل

قوله بإجماع المعزلة (له) يريد إجماعهم قبل ظهور الزنجشري والأفندي قال هو في كشفه أن رأى أي لن تطبيق معرفتي بهذه الطريقة

قوله من اعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذنبه وهو المناسب لما في نهاية العقول وإن كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الأدلى

قوله وإيضاح) فيه بحث لأن المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار إجلال أمارته سرى فيها بعد علامة دالة على ما ذكر لأن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

قوله وفي أخذ الصاعقة) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في أخذ الصاعقة دلالة الخ

قوله بل كان يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشف أنهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فأخوهم وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره فطلب الرؤية لتعلموا أسمائهم ورفع شهتهم واعترض عليه بأنه لا تصور من المؤمنين أن يقولوا لتبهم لن تؤمن لك وأجب بأنه لا بعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الأرى أنهم بعد ما آمنوا أبرز قول أحكام التوراة حتى دفع الله تعالى الطور عليهم وقيل إن قيام ما فيها والأدق عليهم وما قاله بدمار أو أنه العجرات الباهرة فخلق الصخر ورفع الطور وغير ذلك أذهب آت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون على أنه يجوز أن يراد بلن تؤمن لك سلب الأطمئنان فيثبت لا احتكال أصلا

قوله فكيف يبلون مجردا خيرا) كان قلت لا يلزم بما ذكره قوله مجرد اختيار عليه السلام بل اللازم قبولهم قول البسين المختارين أن الله تعالى قال كذا فأتى السجون وإن سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو مخبر بأن السموع كلام الله تعالى على أنهم إذا لم يبقوا من موسى عليه السلام

قال أنس كاعند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنشد كفا من حصي فسمحن في يده حتى سمعن التسبيح ثم صبحن في يداني بكر ثم يدعرن ثم في يد عثمان ثم في يدينا واحدا بعد واحدا ثم تسبح) وقال جعفر بن محمد الصادق (عن أبيه) الباقر الذي أدرك جصا من الصحابة منهم جابر (أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنشد جبريل عليه السلام بطريق فيه زمان وعتب فسمحن ذلك العتب والريمان) على ذلك الطبق حينما أكل النبي عليه السلام منه (ولندعا العباس وأمه أمه اسكنه الباب وجيطان البيت) وذلك أنه روى عنه عليه السلام أنه قال العباس يا أبا الفضل الزم مزالك غصدا أنت وبنوك أن لي فكم حاجة فصحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ثمار بوا فرح فحببهمهم إلى بعض ما غفل عليه بعلامة وقال اللهم هذا عبي وصنواي وهؤلاء من أهل بيتي فاستغفرهم من النار كسرتي أمهم فقالت عتبة الباب وجبر ان البيت آمين آمين) ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على تبوءه دما الشجرة) قال ابن عمر كأمع النبي عليه السلام في سفر فاقبلت أعرابي فلما قال له النبي عليه السلام إن ربك يقول إنني لم أقال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهدان لاله الألاه وحده لا شريك له وإن محمد عبده ورسوله فقال له الأعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فأقبلت تحمد الأرض) أي تشمها (خدا) حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها) وآمن الأعرابي (وكلام الذراع السبعة مشهور) والتي صلى الله عليه وسلم قد صفا عن اليهودية التي سمعت تلك الشاة المصلية حين اعتزفت وقالت سمعتها أو قلت أن كان نبيا لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه وقيل لمات بعض أصحابه ذلك السم امره فقتله النوع (الثالث كلام الحيوانات التي شهدت الذنب بالنبوة) فإن إبليس الخلد رضى الله عنه روى أن راعيا كان رعى عذبه بالمرقة فوثب ذنب الشاة فأخطبها فقال الراعي بين الذنب والشاة واسترجعها فألقى الذنب على ذنبه وقال للراعي أمانتي الله تحول بيني وبين رزقي ساقه الله أن فقال الراعي العجب من ذنب يكلمني بكلام الناس فقال الذنب الإحسانت إن يجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بآياته ما قد سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عليه السلام فأخبره بذلك فقال صدق أن من أغتر الساعه كلام السباع وقدروى أبوهريرة هذا النبي بعبارة أخرى (والغالبية التي ربطها الأعرابي سائته الإطلاق لترضع خشفها وضعت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي إن يطفئها) فإنام سلة روت أن النبي عليه السلام كان يعيش في الصحراء فتداه مناد من تين برسول الله فالتفت فإذا أنثى موقفة عند أعرابي تأنم فقالت ادن مني ليرسل الله فقال ما حاجك فقالت إن هذا الأعرابي صادق ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعها وأرجع فقال أنشدني ذلك فأت ان لم أفضل ذلك بعدد بني الله عذاب المشرك فأطلقها فذهبت وأرضعت فأوفدها رسول الله عليه السلام فأنبه الأعرابي من نومه وقال برسول الله لك حاجة قال نعم فطقت هذه أنثى (فأطلقها فأنشدت وهي تشهدان لاله الألاه وأن محمد رسول الله وشهدت الشاة برأه صاحبها من السرقة) فأخبره راعيها جاء على ناقه حراء فأنشأ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال بجاعة برسول الله الشاة التي تحت الأعرابي سرقة فقال الكرمية قالوا نعم فقال عليه السلام يا عبي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم تتم فردوه إلى فاطمة الأعرابي فقال له النبي لم لا لله والإفاد بل يحبك فسال الشاة من خلف الباب والذي يذكركم بالكرامة برسول الله إن هذا ما سمعني وما ملكني أحد سواء (ولكن) من هذه الذكورات (فصة في كتب السير) كما وأما نالها النوع (الرابع حركة الجادات) إليه (منها فصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مررت فأنه اشتغل على كلام الجادات وصلى حر كنهه بالإضافة إجماعهم (و) منها (ماروي ابن عباس) من (أنه) عليه السلام (قال لأعرابي) جاء وقال بم اعرف ذلك رسول الله (أرابت لودعوت هذا الحق) من هذه الخلة تشهداني رسول الله فقال نعم (فدعا) فجاء ثم قال رجع فرجع وحسين الجذع إليه) لما فرقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال إليه حال حشيه ليدخل تحت

٢ مع تأيده بالمجرات في السبعين اولى

كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محمل تأمل

قوله فلم يتجسس موسى في زجرهم هذا اذ كان اخذ الصاعقة عليهم قبل سؤال موسى عليه السلام لرؤية كاهنهم من قوله تعالى فاخذتهم الصاعقة بالحق

قوله والجواب ان الم لا يقبل التفاوت هذا مخالف لما يصح به في بحث الايمان فهو قول الجهور وليس بمختار المصنف

قوله وجبريل ليس رب لان الرب المقيد وان المطلق على شرب الله تعالى يعني الرب كقوله تعالى ارجى الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا ينافي بشان ابراهيم عليه السلام

قوله والازم الاختلاف في الكلام بان يقال مثلا التقدير فان استقر اجل حال حركته واقتصر على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المطلقة عليه فيها واجب بان المطلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اى من غير تعقيد بكونه حال اخر كذا ذكر في المستقبل وعقب النظر بدليل الفناء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق

قوله فهو دليل على جوازها قيل عليه الاستدلال بالادلة السبعة موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنع تصرف الادلة عن ظهرها لا استدلال بها على امكانها دور واجب بان الاستدلال بالادلة السبعة انما موقوف على عدم حكم العقل بامتناعها باداه واستدلال لا على الجرم بإمكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجرم

قوله ولهذا مجزئ الطويل من المرضي رد عليه ان مجزئ احد هما من الآخر ولو استعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والمرض البصر انما مجزئ الاقطع من الاعى مع ان الاقطعية والمعنى ليس بمرتين قطعا وان اراد التمييز بسبب رؤية الطول والمرض فهو مصادرة وقديح بان المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون الامر آخر مدخل فيه وتعميم الاعى من الاقطع من حيث هو ذلك يضاهي ال معاونه العقل ورا المعاونه الاساسية وانت خبير بل الكلام في ثبوت الفرق قد فسر

قوله لم قيام المرض الواحد بتمثيل وهو ٢

حركات الجادات اليه * النوع (الخامس اشباع الحلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ما روي عن انس من ان امه ارسلت حيا في تور الى النبي عليه السلام فطما جاعته زها، ثمانية وقرأ على التور ماشه الله ان يقرأ وصكوا يثابون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس تبوع الماء من بين اصابعه) رواه انس * فانه قال ان رسول الله قدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يقبأ موضع يده فيه ثم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال الناس هلموا الى الشرب قال انس فلقد رأيت الم وهو يتبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردن كان مائتين السبعين الى ثمان مائة * النوع (السابع اخباره بالغباب منه ما روي به القرأ ومنه ما يظن به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم نصير ملكا حضرضا واخبره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامراء بن العباس وعلى الاستيلاء عن ملكة الكاسرة الى غير ذلك من اخباره التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يصح (فيقول كل واحدة من هذه) المجرات القافية للقرآن (وان لم تنوار فاعذر المشترك بينها) وهو شيوع المجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا في آيات النبوة * المسلك الثاني في من صالح آيات نبوته عليه السلام (وقد ارتضاه والمؤلف) من المتعارفة (وهو ارتضاه ايضا) (الترالي) قدس سره في كتابه المسمى بالنقد من الضلالة (الاستدلال) باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد عامها * وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لاني صمته الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كتب مرة لاجتهاد اعدوه في شهره ولم يقدم على فعل فيح لاقبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال ادب جوامع الكلم وقد حمل في تلخيص الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في من يمتد ولما استولى على الاعضاء وبغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة من رصية (واخلافة العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تدب نفسك عليهم حسرات وقوله فلو انك باع نفسك على آل ابراهيم وفي غاية الخضوعة حتى عوبت بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان صديق الاتفاقات في الخراف الدنيا حتى ان فر يشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلقف اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء واراء الغلبة في غاية الترفع (واحكامه الحكيم) التي فصلت في الكتب الفقهية (واقدمه حيث يجيب الابطال) فانه عليه السلام لم يفرط من اعدائه وان عظم الحرف على يوم واحد ويوم الاحزاب وذلك بدل على قوة قلبه وشهامته جثاته (ولو لا فقهه بعصمة الله اليه من الناس) كما وعدنا بقوله والله بمصممك من الناس (لا تمنع ذلك عادة) انه عطف على اقدمه المنزج في المجزورات الدخالة في حيز الاستدلال اى وانه (لم يتلون حاله وقد تلونت بالاحوال) ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله (من امور من تبينها علم كل واحد منها وان كان لا يقبل على نبوته) لان امتياز شخص عن بدفصلته عن سائر الاشخاص لا بد على كونه نيا (لكن مجزئها بما يحصل للاناليه) قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرأه (فلا يرد ما يحكي عن افضل الحكم من الاخلاق الحميدة التي جعلها الله لاساقدة لاجلهم في الدنيا والاخرة) * المسلك الثالث في من تلك المسالك (اخبر الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام في التور والانجيل) فان قيل اوردتم بحجج صفة مفضلا انما يحكي في السنة القلانية في البلدة القلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه في فاطم لا ينجيد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك واماذكره بجملا فان سب فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كاسر فلا يجديكم منه (او) نقول على تقدير تسليم دلالة على النبوة (لانه شخص اخر لم يظهر بعد) فلا يتبع مدعاكم (فتا المحدث) في آيات نبوته عليه السلام كما مر (ظهور المجزئ على يده وهذه الوجوه الاخر للكله وباءه التفرير) * المسلك الرابع في

بحال فان قلت لعل لاطول جزءاً خارجياً

من المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به الثبتون لا يقتضيه اسلمهم فيعود المحذور ثم رد عليه ان المحل قيمه العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلاً على حدة واما اذا كان المحل هو الجسم كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيمه بكل واحد كما في الاتفاق والاجتماع قلت بالتزديد غير حاصر على ان يطلان هذا علم من الشق الاول

قوله لما مر في مباحث الملل فيه ان المراد بالصلة هنا هو المؤثر وهما متعلقان الرؤية كما سيصرح به ويطالن تعليل امر واحد بملل بذلك المعنى لا يغيب بطلان تعليله بطل بهذا المعنى

قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزءاً من الملة فيه انه لا يمنع الشرعية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزءاً من الملة التامة وان لم يكن جزءاً من المؤثر في الوجود

قوله لان السائر صفة ثابتة هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لاسم والا فالفعلية ههنا ليست بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمسودم لكان محققاً في نفسه لكنه لا يقتضيه مع اول الكلام

قوله والجواب اننا قد اقبلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئى هو اللون السائلها فلا بد من اثبات ان الجواهر قد تخلو عن اللون ويرى حينئذ

قوله وان لم يتغير بها ناشئ من الاضرار قد يمنع ذلك بان يخطر معنى الطول الذي هو معنى وصي ضروري والذي انه القدر والحق ان الخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو امر فني ليس بعرض والقول بان ترى الطول والعرض من قبل المجاز في الاشاع مثلاً والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلاً وحر يضاهوه عند الحكماء القدر السائر للجسم وعند الفالفيين لقدسار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص فممكن ان يقال عدم ظهور العرض بالبال لاشفاق رؤيته لجواز ان يراه ولا تقدر على تمييزه عن الجسم فالظاهر

وارتضاء الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فهم بل كانوا مرضيين عن الحق مستكينين اما على عبادة الاوثان ككسرى العرب واما على دين التشبيه وصناعة التزيير وترويج الاكاذيب الفجريات كاليهود واما على عبادة الالهيين ونكاح المحارم كالنجوس واما على القول بالاب والابن والثالث كالتصاري (ان يثبت) من عنده الله (بكتاب) لتبني (والحكمة) الباهرة لانهم كادهم الاخلاق واكل الناس في قوتهم (العلية) بانقاد الحق (والعلية) بالاعمال الصالحة (وان) العالم بالايان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعد الله فاضحلت ثلاث الاديان الزائفة وزالت المغالطات الفاسدة واشرفت شمس التوحيد واثارت انوارها به في افطار الافاق (ولامعنى لقنونة الاذكار) فان اشبهى هو الذي يكمل النور البشريه و يعالج الامراض القلبية التي هي غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأنيدهم محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريرة وازالة ظلماتها امكن واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الاديان والرسول قال الامام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان الله فاما بحثنا عن حقيقة النبوة وبتنا ان تلك المهمة لم تحصل لاحدا كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعترض باب برهان الان فان المصنف (وهذا) السالك (مر بين ممالك الحكماء) ادخله الى اناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عنده الله يضع لهم قانونا يسد بهم في الدارين (واعلم ان المنكر بن لبثه عليه السلام شاة قومان احدهما القصادحون في مجرته كالتصاري وقد مر ما فيه كفاية) الدافع مقالتهم (وتأنيدهما اليهود والانسوية) منهم فانهم سلخوا ببثته لكل من العرب خاصة لآل الحنفى كافة واحبوا الى اليهود المنكرين (بوجهين الاول ان جوده يقتضي نسخ دين من قبله) قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (بما في) منكم لكن المصنف امر (بمحل لانه يدل) على الجهل والبداء وكلاما محال على الله تعالى بانه الله لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مستقلاً على مصطلحه لا يلزم الترجيح بالمرجع وبهذا (لو كان فيه) الى الحكم المنسوخ (مصطلحه لا يلزمها) الى لا يلزم قوتها بتسخيره فلذلك نسخها (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها والا لم اهلها بلا سبب ثانياً فالبداء) الى عدم ما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام) (ههنا) فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح في الاحكام قربا بما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشراب الدواء الخاص في وقت دون وقت قربا ما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم لا شأنا فيه على ما يجب رعاية (وفي) وقت آخر ارتفاعه لا شأنا فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او صير جوتيتها مفيدة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرنا (والحكم عليه ههنا) الى نسخ شرايع من قبلنا بشرى متسا (ليس بمجدي) اذ تلك الاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل الحكم عليه ههنا على القول فان ما يتعلق به الحكم من النسخ من الاقوال ما يغاير ما يتعلق به الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نسخ دينه) ولا بد من الاعتراف بصحة كونه نبيا (لافتق) والاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخ دينه وهو المطلوب (بانه) اي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (نسخوا باللبت مادامت السموات والارض) واذ ثبت دوام السبت واستماع نسخته ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام الوجودية كاستمرار الوجود الفهم (وايضاً) فانه (ما لم يكن) موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه اوصكت) عنهما والآخران بالحلان اما الثاني وهو نصر بجه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (تواتر عنه قطعاً) لكونه من الامور العقلية التي تنور الدوا على تفعلها (واشاعتها) سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه (اقوى حجة له) ان لم يثبت دينه (فيه) اي في جواز نسخته فلا بد ان تنور فردا عليه على نقله لكنه لم يتوارجأ (واما الثالث) وهو سكوتهم (عنما) فانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى

٢ ان يشال نحن نؤمن بالاطول وإن فرضنا عدم ما نقوم به مطلقا سوى اجتناع الاجتزاه فأم

قوله وايضا فالامتداد شرط لتقليم العرض الواحد (الخ) فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا مشروطه قوله والاقام الخ منع عن لازم الشيء لا يضارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء

قوله والاقام الخ فيه ان غاية الدليل مشروطية الاجتماع والانعقاد وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالجموع من حيث هو الجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهري شرطا لوجود الامتداد الفرضي ويكون المرئي هو العرض فقط

قوله لاحاجة به الى العلة الخ اي علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود

قوله اي متعلق الرؤية امر موجود قيل القول بان العلة هي الوجودية في ماسبق من انها الوجود واجب بان الوجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا يخاف **قوله** بل يقول محذور بدخا حاصلة ان يقال بل ليس واحدا بالثوب ايضا ولوسا فيجوز تعليل الواحد بالوع الخ

قوله الا انه هو بما الخ ان قلت فيجوز ان لا تستدرك التعرض رؤية بالجوهر والعرض اذ ينظر ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الاوه بما هو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق في ارا ان مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس يتدفع في صحة الدليل

قوله حتى لو استلخ الخ فيه ان الشعور لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما يصحح به الشارح وان كان محل بحث ستعلم عليه

قوله وكذا المذكور في الخ هذا المنع لا يضر المائل ضررا محتملا به لان المذكور به مشلا مايم الواجب فلي تقدير كونها متعلقة بالرؤية فيبت دعواه فان قلت رؤية مذكورة غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤية تعالى على نحو رؤية سائر الركب است

قوله والجواب اننا قد بينا الخ قيل لفظنا قدينا مفقودة في اصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو محل لنا فمرقلوه والاصح مع انه لم يبين ؟ فأم

الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لقرره الى اوان النسخ) اما بشرية عيسى او بشرية محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اي دوام السبب عن موسى ولو كان كذلك اي تواتر آثارهم (لاحج به على محمد ولو اخرجيه) عليه (لنقل ذلك الاحتجاج (متواترا) لو رد الدواعي على نفسه وتواتر اصلا كيف وقد اشهره ان الراوندي لليهود (واما التزديد فغبار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهوره (التماس) على لسان نبى باقى من بعده (واعماله) نقل ذلك (تواترا) اما القائل (الدواعي) منهم (الى نفسه) لم ينف من الحجّة عليهم (اللهم) واما القائل (التافلين) في بعض الطبقات المعتبرة كصغرتهم في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل من لا يحصل التواتر بنفسه) كافي زمن بحث نصر فاته قتلهم واقامهم الامن ضدّ منهم واما اليهودية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلطوا محمّد بنوه بالدولة القاطعة والمجرات الباهرة وجب عليهم ان يزعموا انهم كانوا في الامم كافة لاني العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة (المقصد الخامس) في عصمة الانبياء (اجماع الملة والشرائع) كماها (على) وجوب عصمتهم عن تعد الكذب فيما دل الجيز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلقونه من الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم القول والافساده في ذلك عتلا لادى الى ابطال دلالة المجرة وهو محال (وفي جواز صدوره) اي صدور الكذب عنهم (فيذكر) (على سبيل السهو والسيان) خلاف هذه الاسناد (ابو بصير) (وكثير من الائمة) الاسلام (لدلالة المجرة على صدقهم) في بليغ الاحكام فلوجاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المجرة (وهو متنع) (وجوزة القاضي) ابو بكر (مصرا منه) الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمجرة (فان المجرة : اجماع على صدقهم فيها) هو من ذكره عامد اليه واما ما كان من السياد وقلت للسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك تعقّب لدلائلها (واما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التلخيص (فهي) اما كفر او غير (من المعاصي) اما الكفر فاجبت الائمة على عصمتهم منه (قبل النبوة) وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك (غير ان الارزاقه من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجوز الكفر بل يحكي عنهم انهم قالوا يجوز بضعة نبى عالمه تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اي اظهار الكفر (عمدة) عند خوف الهلاك لان نظار الاسلام حشد الفداء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطع الاله (بغضى الى اخفاء الدعوى) بالكلية وترك بليغ الرسالة (اذ اولى الاوقات بالثقة وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق وعدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ما ذكره من تقوض دعواه اراهم وموسى عليهما السلام في زمن مرمود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما كفر الكفر فاما كبر او صغارا وكل منهما اما) ان يصدر (عمدا) واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل النبوة وبعدها (اما الكبر) اي صدورهما عنهم عمدا (فذهم الجمهور) من المحققين والائمة واما مخالف فيه الاحشوية (والاكثر) من المائمين (على امتناعه سيما) قال القاضي والمحققون من الاشارة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمجرة عليه فاشتتاع الكبر منهم عمدا مستفاد من الجمع واجاب الائمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وكانت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة في التعيين والتبليغ العقليين ووجوب رعاية الصلاح ولا صلح (بمنع ذلك عقلا) لان صدور الكبر عنهم عمدا يوجب سقوط هيئتهم عن القلوب واعتطاط رتبهم في اعين الناس فيؤدي الى الثقة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك امتثالهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورهما عنهم (سهوا) او على سبيل الخطأ في التأويل (فمبجوز الاكثرون) والمختار خلافه (واما الصغائر عمدا فمبجوز الجمهور الجاني) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغائر لا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا الجوز منهم انه هو فيا ليس من صغائر الحسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا) فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا وانما المعتزلة (الا الصغائر الحسية) وهي ما تلحق فاعلمها بالارذال والغل والحكم عليه بالهسة ودوامه

ذلك وانت خير به اشارة الى ما ذكره في جواب
الاعتراض الثاني من اننا بالضرورة ان متعلق
الرؤية امر موجود ثم قوله والاصح يجوز
ان يكون داخلًا في المبين لانه ملحوظ فليس يحسب كما
اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منسرفة
اصلا

قوله وقد ابطنا ايضا فيه ان ذلك الابطال
كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن
ان يتعلق به الرؤية

قوله ليس الحوادث هو العلم السابق الاول
ان يضم اليه ولا يجمع الوجود الا لاحق والعلم
السابق يعني بنفي ان يقال الحوادث هو الوجود فيبدأ
العلم بخلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز
ان يكون المسبوقية بالعلم

قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود
عندكم ليس اشتراك الوجود بين الوجودات
عند التافين للوجود الطائفي اشتراكا فلفظيا بل في
المتعارف اذ هو تعدد الاوضاع بحسب تعدد
الموجودات مكبرة بل مر ادها بالاشتراك اللفظي
ان لفظ الوجود هو المشترك بينها في يطلق على
كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع
لفظ الوجود بلا اشتراك الوجودات من قبل الوضع
الصالح مع خصوص الموضوع له كما حقق في
نظائر

قوله اغاها باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان ما
صدق عليه احدها صادق عليه الآخر كما صرح به
المصنف

قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا
فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض
كالقابلية والتعريف وفنادرها مطابقة الوجود المادي
لا للوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فاعل
الرؤية كذلك

قوله لكن لا يثبت على الفطن المنصف قال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من
الزم ان المرئي هو الوجود فقط واما لا يتصور
اختلاف المتخيلات بل تعلقه بالضرورة وهذه
مكاره لا ترتضيها بل الوجود على صحة كون
الطبيعة المتصورة مربية

قوله وفي هذا الترويج تكلفات اخر الخ
قد اشترى اليها في تضاعيف الكلام هذا
وفد تفضيل الدليل المذكور بصحة المخالفة
بل يقال انها مشتركتين للجواهر والاعراض ٢

الهمة (كسرفة حبة اولقة) فانها لا يجوز اصلها ولا سهوا والاشفاق المذكور انما هو فلو ليس
منها كنزرة وكلمة سفة نادرة في خصام (وخال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صغار الخمسة سهوا
(يشرط ان ينفوا عليه فيقوتوا عنه وقد تبعه فيه كثير من الآخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم
ويحضر ينشر (وبه نقول) نحن معاشرا الاشاعر (هذا كله بعد الوحي) والاعتصاف بالنبوة (وما قبله
فقال الجمهور) اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يتبع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للعبارة
عليه) اي على امتناع الكثرة قبل العبارة (والحكم العقل) بما تشاعها ولا دلالة صريحة عليه ايضا (وقال
اكثر المعتزلة يمتنع الكثرة وان تاب منها لانه) اي صدور الكثرة (بوجوب النبوة) عن ارتكبا (وهي تمنع
عن اتباعه حقوت مصلحته البتة ومنهم من منع عما عدا) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اي سواء لم يكن
ذنباهم او كان (كهر الامهات) اي كونها زانبات (والنجور في الآباء) ودنائه فهم واستدلالهم
(والصغار الخمسة دون غيرها) من الصغار (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عدا
ولاسهوا ولا خطا في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي (تكيف بعد الوحي) لنا على ما هو
الخير عندنا وهو ان الابهاء في زمان نبوتهم موصومون عن الكبار طائفا وعن الصغار عدا
(وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فها يصدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
(وانه) اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم (واجب الاجماع) عليه (وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاطيعوا ما يحكيكم الله) الثاني لو اذنبوا ردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسيق بالاجماع وقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بآية فبينوا واما للارام باطل بالاجماع لان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة
(من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) اي القائم (الي يوم القيمة) الثالث ان يصدر عنهم
ذنب (وجوب زجرهم) وتعتيقهم (لسموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك ان زجرهم
المذنب (واذا زجرهم حرام اجابا وقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الا يذو ايضا واذا زجرهم
ادخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له اجرهم) تحت (قوله الا ان الله على الظالمين
و) تحت (قوله ولما وعدتم لم تفلون ما لا تفلون و) قوله (اتأمر من الناس بالمعروف والنهي عن المنكر)
فانهم لو هم موعودون يعذب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (ارابع ولكنا) على
على تقدير صدور الذنب عنهم (اسودحالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اي الانبياء (العذاب)
على الذنب (اذ لا في رتبة) في الكرامة (يستحق) عفلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم الهم)
المقاضة عليه (بالعصية ولذلك ضعف حد اخر وفيل لسانه التي لست من النساء من يات
مذنب بها حصة مبدية يضاعف لها العذاب) ومن العلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فان قابليها
بالعصية استحق العذاب اضمافا مضاعفة (الخامس ولم يتناولوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا يتال
عهدي الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واي عهد اعظم من النبوة) فان حل ما في الآية على عهد
النبوة فذاك وان حل على عهد الامامة فطريق الاولى لان من لا يستحق الاذى لا يستحق الاذى
(السادس ولكنا) ايضا (فغير مخلصين لان الذنب باقواء الشيطان وهو لا يقوى المخلصين لقوله
تعالى) جكاة عنه على سبيل التصديق (لاغفرهم اجمعين اعبادك منهم المخلصين) والارام
باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلاصناهم بفسلفة ذكرى (الداروقي) حق
(يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان خبر هؤلاء لم يصل اليهم
اغواه ابليس ولم يذنبوا (السابع قوله تعالى وقد صدق عليهم ابليس فلنه قابليها الا فرقا
من المؤمنين فاذن لم يبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك) مطلوبا (والا) لانهم لم يكونوا اياهم
بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين
(او تقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمهم عندنا
اتصافكم) وتفضل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يبعوه ولم يذنبوا
(الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لسكانوا من حزب

٢ ولا مشترك بينهما يصلح عليه سوى الوجود فلا يتم

صفة مخلوقة الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واجاب عنه صاحب المقاصد بأنها اعتبارية
محضة لا تقتضي عللا اذ ليست مما يتحقق عند
الوجود وبتنقيص العلم محضة قال في المثالين
الحدوث يصلحهما عللا لان المنع عن ذلك في
صفة الوجودية انهما اشاعت تلقى الروتبة لا تحققه
في الخارج قال واما النقص بصفة الموسوية فتوى
وفيه بحث اما اولافان بصفة المخلوقة وان كانت
اعتبارية بمعنى كونهها معدومة في الخارج
لكنها ثابته للمخلوق في الواقع دون المنع
فلا بد من ثبوتها له واختصاصها به من جهة فلا وجه
لنفي اختصاصها بالملة فقلتها الامكان بل نفس
الذات لانها نفس الاسكان فلا بد ان لا يذات
واما ثانيا فلان تلقى الروتبة بشئ بمعنى كونه
مرتبيا بامتضى كونه من الامور العينية لامن
الاعتبارية للخصه كذلك تلقى الخلق بشئ
بمعنى كونه مخلوقا بمتضى كونه ماله لتحقيق في
الايان فان الامور الاعتبارية للخصه لا تكون
مخلوقة وبأجله الفرق بين صفة المخلوقة وصفة
الموسوية في قوة النقص باحدهما دون الآخر مما
لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن
صفة المخلوقة لا يوصف الوجود المتأخر عنها
فكيف يكون عللا لها واما رابعا فلان اشتراك
الموسوية بين الجواهر والعرض محل تأمل فان
الارض لاس بها الاتية لمحالها ويمكن
ان يقال النقص بالموسوية المطلقة سواء كان بالذات
او بالشيء فأمحل
قوله وان شئتم بالخلق فان قلت قد يستعمل
النظر بها كما في قوله تعالى فطرته الى مبصرة مع
ان النظر بها بمعنى الامهال والنسب فقلت
لفظة الى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل
لسان الامة
قوله على وابق بقضى قضى عليه اى فيه
من الواقع من القصة وهي المحبة والهبة عرض
من الواو ومقتضى بالكره فبها اى احبه
فهو وابق وما قبل من انما عايش معروف
يكنى به عن المطلق كالحاكم عن الجواد
لا يعرفه وبعده اذ بعد تسليم تأخر الشاهر
عن الواقع المشهور لا وجه للصير اليه بعد ما
بحث ان الممكن عنه ومعنى حقيق لفظان قلت
المشق فوط الحبل لافسه قلت درجات الحب
متفاوتة والشق درجة منها ٢

الشرطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اذ كان المذنب منه ايضا لبطل القسم (فيكونون)
اي الانبياء المذنبون (حاسرين لقوله تعالى الابن حزب الشيطان هم الجاحدون) مع ان الرصاص
من اعداء الامة داخلون في المظنين فيكون واحد من اعداء الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك
بما اشك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم وامحق ويمحق) والانبيا الذين استجيب
دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات واتجمع الخلق بالاثاف والام العموم) فيتناول جميع الخيرات
من الافعال والتزوك (وقوله وانهم عندنا لن المصطفين الاخيار) يعني قوله للمصطفين وقوله
الاخيار (يتناول جميع الافعال والتزوك لهذه الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين
الافق كذا ومن الاخيار الافق كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز
صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لانا في صدور الذنب دليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا ففهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمتصد والسابق لا يتناول
الغير في قوله ففهم راجع الى العباد لاني المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه جميع
المصطفين) اوردها امام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه ظالم المصنف (وانت تعلم ان دلالاتها
في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبرية سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست باقوية) فان الاتباع انما
يجب فيها بصدر عنهم قصد الاسهوا ويشترط في القصد ان لا ينشأ ناعته ورد الشهادة مبني
على الفسق الذي لا يوثقه مع الصغيرة عمدا ومع الكبرية سهوا واما الزجر قائما يجب في حق التعمد
للكبار دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معقوبة عن محبة الكبار وعليك بالتأمل في سائر الدلائل
(واجمع الخالف) المذهب الى جواز صدور الكبار عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغار عمدا
ايضا (بقصص الانبياء) التي نقلت في القرآن والاحاديث والا تترك تلك القصص (وهم صدور الذنب
عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها مقولا بالاحاد وجوب رد
لان نسبة الخطا الى الرواة اهلون من نسبة المعاصي الى الانبياء ومأثم منها ثورا فادخله في محمل آخر
جاء عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم يجده له محيصا جلتاه على انه كان قبل البعثة
او) كان (من قبيل ترك الاول او) من (صغار صدرت عنهم سهوا ولا ينفى) اى لا ينفى كونه من قبيل
ترك الاول او الصغار الصادرة سهوا (تسمية ذنبا) في مثل قوله تعالى ليترك الله ما قدم من ذنبك
(ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظالم) كافي قصة آدم عليه السلام بمعنى ان هذا الامور
الثلاثة لاتنا في المحصلين الاخرين (اذ دل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه)
عنهم او (عندهم) الا ترى ان حسنت الارزاسات المبررين فليذكر بمعنى ترك الاول منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظالم (وان) اى وان (قصدوا به ضمنا
من انفسهم) وكسر الهاء بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الانتهال
والضمر على يعفو عنها ربها (ومن جواز الصغار عمدا فلهذا بادة محضة) في الجواب اذ رداده وجد آخر
وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لكبرية (وفصل ما جلتاه) من استدلال المخالف
بالقصص المتولة وجوابنا عنه (تفصيلا) اى من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتبينها) اى
تكملا على اى افواههم (في انسابها) من ستة اوجه ١ الاول قوله تعالى وعصى آدم به فمؤكدا بقوله
فتوى) فان المصبيان من الكبار دليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له ثار جهنم والعتوبة
تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى لا تبطل من الثواب (الثاني قوله تعالى فقل عليه ولن
تكون التوبة الا من الذنب) لانها التمس على العصية والمرتعة على ترك السوء فاما (الثالث) فمختلفة انتهى
من اكل الشجرة) وارتابك انتهى عنه ذنب ٢ (الرابع) قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلها الله
من الظالمين على تقدير اكل منها والظلم ذنب ٣ (الخامس) قوله تعالى آفقا والحسان لولا الفقرة دليل
وان لم تقم لسا وخرجنا لتكون من الجاحدين) والظلم ذنب كما مر آفقا والحسان لولا الفقرة دليل
كونه كبيرة (السادس) قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستغفار الخراج

قوله فوجبه حله على الرواية الخ) فان قلت

ندم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا
الله تصير الامور ونظائره فلو حل على
رواية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى
مع انه يرون الجنة والنار ومواقف القية فوجب
حله على الانتظار ولا يجوز حبث لانهم
لا يظنون سوى رحمة ربهم قلت التذم
ههنا للاعتناء ورعاية الفاصلة او الحصر ادخله
من ان المؤمنين لا يشترقهم في مشاهدة جباه
قصر النظر على عظم جلالة كائنهم لا يلتفتون
الى ما سوى الله ولا يرون الا الله تعالى

قوله ايضاً لا يرب الزال (اي يحق لا يضاف
لحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى
وقد ضمن فيه الامام الرازي بان فيه خطأ من
جهة اللغة اذ لا يقال خان التهمة بل يقال
كفرها

قوله عبادي الطائسي حذوا (اي انزل من ضا
انجر الطائسي والطائسي يروي بفتح التاء وهو في
الاصل كل شيء ادق النظر في الامور واستقصي
علمها ومنه قيل للطبيب فلانيس مثل فسق وطائسي
وان حذم رجل مشهور في الطب حذمهم ولذا
حذف المضاف واخام المضاف اليه مقامه

قوله والجواب ان انتظار النعمة لهم اهترض
عليه بان حصول النعم عند الانتظار من فعل
الله تعالى فيجوز ان لا يقبل في الاخرة لانها
خارجة عن العادات على ان الانتظار انما يخيد
النعم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعاً
ورد بان الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك
يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقدره الله
في العادة حتى يشهد الرعية عهده الذي اتمه
تعالى لم يرغب عباده الا باشيء التي اعتقدوا
كونها للبدن ولم يرعهم بالبدن في الثبات
وان كان يجوز عقلاً ان يحملها عليهم يراد
وسلاماً والانتظار لا يخلف في العادة عن نوع
غم لما خلة الوهم وان كان الواحد صدوقاً
فلا يناسب البشارة

قوله الموت الاخر (يروي بالياء صيف
وبالاضافة فالأخر على الثاني ياتي المجيء قيل
هو حيوان يجري يشق مؤبده والظاهر انه على
الاول بها ايضاً من المجازة وهو الشدة وقيل هو
عليه يلازم المهمة فيجوز به موت الشهداء والاول
اقرب لا يخفى

ببب ازال الشيطان يدل على كون المصادر عنهما كثيرة (فلنا) في الجواب (كيف يدعى الله في الجنة
ولان الله) هناك (كان نبياً) معوثاً لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتهاد بالنبوة الابدية تلك القصة)
لا يدل عليه قوله تعالى فعزى ثم اجتهاد به ربه فتاب عليه فان كل ما للتراخي ولهله في هذه القصة كانت
قبل النبوة (وهل الوقعة) اي الطعن (في الانبياء مثل هذا) للمسك (الظاهر فعدة الانبياء) والحيرة
في الضلالة (والجمل المفرط) في الغواية (وقد عكس في ذنب آدم) قوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة) هي آدم (ويجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلتنساها جعلت جلا
خفيها الآية) فان الضمير في قوله جعلناه شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه قد صدر عنه الاشارة وقصته ان حواء لما اتلفت الى حان وقت
نفل حلها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بيتك بهيمة فقالت ما تدري فلما ازداد
فلها رجوع اليها وقال كيف تجدني فقلت اخاف مما خوفني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت
لو دعوت الله ان يجيئك انساناً مثلي ومثل آدم اسمعيني يا سي فقالت نعم ثم انها حك ما جرى بينهما لادم
فجعل يدعو الله ان ياتيها صالحاً اي ولداً سوياً لتكون من الشاكرين فلما ولدت سواها جاءها ابليس
فقال سمع يا سي قالت ما لي قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته ببس الحارث ورضي آدم
بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم) (القرين) وحدهم لا ياتي آدم كلهم
(والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي يجعلها عربية) قرشية (من جنسه) لانه خلقها
منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما اثنائهما بعد من عبد العري وعبد النار وعبد قصي) والضمير
في بشر كون لهما ولا عاقبهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلنا لدم وحواء وان مصره لادم)
وزوجه (فان الدليل على الشرك في الانوثة وله) اي لعل الشرك المذكور في الآية (هو المثل
الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاردة للشيطان في الفعل
(ذلك) الجمل المنزع على الوسا (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون مصيبة وفنياً (اوله) كان
(قبل النبوة) فان قلت قدم امتناع الكفر على الانبياء مطلقاً قلعت على اشراكهما بالله فاعطاهما
ابليس في تسمية ولدهما ببس الحارث كما في القصة وليس ذلك ككفر بل ذنباً يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعلنا لدم وحواء على حذف المضاف لا يدل عليه جمع الضمير
في بشر كون (ومنه) اي ومن ذلك الجمل (قصصاً ابراهيم عليه السلام واظهر ما يوهبه الذنب) في قصته
اسرار (الاول قوله) في حق الكوكب (هذا ربي) فان كان ذلك من اعتقاد كان شركاً والا كان كذا
(والجواب ان يقال) (لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكهنيته
وبين النبوة) اذ لا تصور نبوة الابد تمام ذلك النظر فلا اشكال في اختياره لم يستدع فيكون كذا
صادراً قبل البعث ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشاداً للصابية
افضال ما ذكره ان الكواكب لو كانت ارباباً كما يزعمون لم ان يكون الرب متغيراً اقل وهو بالمثل
(الثاني) من الامر (قوله رباني كيف يحيي الموتى والشك في قدرته) على احياء الموتى (اقرروا)
الجواب ان ذلك السؤال لم يكن من شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية) تصريح بانه طلبه
لان عين اليقين من العلمانية ما ليس في علم اليقين فان الوهم باحداث الوسواس والعداغة
ساطتاً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل من كيفية الاحياء ولا عنه
لان الاحاطة بالكمية المفضلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجالية المفضية الى التردد بين الكيفيات
للمتمدد مع العلمانية في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وهدى بنيت
تدعي يحيى بقاء الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ خليلاً (قاراد) ابراهيم (ان يعلم اوهو)
(وكيف) لا تخجل الآية على مام (والشك في قدرته الله تعالى كفو واثم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو
جوابنا وما عكسك من قصة ابراهيم قوله بل فعه ككبره فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
الى السب فان سأل على الكسر زادة تعظمهم لذلك الكبير ومثله نظر نظره في الجرم فقال اتى نسيم

٢ قوله وشعث ينظرون الى بلال الخ) الشعث

جمع شعث وهو بمعنى مقبض الرأس وبلال ابن جهم مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبلال ايضا كل ما يبل به الخلق من الماء واللين والضماء جمع لما ن كطاش جمع عطشان والحق بالنصر المطر

قوله والابتعج حل النظر المطلق الخ) فلو قيل

في تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الا لا

والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور

واحتج الى جواب آخر وهو ان يقال كون

الى اء) معنى التمتع وان ثبت في اللغة الا انه

لا شك في بعمه وغرابته واخلاه بالفهم عند

نطق النظر به واهذا يحصل الآية عليه احد

من اعمدة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعا

على خلافه

قوله الى جهة الله تعالى) الاضافه للتشريف

كافى بيت الله تعالى

قوله والرؤية لا ينظر اليها) اي فكذلك الكيفية

القائمة بها

قوله والشعر) والازوار الشعر النظر

بمؤخر العين جمع شعث والازوار العدول عن

الشيء

قوله ولازم ومها) ولو سلم فلا يبرح لعدم تصور

التقليب في حقه تعالى

قوله لا يبدى نفعاً) ولو اذنا فلما يبدى الاشراك

واثبتنا الاشراك بناء على الدليل فيكون معاذ كون

البيان راجعاً الى ما هو عند الاحتمال ثم ان تقليب

الحقيقة غير منصوص في حقه تعالى فحين ان المراد

في الآية الكريمة المعنى الآخر اعني الرؤية

قوله لم يصح من العرب) نقل ان الاظهر ان سلم

هذا يقال معناه كما لقوله تعالى وتراه ينظرون

اليك وهم لا يصرون

قوله فوجب المصير الى الحجاز المتيقن) قيل فيه

تأمل لان الرؤية انكشافاً مخصوص في معناه

انكشاف معاني يجوز ان يجوز بها عنه وهو

مطلق الادراك الغير المنع عند المعتزلة وايضا

يجوز ان يكون البصير في النسبة اي يجوز في نسبة

النظر الى الرب عن نسبة الى نعمته وعلى كل من

الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز

قوله فلا يكون مراد في الآية) لانها واردة

ليان التهمة وبه يظهر ان التقليب المطلق ايضا

فيهم مراد اذ لا يلائم التهمة فيه حين اراد التقليب

والنظر في العوج حرام وحكمه بأنه مقبض كذب قلنا ان النظر في العوج يستدل به على توحيد الله
وكأن قدرته من اعظم الطامات واعترفت بالحكم باسم على النظر فاعلم الله تعالى اخبره بأنه
اذا ظلم العجم الغلاتي فانه يمرض * رسته قصه موسى عليه السلام والتك بها من وجوه * الاول
قوله فوكن موسى ففرض عليه ولم يكن قتله * لذلك القبطي (بحق) اي لم يكن مباحا ولا صلى
سبل الخطأ بل كان قتل معدودا من عمل الشيطان وقوله رب اتى طلت نفسي وقوله
فعلها اذا وانا من الصائين * الجواب انه كان قبل النوبة وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر
عنه من اقواله مجحولا على التواضع وعظم النفس * (الثاني) انه اذن لهم في اظهار البحر لقوله انقوا
ما بين يديهم واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب) اي اظهار البحر (لم يكن حراما
حينئذ) فانه ما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (او على) موسى (انه لم يقن) سواء (اذن لهم) لا
يطلب ما بين يديهم فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قتله مباحا بغيرهم (او اراد اظهار مجزئ)
في عصا وتلقها لما افكوه (ولا يمت) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (مكان واجب) لكونه
مقدمة للواجب (او اراد) القواميات ملقون (ان كنتم تحبون نحوفا) يسود منه اقله ان قوله ان كنتم
ساذقين * (الثالث) قوله (والى الاطوار) واخذ برأس اخيه يجره اليه ومارون كان نبيا كان به ذنب
اسقوه به التاديب من موسى (فذلك هو المطلوب والافان) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى
(الجواب لم يكن ذلك) الجبر (على سبل الايد) بل كان يدينه الى نفسه ليخصه منه حقيقة الحال في تلك
الواقعة (خفاف هارون ان يعتقدوا اسرائيل خلاصه) اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (سوء ظنهم بموسى)
حق انه لمات هارون في غيبته قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جرح هارون
واضطرابه لما جرى من قومه اخذ ليدسكه من قتله كما فعل الواحد منا اذا اراد اصلاح فضياع
او تسكين مصابو بان موسى لما طلب عليه الهم واستأبد العكر اخذ برأس اخيه ليعلى طريقة الاذنه
بل سكتها بفعل الانسان نفسه من عظم به وشتمه وقبضه على لحينه الا انه لم يزل اهله من نفسه
لانه كان شريكه فيما يخاله من خير او شر قال الامدي لا يتخفى بعد هذه التاويلات وخرجها عن
مداف العقل * (الرابع قوله) اي قول موسى (فاحضر لقد جئت شيئا امرى وشيئا نكرا) وذلك لفعل
لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد قيل ان كان فصل الحضر منكرا فذلك والا كان موسى
كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف
حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد بجبا) فان من رأى شيئا عجبا جدا فانه قد يقول هذا
شيء منكرا (وفصل الحضر) لما كان باسم الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصه داود) وهي انه طبع
في امره اورا فقصده به بارصه الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصه) على الوجه الذي
شهرته به (مختلقة) اي مغفلة (لحسوية) الا يلبق افعال الذم النفع في اثنه المدايح القسط
يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النتيجة باوصاف كامة منها انه ذوال ايدى القوة و اراد القوة
في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوها مدحا وافر في الدين هي العزم
الشديد صلى اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف بوصف بها من لم يملك نفسه من الميل
الى الضجور والقتل ومنها انه ابواب اي رجع الى ذكر الله فكيف تصور منه ان يكون مواظبا على القصد
الى اعظم الصكبات ومنها انه سخر له الجبال ليصنع معه بالشي والاشراق وسخر له الطير بمشورة
كله ابواب افترى الله سخره هذه الاشياء ليأخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوفى بالحكمة وفصل
الطباب والحكمة اسم جامع لكل ما يغني عل وعلا فكيف يفعل انه انصف بالحكمة مع اصراره
على ما يستدفع عنه اخب الشياطين من من اجهة الجاهل في الزوج والمكوفة ومدحه ايضا بعد
قصة النتيجة بأنه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل الدال على ان الامر كذلك لم يصح ان نحمل
هذه النصه على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تصور قوم قسره
الى بيعه به فلما اؤو مستيقظا اخترع احداهم الخصومة) المذكورة في القرآن ودعوا انهم

جواز الرؤية عقلية وقدره ان الدليل انقل
لا يقيد القطع في العقليات والجواب انها عقلية
اذ قد سبق في آخر الموقف الاول ان المراد
بالشهادات امور يجوز العقل بإمكانها ثبوتها
وانشاء صحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل
يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل محض على
انفائها وكذا يجوز انشاءها اذ لا وثوق على المسالك
العقلية في إثباته

قوله وبطل هذا الاجماع مفيد لثبوت بعين
الاجماع الواقع في العقليات واحتج به من
الاجماع الواقع في العقليات وقيل اراد به
الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع
بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه
الصحابة وقد نظرنا اذ اصبح عندنا مخالفاه لافرق
بين الاجماعين في اخاطبة القطع اتفاقا صرح به
في فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه
بلا ضرورة

قوله الاولى شبهة الموانع) لاحقا ان الاظهر
ان يقال شبهة الشرائط لكن نظرا لغير انها شبهة
تأثيرية من عدم المانع الذي يمتنع تحقق الشرائط
باسرها بالمتى

قوله ثمانية امور) يشرأطها على ما ذكره
المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقق انها عشرة
على ما نقل من الشارح واعترض على ان يحصل
الشرائط فيما ذكر بان يرى ذرات النصار عند
اجتماعها ولا زائها عند تفرقها مع حصول
الشرائط المذكورة في الحائزين لا يقال بل ذلك
لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا
نقول حينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بالاتصال
الاخرى اليها وهو دور واجب بانه دورية
لا تقدم كذا في باب الاربعين وشرح المقاصد
ويمكن ان يحتاج منتج الدوران رؤية كل ذرة بتوقف
على الاتصال الاخرى لاجل رؤية الاخرى
واما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية
الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى
ولم يلزم شي منهما بما ذكره هذا وفي رؤية كل
واحدة من الذرات ولو اعتد الاجتماع كلام ساطع
عليه

قوله والثاني كون الشيء الخ) الاولى ان يمد
هذه الشرائط وكأنه اراد الجوز في ضمن المحذور
للاجزاء بمعنى الصحة بناء على انه في بيان الشرائط
بعد صحة الرؤية في ذاته

انما قصدوه لاجلها لاسيما من قتل النفس او صرفه المال (ونسبة الكذب الى الصوص اول
من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فحق قوله تعالى اعفاه اختبر لقائه حين اساءه الظن بالصوص
مع قدرته عليهم فهل يعلمهم بالحق به اولاً فلا يمدحهم كان غاية في الخلم والاستغفار لا يجب
ان يكون لثبوت منه بل جاز ان يكون طلبا لمعاونة عنهم وان يغفر لهم بالمغة في الخلم والمشفقة وقوله
فغفرنا له اقرنا لاجل حرمة وبركة شفاعة ذلك الضل الناصر الذي اتى به اولئك النسورون
وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحل الاماج على التسون وخطا المذمة للبيعة
باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكره الله وان تلك القصة
كاذبة باطله على الوجه الذي يروى به اهل الحديث (ومنه قصة سليمان) والنسب بها (من وجهين)
بل من وجوه (الاول) النسب بقره تعالى (اذ عرض عليه بالنسي) اي بعد الزوال (الصافات الجياد
الاية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات الهاء عن ذكر الله حتى روى انه قالت عنه
صلاة العصر (الجواب لادلالة فيه على قوت الصلاة مع انه اذا كان قوتها بالنسور لم يكن ذنباً
وقوله احببت حب الخير بمالعة في الحب) فان لانسان قد حب شيئا ولكن لا يجب ان يحبه فاذا احبه
واحب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربي اي بسبه) كما قال سفيان بن عيينة
اي لاجلها فالغنى عن ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره (باليهوى) وطلب الدنيا
وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (باصره) كما في حديث اذهو منسوب اليه (و) قوله (فطعن بها
مما) بمع روضها واعتانها اكرامها) وانظارا لشدة شفقة عليه لكونها من اعظم الاعوان
في دفع اعداء الدين (وجهه على قطعها) كاذبها اليه طائفة حيث قالوا المني ان عليه السلام جعل
يمسح السيف بسوقها واعتانها اي يقطعها اما غضا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما
للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لا دلالة لفظ عليه) كما في قوله واهو ما روضكم وارجلكم نعم لوقيل
مسح السيف برأسه لم يفهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم لقطع البيضة (ورجوع
صيرت اورت الى النفس ايمن التحسين) يراد ان ذلك الصغير يحمل ان يعود الى النفس اذ قد جرى
ما له تعلق بها وهو الشيء وان يعود الى الصافات وهذا اول انها مذكورة صريحاً بصادون النفس
وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالغنى حيث انه امر باعد اهانتي توارى بالجلابى ايات
عن بصره ثم امر بردها فما وصلت اليه اخذ بمسحها لمر (الثاني) النسب بقوله تعالى (ولقد فتنا
سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالرمح وقته واخذ بخره وكانت
صورته ابها فكتسه كدوة نفسه وكانت تقود وتروح اليها مع ولادها ليحذر له على عادتهن في ملكه
فقط الحاتم من سليمان عليه السلام لعصيانه ياخذ الصم الذي يسجده في بيته فقال له اصف
ابك مفتون بدينك فنب الى الله فخرج الى قلاة وقعد على الرماذ تأبى الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه
الحكاية الخيالية التي رويتها المشوية كتاب الله براء عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في نسخ هذا
الكلام (قال سليمان اطوف البيضة على مائة امرأة لتدلك امرأة) منهن (ولما يقال سبيل الله)
ولم يقل ان شاء الله (لم يحصل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام جهاد به) فاقابلة
خالقته على كرسية بين يديه وانه قال ان شاء الله كان كما قال فالبلاء (المذكور في الآية) انما كان
لترك الاستئناء (للاستئناء) (وقيل) ان لا يرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت
لا يقدر على حركة (كجسد بالروح وقيل ولده) فقالت الشياطين ان نأش ولد لم يترك عن العفة
فمرمت على فقه فلم سليمان ذلك (تحضن الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يجعله وامر الريح
ان تحمل اليه فضاء فأت) ذلك الولد في السحاب (فأتى على كرسية) فكتب سليمان على خطاه حيث
لم يتوكل على ربه (الثالث) النسب بما جرى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من عبادي) فانه (حسد) فيكون ذنباً (الجواب) ان هب حسداً بل (يحجز كل نبي) انما كان (من جنس
من مائة نحر)

٢ قوله كما في الرق في المرأة الخ قد مر انه مني

على ان صورة الرق لا تطعم في المرأة فالرق بها ماله الصورة وقد سبق دليله وان يحمل الابهرى بما في حكم القابل بالاعراض الرقية تعالى ان المراد بالقابل المحاذي القائم بنفسه بعيدا

قوله وهو الجسم الملوّن الخ اي بالون القوى فلا تقتضى البلاء والازواج الرقيق الذي له لون ما

قوله مع انه يمكن ادراجه في حضوره للعامة ادراجه فيه مع عدم ادراج شيء من باقي الشروط فيه فيساقدم غاية البعد لا يخلو عن تحمل كالا ينفى

قوله وصحة الرواية اي مع حضوره للعامة بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت ان الحدود من شرائط التسمية ليس مطلق صحة الرواية

قوله حاصلان الآن فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الإيصار فلم لا يجوز ان لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى

قوله لا تقول نغرض الخ وايضا نغرض سطح الرق مضيا بحيث يكون طرفه اقرب من وسطه بقدر الفاتوت المذكور كشكل نصف قالب أسطوانة او شكل بمن فغره الى عمادة الرائي ويحتج بوجوب ان لا يرى اصغر مع انه خلاف الواقع

قوله رأس مخروطيهم لقائلون بالانطباع لا يقولون بمخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي امرا متحققا بل هو متهم

قوله كالعمود فاعتدت الرواية هذا بدل على ان انعدام الروية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالعمود وما ذكره في اغلاط الحسن يدل بظاهرها على انها لا تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فليختر فيه

قوله لا روية كل منها او مبعضها الخ فيه بحث لان الرق عند الانطباع هو الكل من حيث هو لكل واحد من الاجزاء حتى يتأني التردد المذكور وتحققه ان المانع من روية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع نعم حصل المجموع عظم تصديق بديه رويته وكون روية الكل مستلزما لروية كل في محل المنع

فأيتأمل ٢

ما يفخر به اهل زمانه وكان ما يفخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اي المال والجاه فلاجرم طلب ملكة قائمة على جميع الملكات تكون ملكته معجزته (اوراد ان ملكات الدنيا موروث) اي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شق من حره الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتفال قوله ملكا لا ينبغي لاحد من يصدق اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عن اى غيري (اوراد الملك العظيم من الضاعة) وذلك ان الاحراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بمتاعه وبعدم التقابل الى ذلك الملك العظيم ليل الناس لغير خلاف الدنيا لانهم من خدمة المولى (ومنه قصة بونس) عليه السلام فانه ذهب مضاضا وظن ان ان يقدر اهله عليه اعترف بكونه ظلاما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لدفعه كان في يوم كفرة) بالتوا في العناد والمكارة حتى صلب صبره ولم يعطى للصبر معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان ان تقدر عليه اي ان تضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله بسط الرزق لمن يشاء وقدر لا من القدرة (واي كنت من الظالمين اي انسى بركت الاولى) فاعترفه بالظلم هضم النفس واستعظام لمصادر همتها بما تلحق في التضرع (ولا تكن كصاحب الخوت اي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتتال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نينا صلى الله عليه وسلم) والاخراج بها من جوفه الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال طامس (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (مشالا في امور الدنيا) ويجب حله على هذا (قوله ما صل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به في الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا (اثاني ما روى انه) عليه السلام لما اشد عليه اهراس قوميه عن دينه عني ان ياتيه من الله ما يقرب به اليهم ويسئل قلوبهم فائذ الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل براءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الفرائق التي منها الضاعة ترجى) فاستمع في ريش فروجا وبطلوا قد كرهت اتباعا بحسن الذكر (فانما جبرائيل) بعد ما مضى (وقال له) تلوت على الناس ما لم الله عليك (فحينئذ اني لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (عززل) لتسليمه (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا سمعنا الى الشيطان في امته الخ الجواب) على تقدير حمل التقى على القراءة هو (انهم انفس الشيطان) بئى ان الشيطان قرأ هذه الصائرة للقول وخط صوته بصوت التي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا) اي وان لم يكن من القام بل (كان) التي فارأها كان (ذلك كفر) صادرا عنه وليس بجاز اجاما (وايضاحا كان ما ذكر من السبابة (قرأنا وتكون الاشارة تلك الفرائق) الى الملازمة ففسخ تلاوته للايهام) اي لا يهامة المشر كين ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التقى على تحق القلب وتفكره (ما عناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان الذي اذاع شيئا وسوس اليه الشيطان ودعا الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسه وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مغزيات اللاحدة (او) نقول على التفسير الاول ايضا (هو) اي قوله تلك الفرائق الى آخره كان من التردد واراد بالفرائق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذفت منه اداته فاعلم ان هذه التحقيرات ليست كآدمه فها هو اوردون الضاعة منها (الثالث قصة يد وزنب) الجواب انها اي تكاح زنب كان (بامر الله تعالى نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج ادعياءه وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيد اطلق زوجتك فتزوج بها فلما حضر زيد لطلاقها خاف ان انطلقها زمة الزوج بها ويصير سبيلا عنهم فيه فقال لا يد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك حوب (فقبله ونحشى الناس والله اخفى ان نكحها وقيل كانت) زنب (ابتدعة التي عليه السلام) وطامة في تزوجه اليها فلما خطبها النبي لم يشق عليها وعلى والديها فقبل قوله وماكل مؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله اليه فانكاحها صكرها (وطمعت) زنب مع ذلك

قوله وهو يامل قطعا ولا لكان يجب ان يرى
الجسم في القربة ضحفا او اكثر وهو خلاف
الواقع

قوله اي مقوض الظاهر ان المراد بالنقض
التقصي اعني منع مقدمة معينة من القياس
الاستثنائي وهي ان اللازم يامل مستندا بلزوم
مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا
لكن فيه بحث لجواز ان يرد المستدل بالجوز
ان يكون محتملا عندنا كما في الظن وحديث لا يرد
النقض بالمعاديات اذ لا يجوز نقايضها بجوز
الطرف الاخر في الظن بل الجواب حيثئذ منع
اللازمة المستفادة من قوله والالجاز ان يكون
محضرنا الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم
يجوز جبال شاهقة لانها لا يحتمل حدوث
حدسها بجوز ثبوتها في الواقع ونحن لانراهو الثاني
يجوز ان لانراهو على تقدير ثبوتها ولزوم الاول
لشرط اتفاق الاعطى ولزوم الثاني على للشرطة
في تمام حلة الروية فاذ لم يرد احد هما مع تمام حله
لم ير الاخر والظاهر ان هذا هو مراد المستدل
فلا تنقض بالمعاديات والمخاص منه منع تمام العلة
في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة
هو الاحتمال الاول وانما قد ظاهر كلام الشارح
عليه ثم ان النقص على الاحتمال الثاني من ان ايضا
اذ لا سفسطة في نفس تجوز ان لانراهو على
تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجوز نقايض
العاديات وان جرحنا بانتفاء الجوز في الصورتين
فليتأمل

قوله لوجب ان لا يجزم الخ اعترض عليه
الابهرى بانه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى
شيء آخر وجوب عدم حصوله بل لا يبعد العلم
بذلك الاخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل
العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من
ثبوت الدليل العيني في الدلول وجوابه ان الاستدلال
يتوقف على انحصار ما أخذ الجزم فيها ذكر
اذلوم بخصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ
تجوز الجبال المذكورة لجواز ان يجزم بعدهما من
طريق آخر

قوله ولانه يجز ان يكون نظريا ان قلت
يجوز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلا يلزم
النظرية قلت هي ليست من الحدسيات الباطنة
لانها مشروطة بتكرار المشاهدة وهذه ليست

(ان يزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك الكاح (فحشرت على زيد) حتى اعيتته (فطلقها)
فزوجها النبي بامر من الله يانا لذلك الشفع وعلى هذين القوانين لاذنب النبي في هذه القصة
(وما قيل انه احبها) حين رآها (فحاسب صيانة النبي من مثله وان صح قبل القلب غير مقدور) ثم
القاتلون بحجة امامهم منهم من قال لمحبها حرمت على زوجها وهذا باطل والاصح ان امره
بامساكها امر بائنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج
تطليقها قالوا (وفيه) اي في ميل قلبه اليها وما فرغ عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان الغزول من
الزوج طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتقاده الاموفق (و) ابتلاء النبي بالملفة في حفظ النظر حذرا
عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطن) من الاعداء (ا) اربع ما كان لبي ان يكون له
اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاختنا (فان الحر) اي
تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقيل زولها لانحرى ومعنى قوله لا كتاب الى آخره انه لو لاسق
تحليل الفداء لعذبكم لاسبب اخذكم هذا الفداء (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو بما يكون
من الذنب الجواب انه لتطيف في الخطاب) على طرفه قوله ان رأيت رجلا لله وفرك لا يمكن اجراؤه
على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عابده اذ هو يامل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب
بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب
الحاكم (بترك الاول فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جساءة
تملوا باعذار بالخطف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب فقد يصاب (السادس
ووضعا عنك وزك الذي انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وتمامه الظاهر يدل على كبر
(الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفتها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى)
والانقضاء حينئذ محمول على استغفاره الله (او) يقول انه قد عابده بمعنى الثقل لقوله تعالى حتى تضع
الحرب اوزارها فحجاز ان يكون ههنا مستعملا (الثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار
قومه) على انكاره والشرك بالله ولعمري استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعطى الله شانه وشدازه
قد وضع عنه وزره ونفقه وبقي هذا التأويل قوله ورفعناك ذكرك وقوله ان مع العسر
يسرا (السابع قوله ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذنبك) وقوله (لقد
تاب الله على النبي) اذ لا وجود للنبوة الامم الذنب (الجواب انه قبل النبوة وجهه على ما تقدم النبوة
وما تأخر عنها لادالة اللفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما مقدمة
على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتعيبه بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) تقول (نسب اليه ذنب
قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فلهذا يغفر لاجل ما تقدم من ذنب
اتك وما تأخر منه واستغفر لذنبك وتاب الله على امته النبي واتباعه (واما ما قيل ان المصدر
مضاف الى القول فلهذا ذنب قومك اليك) اي ما تركوه من الذنوب بالنسبة اليك كاتوا عابدها
ايك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يأتي (في المصادر المتعدية) والنسب ليس منها ولا كفته فباني تعلق
في اضافته الذنب اليه مما لا شبهة في ذلك (الثامن قوله عسى وتولى انجاه الاعمى الجواب انه
ترك الاولى مما يليق بضعفه النظام) ومنه يعاتب على مثله (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون
وهم بالفسادة والعشى الجواب انتهى لا يدل على الوهم) لا احتمال ان يراد به التثيت والاستمرار
في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي (العشر بابها النبي اذ قال الله يا ايها الرسول بلغ ما نزل
اليك الجواب ماض) من قصد التثيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة)
كاستغفاره فلا بد لان على صدور الذنب (الحادي عشر ان اشرك ليحبط عملك الجواب
الشرطية لا تنقض تحقق الطرفية) كافي قوله ان كان زيد جرحا كان جرحا (او المراد بالشرك الخفي
وهو الانقياد الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب خبره) على
سبيل التريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على ايك اعني فاعلمى باجارة

٢ كذلك وليست من الحوادث الخاصة الى

بالسبب الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل اهل عادة من العوام والصلحاء على انه بعد تسمية لا يتقدم في لزوم نظريته بالسبب الى العامة وهي التي ادعى بطلانها في فيده بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا الغريبة في القياس فان رد بمحصل الجزم بها لمن لا يخطئ بسببه ذلك القياس رجوع الى الوجه الاول واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضروريا ولم يشترط نظرية كأدراك البصر فانه ضروري وقد عاين بخروج النعاس من البصر او انطباع الصورة واخبروا عليه فجوابه ان المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلي فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعني انعدام الجليل فليته عدم خلق الله تعالى لايه وليس المذكور في البيان هذا قليلا

قوله غير ماهية الزبانية في الشاهد الاول ان يعلم الاتحاد في الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات ادخل القول بخلاف ماهية الزبانية بتأني المزملة ان يقولوا زاننا انما هو في هذا النوع من الادراك لاني الزبانية المتخلفة لها الحقيقة السجدة تتدرك لاكتشاف التام وعندنا بالعلم الضروري

قوله لا وقع في بعض التسخين لعل نشأ الغلط توه ان الشبهة الثانية القرون بثت آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الشبهة الرابعة

قوله في اثناء المدام (لان ما قبله وهو قوله تعالى بدم المعونات والارض الى قوله تعالى وهو صلى على كل شئ وكل مدح وما بعده اعني قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت ما لدليل على ان اللذ سكروني اثناء المدام مدح قلت هو انه لو قال قائل زيد فاضل عالم بأكل الخبز شجاع كرم فانه يستحق جدا ولو قال بدل قوله كل الخبز في الحسن الكلام فلعنا ان المذكور في اثناء المدام يجب ان يكون مدحا

قوله وما كان من الصفات الخ وقرز شبهتهم اولاهي مازعوه من ان المدح ينس في الرتبة ولاشك ان الرتبة نفسها ليست من الصفات الضلعية متغاها انذيت من قبيل التأثير وستفت في تحقيق الجواب على ان التدرج رابع ٢

١ الثاني عشر فان كنت في شك مما زنا اليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من فلك لتجداه الحق من ربك فلا تكون من المتربين الجواب شرطية) فرب وصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كإفرض الحال وأمر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التدبير (والقائمة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة) قوته وطمأنينته وأعرفه كيفية ثبوت سائر الآيات) فيرفاهه اوتى مثل ما اوتى الآيات السابقة وان خبير بان هاتين القادتين امانتين على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تدبير الشك قال المص (واعلم اننا اعطونا في مثل هذا لعل ان مسئلة فسيان الآيات) وسهوه في صدور الكبار منهم (ونحمدهم الصغار لقطع فيه ثبات) كاتبه عليه بقوله سابقا وتعلم ان دلالتها في عمل النزاع وهي عصمتهم عن الكبرية سهوا والصغيرة عددا ليست بالقوية (او ايماننا) اذ قد اجاب عن ادلة المبتئين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وتظهر المجرة على يد ادلائل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى شدة الامكان ولا يجوز على الآيات اطلاق اللسان * والقصود السادس في حقيقة العصمة) اخرى يائنه عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ما مضى اصلها من امتداد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنوبا) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالاجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بحساب المعاصي ونواقب الطاعات) فانه الزجر عن المعصية والدادى الى الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغي (والنواهي) الزائرة ١٤٢ في (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا او عمد احد منهم يجوز نعمدها (و من ترك الاول) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (احوالا) اي غير راسخة (ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها) (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصة في نفس الشخص اوق في ذاته بمنع بسببها صدور الذنب عنه وكثيره) اي هذا القول (ان لو كان) صدور الذنب (كذلك) اي محال (لا يستحق المدح بذلك) اي برك الذنب لا اذ لم يحل ولا ثواب برك ما هو بمنع لانه ليس مقدورا ولا خلاصا الاختيار (وايضافا لاجماع) شهود (على انهم) اي الآيات (مكفون برك الذنوب مليونه ولو كان الذنب ممتنع عنهم لما كان الاثم) (كذلك) اذ لا تكليف برك المتع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضافا) قوله قل انما ابشر مظلوم يوسى الى بل على مماثلتهم لسائر الناس يرجع الى البشرية والامتنياز بالوسى لآخر) فلا تمنع صدور الذنب عنهم كاعن سائر البشر * المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها اثنان وجهان: الاول ما حكى الله عنهم من قولهم انجيل فيها من يفسد قلوبها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدسك ولا ينبغي ما فيهم من وجوه المعصية) وهي اربعة (اذ فيه غيبة ان يحيط الله خلقه بذكر مثالبه وفيه) ايضا (التجسوزية بالنفس) بذكر مثاقيفها (وفيها ايضا) انهم (قالوا) ما قالوه من نسبة الاقصاد والسفك (رجبا بالنظر) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعراضا عن آدم ان يعلم اعذامهم على عبورهم (وابتاج الظن في مثله فيجوز ان) لقوله تعالى ولا تحف ما ليس لك به علم (وفيها ايضا) (انكار على الله فيما مضى وهو من اعظم المعاصي) * الوجه (الثاني الجليس خاص) برك الجود حتى صار مطرودا لمعنا (وهو من الملائكة دليل استثناءه منهم في قوله فسيجد الملائكة كلهم اجمعون) والابليس و دليل ان قوله تعالى واخذنا للملائكة اجسادا قد تناوله والا للاحق الجود لم يقل به ما مضى ان لا يسجد اذ امرت بالجواب عن (الوجه) (الاولاه) اي قولهم انجيل (استفاد من الحكماء) الداعية الى خلوهم لانكار على الله في خلقهم (والغنية اظهار مثالب القناب وذلك اعان تصور ان لا يلزم) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مثالب النفس فلا تصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولارجح بالنظر وقد علوا ذلك بتعالم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لانهم فيها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس

٢ الى خلق متداوؤة وهمون الافعال كما ان خلق

الرؤية منها وكلاهما مدح

قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ (لنوه

منى الحق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه

وبين الشيء حتى بلغه ووصل اليه واما باصبار الشيء

الذي لا يكون في جهة اصطافه لا يتحقق فيه معنى

المولغ

قوله هكذا القضية اي تدعى ان الآية حجة لنا

لا علينا كما دعا المحصل

قوله فلهي لا تدركه بعض الايصار) اما

يستمر اذا كانت الممسلة مرادفة للشيء

وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا

اعترض عليه بان الجنس في خير الخ فيفيد

العلوم اتفاقا نحو ما جرى الرجل واما الاختلاف

لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستقراق

فكيف يمكن القضية على تقدير حمل الام على

الجنس ولو ثبت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ يصير

الآية حينئذ حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية

الى الشيء كما يرجع المستدل قيد العموم على تقدير

الاستقراق اليه فالحل

قوله بالفهم اي بفهوم المخالفة

قوله فانها سالية مطلقة لاداعة) وما استد

به سابقا على انها دائمة ان انما يجابها لا يفيد

عموم الاوقات فلا بد ان يقيد ما يقابله فقولاه

انهما يتم اذ كان التقابل بينهما تقابل التناقص

وهو منوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير

الوجهيتين لم توضع في الحرية لمعتين متناقضتين

بل لهما محمول يجعلهما المستعمل حسب

ما يرده

قوله فان الدليل عليه) فان قلت قد اشار

الشراح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال

به قلت ذلك الدليل انما يدل على المدح حتى

البصرية لا يبنى الرؤية والفرق قدس في الجواب

الاول

قوله بانه لو امتعت رؤيته لما حصل المدح

فيه نظر ادخل في امتناع الشيء لا يقع

المدح فيه كيف وقد ورد في القرآن العزيز التمدح

بنبي الشريك ونبي اتخذ الولد مع امتناعهما

في حقه تعالى

قوله اذ المدح للمدوم) اعترض عليه بان

ذلك انما هو له من عاقر احوال المدح والكلمات

اعني الوجود وجواب ان المدح بجهة لا يضي

الكمال من جهات اخرى وكذا التصان من جهة ٢

كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن فسحق امره (وصح الاستثناء وتناوله الامر العلية)

اي لتخليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسيين

بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن متنافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان

المتأخر من لفظ الجن لا يدخل تحت الملك (مع ذكره) اي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل

لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من اظم الآية (بآياه) اي بأي كونه من الملائكة لان طبيعة الملك

لا تنقض العصية او بأي كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (ولثبت الايات الدالة على عصيتهم نحو

قوله تعالى لا يصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفتخرون)

اذ يعلم منه انه لا يصون ولا يحصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يسبحون ربه من فوقهم) اي فلا

يصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب اعني ذلك) الاستدلال بتلك الايات (اذ اثبتت عمومها اعيان

وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا عاظم فيه)

اي في هذا المبحث لانها لا ياتي ادلة طرفية مطلقة (وان الظن لا يثبت في شيء) من المسائل التي يطلب

فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا) المقصد الثامن في تفصيل الانبياء على الملائكة لانواع في انها

افضل من الملائكة السفلية) الارضية (اما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر

اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل المال (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الجلي)

والقاضي ابو بكر (مثال الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احيى اصحابنا بوجوده ربه * الاول قوله تعالى

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امره بالسجود له (وامر الاذن بالسجود للافضل هو السابق

الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للتفضل

علاقله المعقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا تفاضل بانفصل (لا يقال

السجود يقع على اسماء قلعه لم يكن سجود تعظيم) له لا يجوز ان يكون سجودهم لله وادام كان كائنه

لهم وعلى تقدير كونه لا مدح بان يكون صرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون

غاية في التواضع والخدمة لارسله قضية عريضة يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز

ان يكون امرهم بالسجود ابتلا لهم ليعلموا انهم ليسوا بربهم فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء

من هذه الاحتمالات (لانقول) قوله (ارأيتك هذا الذي كرمت على وانخير منه خلقتي من نار

وخلقتني من طين يدل على انه اسجد تكملة) وتفضل (ونبي سائر الاحتمالات) اذ لم تقدم هالك

ما يصرق اليه التكملة سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) اي قوله قالوا

سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلمها (والعالم افضل من غيره لان

الآية سبقت لذلك واقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان البشر عوائق عن

المباداة من شهوده ورضيه وساجده الشاكلة لواقفه وليس للملائكة شيء من ذلك ولانك ان العبادة

مع هذا العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال اجراها

اي اشقتها) فيكون صاحبها اكثرها ماعلمها * (الرابع ان الانسان كبير كبرياء الملك) الذي له عقل

بلاشعوه (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فهو له حظ من الملائكة وطبيعته له حظ من البهيمة ثم

ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب

عتاة الاية وذلك بعضي) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته

حيرا من الملائكة * احيى الخصم) على تفضيل الملائكة بوجود عقلية ونقية في افعالها العقلية حسنة *

الاول للملائكة ارواح مجردة) من صلاتي السادة وتواضعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالانها)

كلها (بالقول) في سبب العظارة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء

فطرتها خالية عن كمالها واما يحصل لها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل

والنار اكمل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهيكل المكون للربة) الشر بفة البراءة من الفساد وهي

الافلاك والكواكب الدائرة في فلكها اذ اصابها بالانها وارضاعها) والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام

قوله وانما المدح فيه المنع الخ اعترض عليه بأنه يجب حثيثاً ان لا يزول عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصلوات والتمتع بشئ الرؤية يرجع الى التمدح بخلاف منعه وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها

قوله لولا انزل علينا الملائكة الآية قيل لوليتي لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا لولان لوليتي لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب لتقسيم القدر والنعى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول وليس بشئ لانه يقتضى ان يكون لازمة ولا ضرورية الى ارتكابه فلو لا حرف النقص اذا وليت الملقى كانت قوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت البحث

قوله وجزاءهم به في الحال كاي عاقبهم بذلك الظل واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآية امتناع الرؤية في الدنيا ولا من دونه فيها عليه اذ لا يمتنع منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع في الآخر فهو محل البحث وفيه بحث ثان اذا سلم دلالة الآية على امتناع الرؤية في الدنيا امتنع مطلوبهم لانها اذا امتنع في الدنيا امتنع في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لدلله واصفة لازمة فلا يصح تصويره وله وطران الاسكان

قوله لطولهم الرؤية تمتعوا عادا وايضا جاز ان يكون الاستظام لطولهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفت وان حال الاجسام والاعراض

قوله كدوه تعالى ولن ينموا ايدا لا ينسحق ان نفهم هذه الآية ظاهرا في التأيد ولما تحقق انهم ينموا في الآخرة سلم ان المراد التأيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمع كون ان التأيد مطلقا والتأيد بهذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال التأيد المنسوع دلالة لن عليه هو التأيد بالنسبة الى جميع الاوقات فمأمل

قوله لو يرسل رسولا ليس هذا بكلاما في الحقيقة ولذا لم يورد المعتصم كما قال حصر التكلم ؟

الغلبة الكثرة العائدة ونسبة النفوس صكسية الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشروع * والاخلاقي الذميمة كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة * لا يجب فيها من بجلى الاوار القدسية فهي البها مستغرق في مشاهدة النور الى باينة * والاحتجابات مركبة من المادة والصور والنوالمادة ثلاثية مائة * عن تلك المشاهدة المستمرة * الخامس الروحانيات قوية على افعال خافت كالزلازل والسحب * فان الزلازل توجد بغير مكانها والمهذب يمرض ويؤول يحصر بهاها والآثار العلوية تحدث بموتهاها وقد غلبت به الكتب الكسرى حيث قال طالعنا امرأ وقال فالديرات امرأ * لا يلحقها بذلك فنور * لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقلب الاجرام وبغير مكانها استمن جنس القوى الزجاجية حتى يعرض لها كلال واقوى * بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعم لاحاطتها بمكان في العصر الاول وبما يكون في الارمنة الآتية وبالامور الغائبة * صفات الحال * وعلوهم كالية * اذ لحواس لهم ترسم فيها المثل الخربة قطعية لانها مباديع الواد في عالم الكون والفساد * قطرية كاي حاصل في استدلالهم لكونهم بغير قدر يقصر القوة اتمت من الفاظ الجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كما نسي على القواعد الفلسفية التي لا تسلمها ولا تقول بها على ان الشرا من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة اثارها خندبر * واما الوجه في الغلبة فسببه * الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب * ولا اقول لكم اني ملك قائم * كلام في معرض التواضع * وفي التعظيم والترفع والنزول من هذه الدرجات فكأنه قال لا املك لغنى منية فوق البشرية كالايم والملكية بل ادعى لها ما يملك لكبر من البشر وهو النبوة * والجواب لانهم انه في معرض التواضع بل المائل * ما قبل هذه الآية وهو قوله * والذين كذبوا يا بئنا مبهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد فرس استعملوه بالعذاب نهكما * وتكذيبه * فنزل قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ياتى الله ليس له ازال العذاب من خزائن الله * بغيرها * ولا ايم * ايضا من يزل بهم العذاب * فيها * ولا اعم ولا يفقد على ازال العذاب عليهم * كما يحكى ان جبريل قلب بحد جناحه المشتكك * وهي بلاد قوم لوط * فقدت الآية على ان الملك اقدر واقوى فان حديد الافضلية التي هي اكرية الباب * الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ بهم منته * امرضهما على الاكل من الشجرة لاسخاعته بان المقصود بالتح قصور كما عن درجة الملائكة فكلما حصل لكما ذلك الشرف * قبل الله واقدم عليه * والجواب انه ما رآيا الملائكة احسن صورة واعظم خلفا واكل قوة * منهما * فخاصة بل ذلك وخيل اليهما به الكمال * الحقني * والفضيلة * المطلوبة * * الثالث قوله تعالى ان يستكف المسبح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المبرورين وهو صريح في تقصير الملائكة على المسبح كما قال لانا قد رسل على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني * وكما قال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس * الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رآوه قادرا على احبائه الموتى وكونه بلا ب * فاخرجوه عن كونهم عبدا لله وادعوا له الالهوية * والملائكة فوقه فبهما فانه قادرون على ما بشر عليه وكونهم بلا ب ولا مان * فالما يستكفوا من اليهودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالهوية فالتسبح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن يصدها * في شئ * الرابع قوله تعالى ومن عهده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس الترب الكافي اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف وال * وايضا جهة اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته دللا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم * ادع السواى والمفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال * الجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في فقد صدق عند ملك متقدر * فيظهر حثيثا ان المتدبة تدل على الفضيلة دون الافضلية * و المعارضة بقول الرسول حكاية عن الله اننا عندنا لكسرة قلوبهم وكن من يكرم من يكون عندنا ومن يكون الله عنده * كاشبهه الذي السليم * واما الاستدلال

قوله لم يره في غيره اجماعا) قيل حصر التكلم في امور المذكورة اجماعا في دار التكليف جسمين الدالة ونحن لا نقول بالروية فيها ويريد ما قيل في سبب نزول الآية ان اليهود قالوا ليتنا نصل الله عليه وسلم ليس التي الامن تكلم الله تعالى ونظر اليه كالكلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلا توهم بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم بنظر موسى عليه السلام الى الله فترلت الآية تصديقه صلى الله عليه وسلم ذاملا

قوله والجواب ان التكلم وحيا فيكون حال الرؤية بل ينسبني ان يحصل عليها ليصح جملة قسما لقوله اومن وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد ان يخرج شيئا ولو حل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمه لم يبق حالة خارجة عنها وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشيء موسى عليه السلام في الوادي الايمن فيصلى قسما لارسال الرسل والوحي فان الوحي يكون بالتهام في القلب اما في القطة او في النوم

قوله غير معلومة للبشر اي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد

قوله الاول العلوم منه اعراض عامة الخ يريد عليه ان لا يسألان معلوم كل احد ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم

قوله لان الاضافة تطلق على النسبة التكررة وعلى عروضها فالاولى هي المضاف الحقيق والثاني المشهورى كاسبق وكونه تعالى خالقا وطا مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقة وبالعكس وكذا الغالبية فتقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما والظاهر من الحق والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لا تختص بمعرض النسبة التكررة حتى لا يصح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويجعل كلام الشارح على ان التمثيل بمعرض النسبة وكلامه مبنى على ان التمثيل بما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم ان يكون مدخولا وهو على تقدير صحته يعيد لاجتناج الى الصبر اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا ٢

بعدم الاستكثار فيكونهم اقربى واقدروا على الافعال (لا يكونهم) افضل * الخامس ان الملائكة معلوا الانبياء قال تعالى عليه شديد القوى وقال زلزله الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والعلم هو الله) واستاد تعليم اليهم من باب الجواز المعنى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى الرسل من الرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فكذلك الملائكة افضل) (الجواب) ان كان ما ذكرتم خاصة كاية (فيصيان يكون واحدا من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك الرسل اليه) وهو باطل قطعاً * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد) (الجواب ان ذلك) التقديم المطرد اجماعاً * (بمسبب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود بفعل الوجود الغنطي مطابقاً للوجود الحقيقى (او) بحسب ترتيب (الايان فان وجود الملائكة اخفى فالايان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى * (المقصد التاسع) في كرامات الاولياء وانها جارية عندنا) خلافاً لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافاً للاستاذ ابي اسحاق والخليفي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقه الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة (لنا ما جوازها فظاهر على اصولنا) وهي ان وجود المعكبات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمنع شي منها على قدرته ولا يجب فرض افضاله ولا شك ان الكرامة امر يمكن ان ليس يلزم من فرض وقوعه احتمال لذه (واما وقوعها فمقتضى مرم) حيث حلت بلاذ كرو ووجد الرزق عندها بلا سبب ونساقط عليها الربط من الغلبة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات زكراً واوارها صا لمبى بما لا شدم عليه منصف (وقصة آسف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه اقامهم ثلثمائة سنة وازيدنا احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعاً (وشي منها) اى من هذا الامور الخارقة الواقعة في تلك النقص (لم يكن معجزة لتقدم شرطه) كما شرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والصدى اخرج من لم يجوز الخوارق) اصلاً (بما شرناه بجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (اخرج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حيثئذ (دالة على النبوة) ونسب ياب اثباتها والجواب انها تتميز بالتمجيد مع ادلة النبوة في المعجزة (وعنده) اى عدم الصدق مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد

(المقصد الاول في اعادة المدوم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليه اعتد من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عابراً عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كابدل عليه قصص ابراهيم عليه السلام في اسياء الطير (وهي جارية عندنا) وعند شيوخ المعتزلة لكن عندهم المدوم شي فاذا عديم الوجود في ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا يفتنى بالكلية مع امكان الاعداء (خلافاً للفلاسفة والناطقة) التكرين للمعاد الجسماني (و بعض الكرامية وابى الحسين البصري) ويجحد الخوارق من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما ينهنا عليه (لنا) في جواز الاعداء (انه لا يمنع وجوده الشان لذاته ولا لاولاده والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل المتعطل لان مقتضى ذات الشيء اولوازه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتع كذلك كان ممكناً بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجوداً حاصل يمد طر بان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعمال امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعمال) لجواز ان يمتع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولازه ولا يمتع وجوده مطلقاً (فتنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعداء) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك لا يجاد) امر

٢ مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض

والعروض لا بمعنى معروض النسبة على مامر
تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير ماما

قوله قال الامدى الخ (١) المقصود من نقل كلامه
بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات
فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها

قوله لاوجب العلم بالحقيقة المخصوصة لايقبل
الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالجواب
علم بها لا نقول معنى العلم بالوجود التصديق
بانه موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده
الخاص بحقيقته وكذلك الكلام فى سائر

الصفات

قوله علم على انه الخ (٢) ايجاب العلم بغير
الدلالة ولذا اورد المصنف لفظه على واشار
اليه الشارح بتقدير يدل

قوله الثانى ان كل ما يملك منه الخ (٣) يرد عليه مثل
ما ورد على الوجه الاول انه اعم بما على مذهب
من يقول لاحقيقة كاية له تعالى بل تخصه عين

ما عيذ ولا يفي هذا الدليل على تقدير عمارة التامعيد
انتفاء معلومة هو بونه تعالى لا انتفاء معلومة حقيقة
والظاهر ان الكلام فيه ولا تدركى القائلين بامتناع

مطلوبه يتصلون امتناع اكتسابه بالعدم والاسم
مبني على انه لا مركب فيه وان الرسم لا يفتقد
الكس لا على ان الشخص لا يعرف بالعدم والاسم

والقائلون بمصول المعلومه يقولون انه لا حقيقة
سوى انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما
قادر جميعا بصير الى غير ذلك من الصفات

قوله لا يمنع تصوره الشركة فيه وذلك يحتاج
الخ (٤) يحضر عليه بيان من جهة ما علم منه الوحدةانية
بأدلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور

الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجب
بان هذا ايضا كلى اذا لا يمنع فرض صدقه على
كثيرين وان كان المفروض محالا

قوله الجواب منع حصر المسمى الخ (٥) منع
الحصر اعم بما يجعل الديهي بمعنى الديهي
بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح

فك ان تقرر الجواب بمنع عدم البهانة ايضا
فأما

قوله فى ان افعال المباد الاختيارية الخ (٦)
لا خلاف فى ان افعال الغير الاختيارية لا للمباد متخوفة
له تعالى كاهو المشهور ولا فى ان الكلام اللفظى الغامض
بأنى عليه السلام على تقدير حدوثه مخلوقة
له تعالى ايضا اما عندنا فافظاهر واما عند المعتزلة ٢

واحد لا يختص ببدءه واعادة الايجب تلك الاضافة (فاذن تلا زمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد
وكذا الابدان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المترافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه
الامور المستندة الى ذاتها (او بوجوب كون الشيء الواحد (ممكنا فى زمان) كزمان الابدان (ممكنا
فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود فى زمان الثانى اخص من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما
هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير (لجواز التغاير من الامتناع) الذى (الى الوجوب) الذى معللا
بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر لجواز ان يكون ذلك
الاخص ممكنا والمطلق والمغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مختلفة
لبديهة العقل) الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان و يقتضى وجوده
لذاته فى زمان آخر لان اقتضاه الذات من حيث هى الى لا يتصور امتناعها (و) فيه (افناء الحوادث
عن الحدوث) لجواز ان تكون متممة لذاتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها

موجودة فلا حاجة فيها الى صانع محد ناهل لذاتها كافي حتى حدوثها (و) فيه (سدلاب ثبات الصانع)
تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعات ما عرفت من امتناع الحوادث (و يمكن) فى اثبات جواز الاعادة
(ان يقال الاعادة اعم من الابدان) كأورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المدوم

(استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد انصفه (ملكه الانصاف بالوجود) فيقول الوجود داسرع
واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى ان تلك الاهوية اعم بما بالقياس الى القدرة الحادثة
التي تتفاوت مقدوراتها مقبسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندنا على السوية
لا يتصور هناك تفاوت بالاهوية (وتلخص يدعى الضرورة تارة وتلخص الى الاستدلال اخرى اما

الضرورة فقالوا تخطئ لعدم بين اشئ ونف محال بالضرورة) اذ لا بد للخلل من طرفين متضارين
(يعبرون) (الوجود بعد العلم غير الوجود) (قوله) حتى يتصور تخطئ لعدم يتجهما على هذا
فلا يكون المعاد هو المبدأ (يعني) لان كلا منهما موجود موجود مغاير الوجود صاحبه فهما

موجودان متفاران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخطئ
العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم انصفه فى زمان
ثالث ومن هذا تبين ان التخطئ بحسب الحقيقة اعم من زمان العلم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر

نسبة هذا التخطئ الى العلم مجازا كاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانه على ان دعوى
الضرورة فى حكم خالفه جهو من العقل غير معقولة (واما الاستدلال فهو من وجوه • الاول) انما
يكون المعاد معاد بعينه اذا عيذ بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبدأ (فيلزم ان يعاد فى

وقت الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبدأ فيكون حينئذ مبدأ من حيث انه معاد هذا خلف
الجواب انما اللازم) فى اعادة الشيء بعينه (عادة عوارضه المخصوصة والوقت ليس منها ضروريا ناز بها
للوجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود فيها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المتعبر

وجوده فى الخارج لا تفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المتغيرة ووجوده خارجا
لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً (واما يقال المتغير بالضرورة ان الموجود معيد كونه فى
هذا الزمان غير الموجود معيد كونه قبل هذا الزمان مامر وهى والتغاير الذى يحكى به فى هذه الصورة

(انما هو بحسب الزمن) والاعتبار (دون الخارج) ويحكى انه وقع هذا البحث لانه متنازع احد تلازمه
وكان ذلك التلخيص (مصرى على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية
(فقال) ابن سينا (لان كان الامر على ما تراه فلا يلزم الجواب لاني غير من كان يباحثك) واثبت ايضا

غير من كان يباحثك (فهت) التلخيص (وعاد الى الحق واعتزى بعدم التغاير فى الواقع) وبار الوقت ليس
من الشخصات (وتمسك بالوقت داخل فى العوارض) الشخصية (وانه) اى المدوم (مما يدعى
الاول فم قد تم ان الواقع فى وقته الاول يكون) مطلقا (مبدأ) حتى يلزم كونه مبدأ ومعادا معا (واما

يكون كذلك ان لو لم يكن وقت (معا. معه) وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون
مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا فيكون معاد المبتدأ * (الثاني لو) امكن
الاحادة و (فرضنا عاده بعينه واهه قادر على استحادهه مستأدا) بلا شبهة (فلفرضه) ايضا (موجودا)
مع ذلك المعاد (وحيتد بالغير المعادن المستأف ويلزم الاتينية بدون الامتناع) بين ذلك الاثنين وهو
ضروري البطلان * الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأف المذكورين (بل تمايزان بالهوية)
اي بالوارض الشفخصة مع الانعقاد في الماهية (كما يميز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) في الحقيقة (وكل
اثنين) متمثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا و
اختصاص لهذا) الذي ذكره من الحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدئين ايضا فلو صح لز
امتناع وجود المبتدأ : بين ذلك الدليل فان قيل المراد بالثلث المستأف مالا يميز عن المعاد بوجه من
الوجود قلنا امكن وجوده بهذا المعنى ممنوع الا فلا تعدد بلا تمايز على ان انقضى بالمبتدأ اذا فرض له مثل
كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذي وجد الان (من الاول يستدعي غير محال لعدم
رواه) اي التميز حال عدم (تحال) لان الثاني الصريف لا يصوره تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم
تستدعي انقضاء ذلك المعدوم حال عدم بصحة العود فلو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح
ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود يقتضي امتيازها والامكن ذلك الانقضاء اولي به من غيره
(الجواب على اصل المعترلة وهو كون المعدوم شيئا) اي امره انما يتقرر (ظاهر) لان بطلان التماثل جيتد
ممنوع وما ذكر في بيانه مر دود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لان امتناع استصحابه) اي
استصحاب ذلك الحكم وبصحة (التميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد
زواله فلا يكون الانصاف بها مقتضى لامتناع الخارجى (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة)
اعني زمان الوجود الثاني (وهو) اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه وانصافه بصحة العود (امر)
وهي لاحقة (له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في المكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي
لزوم هذا التميز قلنا فطلانه ممنوع حيث لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالتمتعات
المقصود الثاني في حشر الاجساد (اجمع اهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جواز وقوعه
واتكهما الفلاسفة اما الجواز فلان جميع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف بخصوص فيها امر
ممكن لذاته (كما مر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريب وان فرض انها
عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (واهه)
سبحانه (ما لم ينك الاجزاء) وانها لا يبدن من الايدان (قادر على جمعها وتأييقها لما بينا من عموم علمه)
نعالى جميع المعلومات (وقدرته) على جميع المكنات (وصحة القول) من القائل (والفعل) من الفاعل
(توجب الصحة) اي صحة الوقوع وجواز (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما لو فوجع ولان الصادق)
الذي علم صدقه باذلة طاعة (اخبر عنه في مواضع لاصحى ببارات لا تقبل التأويل حتى صار
مطلوبا بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم من اراد تأويلها بالاورد الرجعة الى
التفوس الناطقة قط فقد كابر بانكارها ومن ضرورات ذلك الدين (وكل ما حبره الصادق فهو حق)
احجى المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول اي بعضه (جزائمه) اي
من الاشكال فلو اقاد الله ذلك الاثنين بينهما (فذلك الاجزاء) التي كانت لما كونه لم تصار لتأكل
(امان تعادلهما) اي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن
واحد في شخصين متباينين (او) يعاد (في احدهما) وحده (فلا يكون الا حرا معاد (بعينه) والمقدر
خلافه ثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باصنافها كازعهم (الجواب ان الفساد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اي الاجزاء
الاصلية التي كانت للانسان لما كونه (في الاشكال فضل فلاننا ان الانسان بقى مدعومه واجزاء الفناء
تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الاشكال بل في المأكول * (الثاني)

فاما في اختلاوته او باحسانه عن الكلة
كما مر مع ما فيه في بحث الكلام ثم ان البحث
بمع الحيوانات الجعم ايضا كما صرح به في ابتكار
الاختلاف والتعدد ولما لم يكن للزراع في افعالها
الاختيارية كثيرة فانه لم يتعرض لها وقال في ان
افعال الصبايح

قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ قلنا قلت هذه
الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على
قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل
البقي فبعد إيجاد القدرة في العبد لا محال للمانع
اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ
منفردا على إيجاد القدرة بل على جريان ما ته
تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عاقبته
تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع لصدور
الفعل عن العبد او جوداه تعالى فيه فلا مقارنا
لايجاد القدرة فلي هذا لاستدراك قدر
قوله وهذا مذهب الشيخ قيل عليه ثبوت
القدرة على ما يلزم بارها من الفعل ولما لم يكن القدرة
العبد اثر عند الاشرفى فن ان يعلم ثبوتها و يرد
على الجبرية التافين لها مطلقا والوجدان انما
يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وبسبب الارين
للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود
القدرة منضمنا الى الارادة في الافعال الاختيارية
دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به
قوله اي اكثرهم احتراز عن الجبر كما سيظهر
بل عن ابي الحسين ايضا كما يقتضيه سياق كلام
المصنف وان كان محل بحث

قوله بل بالاجاب بل باختار لاحقا انه لا يظهر
من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء
لان المعتزلة ثالثون بان الله تعالى خالق القوى
والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان
وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار
وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام
لان عدم الاجباب انما هو بالنسبة الى نفس
التدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها
فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب
المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد
تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب
بناء على كفاية الرخمان في الوقوع وان كان
مر دودا عند المتحققين كما سبق وهما اجتماعان
اخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب
الفعل عند المعتزلة انما الاجباب من التعلق

٢ الذي يجوز أن يوجد بده يتعلق آخر وعند الحكم ذات القدرة توجب التعلق الفصوص الموجب للقول بأن يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتقال الثاني أن يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد لتعلقها بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنسب كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء من إثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة إلى فعله الاختياري كما فهم من الصاطبة المذكورة أيضا وبذلك تكون تنصيصي الأقدمي على الإكابر على أن فعل العبد عند إتمام الحريتين واقعة بقدرة مع تعريض المصنف بأنه موافق للصفاة في المذهب فالأظهر أن أفرق بين المذهبتين إنما هو باعتبار أن خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند فلاسفة بها وبالإلجاب

قوله وجوز اجتماع المؤثرين على الواحد قيل لعل مراد الاستاذ أن قدرة العبد غير متعلقة بالتأثير وإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على أن كلا منهما جزء المؤثر وأوصارت قدرة العبد متعلقة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على الواحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح

قوله أي بكونه طاعة ومعصية يرد عليه أن هذه الصفة أمر اختياري يلزم فصل العبد من موافقته لما أمر الله تعالى به أو مخالفته له فلا وجه لجسه اثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها إلى قدرة العبد لكان العبد موجد لبعض الأشياء وهو مذهب بعض الاعتزال ويحتمل أن يقال كون الفعل طاعة أو معصية لما أمره بالنسبة إلى محله نسبة إلى قدرة العبد وإن لم ينشأ منها

قوله وقالت الحكماء وأمام الحرمين (الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الأمام وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره

قوله أن المؤثر ما قدره الله تعالى (الخ) فيه بحث لأن الترديد إما في المؤثر الرب في الفصل ٢

لوحشر فاما لا تعرض وهو عيب لا يتصور في إفعاله تعالى (واما الترض اما لما لم الله وهو بمنزلة من أوالي العبد وهو اما الأبطال وأنه متفاججا) من العقل (واما بديه العقل) بضاد ذلك (فعنه وعدم ملائمة الحكمة) الإلهية (والله تعالى) الأزلية (واما الأبطال وهو بضاد ما طلل لأن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (إنما هو دفع الألم بالاستترار وأنه لو ترك) على حاله ولم يد (لم يكن له) هذا الترض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) أما (الأبطال) أولا (لدفع) ذلك الألم (ثانيا) (فلتدفع) بدمه فهو (لا يصلح) غرضا (لا لدمه) كإن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلذذه أي يعود إلى عدم المرض (الجواب) فحشا أنه لا تعرض وحسب كتابة البعث والضح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم أن الترض هو اما الأبطال أو الأبطال ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه (لنا) أن الله عز منصرف فيها (لكن لا نسلم أن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وإنما (دفع الألم) فإنه إن (دفع الألم) لدمه (واما أنها ليست) (أي دفع الألم) (فلا دليل) عليه (ولم يجوز أن تكون) تلك اللذة (أمر آخر يحصل معه) أي دفع الألم (ثانيا) (ودونه أخرى) والدوران وجودا وعدما في هذه الصور لا يتأخر ما ذكرناه (حاشا ذلك) في الذات الدنيوية فلم قلنا أن اللذة (الجسمانية) (الأخرى) كذلك (أي دفع الألم) ولم يجوز أن تكون الذات الأخرى وبمشابهة الدنيوية صورة ومخالفاتها حقيقة فتكون حقيقة هذه (الدنيوية) (دفع الألم) كأدعهم (وحقيقة) تلك (الأخرى) (أمر آخر) وجوديا (ولا لجل لوجوده) (والاستترار فيها) أي في الذات الأخرى حتى يدرك بهما حقيقة كما درك حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذبذب) هل يدرك الله الأجزاء البدائية ثم يعيد ما فرغها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه ثانيا ولأيتنا لعدم الدليل على شيء من الطرفين (وما يتحججه) على الأعدام (من قوله تعالى كل شيء هلاك الأوجه ضيف) في الدلالة عليه فإن الترفيق هلاك كالأعدام (فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته اطلو بمنه وزوال التأليف الذي به تفصل الأجزاء لأفعالها ويتم منافعتها والترفيق) يلزم صفا على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أي زوال التأليف والترفيق خروج الشيء عن صفاته اطلو بمنه فيكون هلاكاً ومثله يسمى فساداً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الأعدام أيضا (واصل) أن الأقوال الممكنة في مثله العباد لا يرد على صحة الأول ثبوت العباد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثاقين للنفس الناطقة والثاني ثبوت العباد الروحاني فقط وهو قول فلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والقرائي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعهم من قدم المعتزلة وجهم من متأخري الأمامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والطبع والعاصي والثاب والمعاقب والربن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الإنسان خلق لكل واحد من الأرواح بذنا يتعلق به وينصرف فيه كما كان في الدنيا والزابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من فلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو القول بفساد جالينوس فإنه قال لم يثبت لي أن النفس هل هي المراج فيفسد عند الموت فيسهل عاداتها وهي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن للمعاد حينئذ والمصنف قرر أو لا مذهب الثنائيين بالعباد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب الثنائيين بالعباد الروحاني فقط بقوله (المقصد الثالث) في حكاية مذهب الحكماء المتكلمين حشر الأجساد في أمر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها وإرسالها بالعلم العقلي الذي هو عالم الجردات وسعادتها وشقاؤها هناك بنفسائها النفسانية وذاتها (قالوا) النفس الناطقة لا تمل الفناء أي عدم بعد وجودها وذلك (لأنها بسيطة) لما في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فتوقلت الفناء لكان البسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة إلى وجودها (وفناء) أي قابلية بالنسبة إلى فنائها وفسادها (وأنه محال لأن حصول أمرين متباينين لا يكون إلا في تخليق متباين وهو يتأ في البساطة) وتلخصه أن الوجود للفعل لا يكون هو بعينه منصفاً

مطلق المؤثر فلا يتم الانفراء في قول المعتزلة لان
 القدرة الحادثة في القدرة المدفوعة وان اختيار الاول
 ووجهه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل
 وان كانت القدرة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد
 تسليم صحة ذلك عند المعتزلة وبإيجله كما
 لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة
 مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا
 الضابط ايضا ثم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة
 البعد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار
 ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق
 بين مذهبيهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره
 في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم
 والله اعلم

قوله وهو مذهب القاضي قبل هذا مشكل
 لان المفروض عدم كون احدي القدرتين متعلقة
 بالآخرى اى اثرها وانسب هذا الى القاضي بيد
 فلا يبدان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتكاك
 العظيم ومذهب القاضي مندرج فيما سبق
 والاخير مما يذهب اليه احد الان في الاختصار
 فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى ادنى عبارة
 يشهد بها السياق وهو ان قال المراد من قوله
 فلما كون احدهما متعلقة للآخرى ان يكون
 احدهما فقط متعلقة بالآخرى اى لا يكون
 اصل الفعل ولا وصف متعلقا بها فالتى الذى
 هو مذهب القاضي راجع الى قيد فقط لان
 القدرة القد بحدده كما شئت بقدرة البعد على اصل
 الفعل يعانى بوصف الفعل ايضا لانهما
قوله لما من شعول قدره) فيه بحث وهو
 ان المذكور فيما شعول الجواز لا شعول الوقوع
 اعني ان يكون الكل واقعا بالفعل بقدرة تعالى
 ثم ان شعول الجواز انما يستلزم شعول الوقوع اذا تم
 دليل التعلق لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة
 من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي يدفع
 جريا بذلك الدليل في الحلق والتعلق قالوجه
 الاول لا يدل على المدعى

قوله لو جب ان يمد تفاسيها قيل هذا الدليل
 ينفي الكسب ايضا لاشراك الخلق والكسب
 في الصلة المتضمنة لكمال العلم وهو الضمور
 بالقصد والاختيار واجيب بان القصد الاصيل
 موجب للعلم دون الضنى فالتى الى موضع مثلا
 مقصود اصلى فيجب الشعور به في الخلق
 والكسب بخلاف ضربات العضلات المقصودة
 في ضمن المشى وقصد اليجاد كايضا بخلاف

٢ قوله تعالى يمكن اللفظة من ههنا بمعنى في
في قول الشاعر وليست بالأكثر منهم
حصى • فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في الفصل
التفصيل

قوله والاخبار ان جرحه على القصد
خسر وخبر الوقوع ولاجله وبتعلقه وان رفع
بالابتداء على ان يكون تأويل القصد تخيير الوقوع
قوله لاجل القصد

قوله فلان الدائم قد يقبل باختباره هذاعلى
رأى من لا يصلح النوم ضد القدرة لكن فيه بحث
وهو انه قد ذكر ان ان القصد لا يتصور بدون
العلم ولا شك ان النوم مضاد للم فكيف يعمل فله
اختيارا

قوله ولاشعوره بها فان قلت الشعور بالشيء
لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه
اجيب بانه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل
بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء
ولذا قيل انه من ضروري يدع النظر والحرك
لا يصعب تأمل في تفاصيل اجزائه عند الحركة
ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا
بحركة اجزائه ولو لم يدع الاعتراض في صورة
النوم

قوله فيند باب الثبات الصانع) سنذكر ان هذا
الزم للضرورة القائلين بوجوب الداعي الموجب
في الفعل الاختياري فلا يتجه ان ترجيح الفاعل
لعلوه بلا داع يوجب له يستلزم جواز وجود
الممكن بلا موجد لانه استناد ذلك الباب

قوله ويكون الفعل عنه واجبا الخ لا خطأ
ان مجرد كون المرجح من غير العبد يبنى اختيارية
فضله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى
قوله ويكون الفعل عنه واجبا لكن لازم كونه
اضطرابا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره اولان
الاستقلال الذي يدعوه بمعنى ان العبد يمكن
من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح
لانه مستقل بالكتابة كيف وهم قائلون بان الله
تعالى خلق القوى والقدرة نعم قول ذلك المرجح
الموجب من العبد لا الاختيار يبنى ايضا اختيارية
فلا حاجة الى نفيه فاعلم

قوله لا اختيارا بطريق الاستقلال) كما زعموا
فيه دلالة على ان هذا الوجه بما يفيد الزام
الضرورة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستنادها
الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد

الشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا قارنت بالوقت واستمدت من عالم القدس والטהارة قوت
وكلت فإذا اعتدت الى الايدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامر بين ولا شهية
في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما التكرور للمعاد مطلقا فهم الذين
ثابوا النفس هي المزاج فإذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعاد عند هم محال
وقال ايضا مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير
وهذا العالم هو العالم الكبير والنفس من كل منهما اما من غير يه او تمهيد به بغير يه فهذه
مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالوقت والثاني انه تعالى كيف يصمر بعد
ماخر به وهو انه يمده كما كان حيا فلا يوصل اليه الثواب والقلب والثالث انه كيف يخرب
هذا العالم الكبير ليخرب به بغير يه الاجزاء او بالاعداء والاخوة والرابع انه كيف يصمر بعد تخريبه
وهذا هو القول في شرح احوال النعمانية وبيان احوال الجنة والتارة هذا مضطرب هذا البلد
واقه اعلم بالصواب في المقصد الرابع في الجنة والنار هل هما مخلوقتان الا ان اولاً ذهب اصحابنا
وابو علي الجبائي (ويشترى من الشعر (وابو الحسن البصري الى انهما مخلوقتان ولكنهما اكثر اعتناء
كبد التثنية وضار من هرواني هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما مخلوقتان يوم الجزاء • ثانيا
وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة واخرجهما منها بالارادة على ما مضى بالكتاب
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار لا قائل بالنقل • الثاني قوله تعالى في صفتهما عدت لثنتين
اعدت للكفر بن بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما • ومن منبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها
شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما التكرور فثبت عباد) في استعانة كوفهما
مخلوقتين في وقتنا هذا (بديل العقل وابوه هاشم بديل السمع) اذ ليس عنده العقل دلالة على ذلك (قال
عباد لو وجدت تاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر) (الاقسام الثلاثة باطله • اما الاول
فلان الافلاك لا تقبل الحرق والالتصام ولا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي
يتوهم من قبيح ما يتوهم وبفسد (واما الثاني) فلا نه قول باناسخ لان النفوس تملكت حيثما ابدان
موجود في العناصر بعد ان فارقت ابدانها (و) اسم (لا تقاؤون به وقد ابطال) ايضا (بديله • واما الثالث
فلان تلك بسيطة وشكله الحركة ولو وجد عالم آخر لكان كراياضا يفرض بينهما خلا) سواء تباينا
او تماسا (وانه محال) وانث خبرنا بهذا دليل لمن يكر وجودهما مطلقا لان يكر وجودهما في الحال
فقط (الجواب لانتم امتناع الحرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما ذكره ولا نسلم انه في عالم العناصر
قول باناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا
على ذلك فلا يتبد • احجج ابا هاشم بوجهين • الاول قول تعالى في وصف الجنة (اكفها) اي
ما كورها (دائم مع قوله كل شيء) اي موجود (هالك الاوجهه فلو كانت) الجنة مخلوقة وجب هلاك
اكفها لا بدراجة حيثما يحرك عليه بالهلاك (فلا يمكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فحين انها
ليست مخلوقة الا في فلكها النار (الجواب اكفها دائم بدلا اي كافي منه شيء) يعني يده فان دوام اكل
بشيء غير متصور (لانه اذا اكل قد فرغ) (وذلك) اي دوام اكله على صيل البذل (لأنه في فلكه هلاك او فلول
المراد بهلاك كل شيء) (انه هالك في حداثته لضعف الوجود الامكاني فالحق بالهلاك لعدمه او فلول
انها) اي الجنة والنار (بعد ما بنا) بغير في الاجراء دون اعداءه (لا تمصادان) بجمعه (وذلك كاف
في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتهما لكن صورتهن في (الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة ايضا
(عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك لا بعد فناء السموات والارض لا متناهي كدخال الاجسام
في الجواب المراد انها) اي عرضها (عرض السموات والارض لا متناهي ان يكون عرضها عرضها
بعينه لاحال الفناء ولا بعد الفناء) اذ متناهي قيام عرض واحد شخصي بمحددين موجودين معا واحدهما
موجود والاخر معدوم (وليس صريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيصل هذا
على انك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله • المقصد الخامس في خروج الممثلة على اصلهم

في حكم العقل) بحسن الاتصال وقبحها (والايجاب على الله وانظر ههنا في الثواب والعقاب) لاقى امور
 اخر اوجبها عليه (اما الثواب فاروجه معتزلة البصرة لان التكليف الشاققة لبست الانفسا وهو
 بالتواب عليها ياتيه انها) اي تلك التكليف (اما لافرضه هو عتب قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى
 (واما لافرض على الله فهو مزلة) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (اولا العبد اما في الدنيا
 وانه) اي الايمان بها (مشفة بلا حظ) دنوي فان الصادق عنه وآعب وقطع لنفسه عن شهواتها (واما
 في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (وانقصوه هو المطلوب) الجواب منع وجوب الفرض
 وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب فعليه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
 الكبرية) اذا مات بلا توبة ولم يجوز وان بعد الله عنه (نوجهين الاول انه تعالى (اوعد بالعقاب
 على الكبار) (واخبره) اي بالعقاب عليها (فلو بالعقاب) على الكبرية وعقا (لزم الخلف في وعده
 والكذب في خبره وانما على الجسوبات في وقوع العقاب فإن وجوبه) الذي كمالنا فيه اذ لا شبهة
 في عدم الوجوب مع الوقوع لاستنازه خلفا ولا كذا لا يقال انه يستلزم جوازها وهو ايضا محال
 لا تقول اسخا لته منهوة كيف وهم من الممكنات التي تسقطها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذهب
 اي المرتكب للكبرية) انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعني عنه بل يترجم عن الذنب بل (كان ذلك تقر به
 على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اخره للعقوبة عليه وانه في حق منافق لقصد الدعوة) الى الطاعات
 وترك التلذذات (الجواب منع لضعفه) اي نقص عدم وجود العقاب (للتقرير والاقره اذ شمول الوعيد
 وتريض الصكول للعقاب وظن الوفاء بالوعد فيه من الزجر وازدع ما لا يخفى واحتمال العقوب عن
 البعض احتمالا لم يردوا لاثبات ذلك) يعني ان الوعيد عام بتناول كل واحد من المذنبين بظواهره
 الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر
 السافل عن استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتفائه واما توهم العفو الثاني
 من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يمرض ظن العقاب القضي للانذار فقد ظهر ان المذهب
 لاصحاله بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تخرير ولا اقرار في البحث الثاني في فالت معتزلة
 والخوارج صاحب الكبرية) اذ لم يبق عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعندهم) في آيات
 ما دعوه دليل على هو (ان الناسق يهتق العقاب) بفسقه (واسحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة
 خاصة) لا يشوبها ما عداها (واما لا تنقطع ابدا) (واسحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خاصة)
 عن الشوائب (واما والجمع بينهما) اي بين اسحقاقهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت
 للناسق اسحقاق العقاب وجب ان يزول عنه اسحقاق الثواب فيكون هذا بخلاف (الجواب منع الاسحقاق)
 فان المطيع لا يهتق بطاعته ثوبا والعاصي لا يهتق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله
 حق وقد اجبتا عن دليل وجوب العقاب آتفا (ومنع قيد الدوام) لا شأنا اذ كانت المضرة
 او النعمة منقطعة لم تكن خاصة لا تقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في الثواب والعقاب
 العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل الاول حزن والثاني فرح على ان قيد المخلص بما يطر على اليه المنع
 ايضا وما يتكسب بمن انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالمخلص ضعيف
 (ثم) انما بعد تسليما لذكر من صفات الثواب والعقاب تقول (انه قد ساقط) فان كلامك مني على
 لم يمتدح حيث جاز ان يساقط الاستحقاق منها (وبدخ) صاحب الكبرية (الجنة فضلا كما قال تعالى)
 حكاية عن اهل الجنة (الذي احتادوا المقام من فضله) وما يقال من انه يلزم حيث التسوية بين الجبراء
 والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجم جانب الثواب) على جانب العقاب
 (لان السعة لا تجري الا بظنها واليسرة تجري بغير حساب) (واستأنوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل وجهين
 لمن يشاء) اضحاهما ضاعقة بغير حساب (واستأنوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل وجهين
 الاول بآيات تشر بالخلود كقوله تعالى من كتب سبحة وأحاطت به خطبة طاولك اصحاب النار
 هم فيها خالدون وقوله ومن يص الله ورسوله وشدد حدوده يدخله نارنا خالد فيها وقوله ومن يشل

قوله واورد عليه ان هذا بنى الخ) فيه بحث
 لما يصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة
 القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو
 المراد بالمرجح في الدليل ونحن لا نقول به فكيف
 يتوجه الاراد علينا باسكان اقامة الدلالة بعينها
 في قدرته تعالى ويمكن ان يتصف في الجواب
 بان حاصل الاراد من طرف المعتزلة انكم
 تدعون اننا اخطأنا في دعوى استقلال العبد
 في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال
 على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجري في افعال
 الله تعالى مع انكم معترفون باننا مصيبون في
 دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية
 والا قرب في الجواب ان يقال التغيير بالنسبة لبعض
 مقدمات الدليل لا يندفع في بعضه كما سلف
 فكانه قال لو لم اضطرارية الفعل على تقدير
 توفقه ترجمه دلي الداعي لزم على تقدير
 كفاية نفس الاختيار فيه لا مكان اقامة
 الدلالة بعينها حيث يشاء ايضا فلزم ان لا يكون
 الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب
 يشوقف على مرجح هي الارادة الجنازمة
 فيه انه لا يلزم السياق اذ قد عرفت ان صياحي
 الكلام على ارادة الداعي من المرجح في اصل
 الدليل فاعلم

قوله بل من غيره) فيه بحث وهو ان انتفاء
 صدور المرجح من العبد باختياره لا يستلزم
 صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه
 من غير اختياره بلا يزوم التسلسل وقولهم
 صكول حادث مسبق بالاختيار متفرع على
 ان لا يؤثر في الوجود الله تعالى والا فلا حرق
 الحادث يستند الى النار الحادث بالايجاب
 وذلك ههنا اول المسئلة اللهم الا ان يفي
 الكلام على اعتراف المصمم بصدور عن غيره
 فاعلم

قوله أطر في اليه شائبة الايجاب) يعني فلا
 فرق حيث يشاء بين افعال الله تعالى وافعال العباد
 في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله
 تعالى مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه
 والعباد ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح
 عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تلقى
 ارادة تعالى لكن لا يلزم الايجاب لان التعلق
 ليس بلازم لها بل هو مسبوق بخلق آخر لال

٢ نهاية كما مر مرارا وقد لا يبيته تعالى آخر

فلا يتطابق الفضل ولا يتصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفصل بالدليل الذي حرى في موقف الاعراض فامل

قوله وامل ان هذا الاستدلال الخ لا حاجة الى هذا الجواز ان عم المرحم المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لا مكان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده زمن الانتهاء الى الاضطراب

قوله انه لا ارادة منه في بحث الايمان من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لا بالاختيار ولت ان تقول سيسمح في الغرض من هذا المقام سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالاجاب واستزادها الفصل حتى قوله لا الارادة منه انها ليست منه الارادة فيثبت بدفع البعث

قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين عدم الاستقلال عند الاستاذ فظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفضل عنه لم يكن هو مستقلا في فعله يعني التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث بظهر مسامحة في اول المقصد فليأمل

قوله فربما بالوفائي اي في نفي الاستقلال ولا مر حيا سائدا الى ايمان الى فخر الله تعالى

قوله عند حصول الارادة الجازمة اي مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعي الذي توقف عليه التعلل كما هو المذهب عند هم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة والفاعل بان العلم مخلوق للعبد

قوله فكسار العبادات قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب الطيع وعقاب العصا كما ذهب اليه المعتزلة لاجباب العادة ذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهد عن احد ولا جهة له ايضا واجواب اما اولها فيجوز اراقة التنظير من قوله فكسار العبادات اي جميعها والتعظيم في مجرد عدم الزوم العقلي وانحاء السؤال لانها من قبيل العبادات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم التبع العقلي في نفس تركها وهو الذي نعتنه واما وجوب ثواب الطيع بمقتضى الوعد فلا ؟

مؤمنين فحينئذ وجههم خالدا فيها قالوا ولقد اودى حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد اعلم الله تعالى قد جعلنا لكثير منهم الملك الطويل فلو جعل الخلود على الملك الطويل لم يتسقط هذه الآيات (والجواب لانسان ان له حسنات من الامان والطاعات قد احاطت به خلقته بل من احاطت به خلقته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطية (و) لان (ان من كتب كبيرة فقد نسي حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا) فلا بات المذكورة لا تتناول صاحب الكبرياء (سنا) تناولها بالاد (لكن الخلود) المذكور فيها (هو الملك الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حينئذ يحصل موقف مخلد وخلق الله ملكه) والمراد طول الدعة بلا شبهة فلا يولى حينئذ ان يجعل حقيقة في الملك الطويل سواء كان معه دوام ولا احترازا عن لزوم الجحاز والاشتراف (والآية) المذكورة (حلتها على الدوام) الذي هو احد قسمي الملك الطويل (لقرينة لخال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مفقودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الصغار لفي حجر يصلون يوم الدين وما هم عنها بشايعين ولو خرجوا منها لكانوا غافلين عنها الجواب) من هذه الآية وحدها ان لفظ الصغار لا يتناول الا من هو كامل في فطرته وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرا هي بمعنى كون الصغار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باسحقاق النار وعدم خشيته من استحقاقها لكن انفسهم فيها منها * برحمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها) وفيها (من الآيات المذكورة) في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وقوله (ويحري الذين احسنوا بالحق) وقوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبرياء بآياته وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم شاق استحقاق الثواب) فضلا عن كونه بخلاف في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متساوية (وان سنا) عمومها بالاد (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص المذنب بالكفر بحقوقه تعالى فاذا دعى اليها ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان تغزى اليوم والسوء على الكافر في وقوله كذا الى فيها فوج الى قوله فكذلك وقلنا ما لى الله من شيء وامل ان اختصاص العذاب مطلقا (بالكفر مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرتبة) علا بظاهر هذه الآيات لكنها تخصصها بالعذاب المؤبد جعلا بينهما وبين الأدلة الدالة على وعيد العقاب في المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما (وفيه مباحث) الاول قالوا الثواب فضل من الله (وعده فني به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان لكل ملكه (فله ان ينصرف فيه) كما ساء (وله العقوبة له فضل ولا يبعد الخلف في الوعد نقصا) بل يدح به (عند المعتزلة) البعث (الثاني) اجمع المسكون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عقابهم (سواء بالنار في الاجتهاد والنظر في حجة الانبياء ولم يهتدوا وعلو آياتهم وطعدوا او تكلموا وانكروا) اي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجود) الاول ان القوة الحسية كما تقدم متناهية (في الدماء والمدة) فلا بد من فتانها) واذا ثبت قوة طائفة وما بينها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور وعذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدمي) فساد مقسك به في آيات ذلك التام (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاخراج) مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل (الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول بل هي) اي الحياة (يخلق الله تعالى وقد خلقها دائما ابدا او يخلق في المي قوة لا تجرب معها الحياة (النار) مع كونها متناهية (كما خلقها في الحندر) مع عدم التأذي بها (وهو حيوان ما واما النار) الثالث منها

٢ نكره كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول
لدى فان قلت دول الترتب او اكثر منه شرط
في الماديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي
منها قلت الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو
عقاب العاصي

قوله دواعي البعد الى الفعل واختياره فيه
بحث لان البعد محل الاختيار لانشائه عند الشيخ
الاشعري على ما عرفت به سابقا من ان الاختيار
ليس من البعد والاسبق باختيار آخر وتسلسل
فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعي الى
نفس الاختيار بل الانسب بذهب الشيخ ان
يقال التكليف وابسته مثلا تكون معدا للبعد
بخلاف الداعي والارادة فيه ويمكن جعل عبارة
المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأتي
عنه

قوله واعرض عليه بان العلم تابع الخ فديهاب
عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى
اذا لم يزل الازل ان البعد مختار فيما لا يزال فعلا
معينا فينصف به لم يكن بد من وقوع هذا
الاختيار والاتصاف بالتمنع عليه فيما لا يزال والا
لانتلب العلم جهلا فتنقض علمه تعالى بوجود
شيء يستلزم وجوده بخلاف استلزام السبب
السبب لاعتكافه حتى يرد الاعتراض
قوله اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه
ويخص هذا التقييم هو ارادته تعالى فالعلم تابع
للارادة لا بالعكس

قوله وما اراد عدمه الخ ههنا واسطة
وهي ان لا يرد الوجود ولا العلم لكنه غير متفق
عندنا وان جاز للعترة كما سيأتي ثم الاولى
ان يقول وما لم يرد وجوده لم يرفع قطعا لما لم يرفع
قطعا يكون عدمه اذ لا ينفك الدم ليس مرادا
والا كان متعديا

قوله ويرد عليه النفس بالباري تعالى الخ
لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع
وما اراد عدمه لم يرفع فلا قدرة واجب بان
وجوب وقوع مراد الله تعالى يارادته لا ينافي
قادرته واما وجوب مراد العبد او امتناعه
بإرادة الباري يخالف لقادرية البعد وانت خير
في الكلام في المسألة لقادرية بمعنى التمكن من
الفعل والترك والترك حيث جعل تأمل لان لا يلزم
التسلسل في التعليقات كما مر ضرره

قوله الثالث الفصل عندنا يتواه الداعي الخ
فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغربي الجسنة ٢

الذي يجب افعالها الرطوبة بالبحر فيلا قليلا فتسمى الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية
(و) حيث (تخت الاجزاء) التي كانت حكمة تلك الرطوبة (فلا حتى الحياة) فلا يدوم العقاب
(الجواب عنه الرطوبة بالترار ١ ب عدنا بل هو بقاء الله تعالى) ابها بتدبره وقد لا يفتيها
(او يفتيها ويخلق بدلها ثلثا) فلا تستنت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ) وعبد الله بن الحسن
(الشعري هذا) الذي ذكرته من دوام العقاب انما هو (في حق الكفار الممات) والقصر (واما بالبعث
في الجهاد اذا لم يمتد للاسلام ولم تلحقه دلائل الحق فمذمور) وعبداه مقطوع (وكيف يكلف) ثم هذا
الشخص (عالم في نفسه) من تصديق النبي (و) كيف (بعدها) لم يقع فيه تقصير من قبله (واعلم ان
الكلمة والسؤال والاجماع) المتعقد قبل ظهور الخلفين (بطل ذلك) بل نقول هو محال لما علم من الدين
ضرورة (اذ لم يقلع ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم مخلوذهم في النار لم يكونوا من آخرهم
معادته بل منهم من يعتق الكفر بعد بطل الجهاد ومنهم من بقي على الشك بعد افرار الوسم
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم يخل من احد
قبل الخلفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والشعري (البحث الثالث) غير الكفار من العصاة
ومر تكبي الكبار لا يخلد في النار لقوله في يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان من تكب الكبيرة
قد فعل خيرا هو اجتهاد (فاما ان يكون ذلك) اي رؤيته فيميز (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو
باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوه فيها (في القصد
السابع في الاحباط بين المعتزلة على استحسان العقاب ومقتضاه للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخارج ايضا (بمعصية) اي بكبيرة (واحدة) تحبط جميع
الطاعات حتى ان من عبده الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابد ولا يخفى فساد (لانه
الفساد للطاعات بالكبيرة ومناف العمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي
اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجاب اهل الحق من الاغصاء وغيرهم انه لا يجب على الله
ثوابه ولا عقابه فان ثابته فيفضله وان عاقبه فعبده بله ثابته العاصي وعقاب الطاعة ايضا وذهبت
المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كالاثواب لطاعة مع الكفر وقالت
المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى
رطوبة الكثرة في الحبط وزعم ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرها ومن زادت
زلته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات
باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاعة من الطاعة او المعصية
ينبغي محال ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط
التساويان وينبغي الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) اي السابقة (فقد
المعاصي) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء (فان يبق له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر
المعاصي (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) اي ابطال قدر من
الطاعات السابقة بما يساوي من المعاصي الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احدا للتساويين بالآخر
(بل العكس) ههنا (اول الامر) من ان الحسنة تجبري بعشر امثالها والسيئة لا تجبري الا بمثلها (وقال ابو
هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فاهل حرج احبط الآخر) ويحبط من الزاج ايضا يساوي مقدار
المرحوج ويبقى الزائد فيكون الزاج حيث قد احبط المرحوج على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح
احدا للتساويين على الآخر (ولما بطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة
(بطل الفرق) التي عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اي
للبهشية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (او بطل الآخر) فاما ما فيكون الشيء موجودا حال
كونه معدوما (لان وجود كل منهما مقارن عدم الآخر فلا ينعدمهما معا لوجود وجودهما معا) (اولا) معا

٢ وتواهم وقهرهم لا يقولون يتوقف فعل الباري فلا وجه وجهها لقوله الثالث الإجماع إلا أن يقال تواجب إلى الحسين في وجوب الدعي بحسب نفسه في ضرورة البحث والإزام عليهم فأما قوله وللهان وجوب الفعل الخ هذا الجمل لصاحب الباب الأربعين وفيه بحث لأن شيئا من الداعي والقدرة إذا لم يكن من التبع كاهو مذهبه ووجب الفصل بعدهم بالمقتضى المقدورية

قوله لا تعالى اشترطه بالإنؤمن ليس في قوله تعالى سيصل نكاح ذات لهب ما يدل على ذلك يجوز أن يكون صلبه القس على أنه متصل أن يحصل الإيمان للنبي في إيمان المروءة اللهم إلا أن يستفاد أنه لا يؤمن أصلا من خبر الرسول عليه السلام وأستاذ الأخبار إلى الله تعالى لأن الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى إن هو الوحي يوحى

قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلاف ضرورة وأنه تعالى لا يخفى أن مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الأخرى أن من اعتقد أن العالم قديم مأثور بأن يصدق بأنه حادث ويدل اعتقاده إليه ولا يستلزم فيه مع أنه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه إنما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجزم بين التصديق وعده وهو محال باضروعه وذلك لأن الإيمان بأنه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الإيمان فيه لأن الإيعان وعده من أفسان القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجزم بين الإيعان وعده

قوله ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أو لم يعلم بحجته قبل لأشك أن سماع هذا الخبر يمكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيل على تقدير صحته فيلزم منه جواز التكليف بالجزم بين التيقين وإن لم يقع وهو المطلوب وهنا أصل هذا هو بطلان ما لم يكن أن تقول العلم أنه مكلف بالتصديق التفصيل على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيد ما قاله ابن الحاجب من أن المكلف إذا علم أن المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فإن قلت إذا لم يكلف لزم أن لا يؤمن بالتكليف والقول بأن التكليف أولا كاف لا وجه له لأن الساطع لا يعود قلت العلوم بشيئا هو أنه معاقب بالفعل لعدم إتيائه بالتصديق الإجمالي الذي أمر به وأما أنه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضا يحتاج إلى البيان

(بل بعدم أحدهما فيطل الآخر بمكر) الآخر (عليه فيقلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مقولا بكيفية لا يكون قاصرا عنها) إذا صار مقولا به وقد يجاب بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الثاني من الآخر حتى يثبت من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجائه فليس المكسور والمكسر واحدا كما ينعقد في المراج أيضا (في بنية = قد اتفق المعتبرة) إلى الجائين وإتباعهما (على أنه لا يساوي الثواب والعقاب) أي لا يساوي الطاعات والزلات (والانقطاع) إذ لا يجوز بقاءهما معا لما من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقهما أيضا ولا يجوز انقطاع أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا وإذا انقطاعا مما (فلا يكون عند ثواب ولا عقاباته محال فتد الجاني عقلا) لأن إبطال كل منهما الآخر أماما أولى بالتأنيب وكلاهما محال لما عرفت (وعند ابن هاشم) أن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوز الفضل بلوغ الماصي إليها وبالعكس والاستحالة من جهة العقل في تساقطها أيضا لأن كل واحد من العلمين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر أيضا (لإجماع على أن لا يخرج) للكلف (منهما) بل كل مكلف أما من أهل الجنة أو النار ولا بد من تطلو في أحدهما ولا يصور وقوع أحد الخالدين مع التساوي في الموجب وإنما قصرت المعتزلة بالجائين وإتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحاطة جميع الطاعات بمعصية واحدة وحيث أن إحاطة المعصية بالطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى (والجواب لم يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمصا (أن يتأنيب من أن جانب أثواب أوجب) فإن الحسنة تجزي بمشترئها والسيئة لا تجزي إلا بالتأنيب (و) أيضا على تقدير التساوي والتساو في التساقط مما لا بد من خلو المكلف من الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (و يجوز) أيضا (أن لا يثاب ولا يثاقب) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاتهم ومعصيتهم (من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضا (أن يجزئ) بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا بدوم (عدم) من جهة (وفرده) من جهة أخرى (و) بدوم (لأنه) ولذته كذلك (لأنه لا يخصص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم أن الخلو من معصية الثواب والعقاب (المقصود الثمن) في أن الله يعفو عن الكبار (إجماع) متفق (على أنه) تعالى (عفو) وأن صفوه ليس في حق الكفار بل في حق المؤمنين (فقلت للمعتزلة) هو (عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعدهما) وقالت المرجئة عفو عن الصغار والكبار مطلعا لما عرفت من مذهبه وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبار مطلقا ويذب بعضها إلا ما علمنا لأن بشي من هذين البعضين يعفو وقال كثير منهم لا ينقطع عفو عن الكبار بل لا توبة بل يجوز (أن) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الأول أن العفو من لا يذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) أي بذلك الاستحقاق (في غير صغر الزناح) ألا استحقاق بالصغار أصلا ولا بالكبار بعد التوبة في طريق الكبار قبلها فهو يعفو عنها إذا كان هذا إليه (الثاني آيات الدالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله) ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء فإن ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما في حسنة القرآن وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (أن الله يعفو الذنوب جميعا) فانه عالم لكل فلا يخرج منه إلا ما جزم عليه (و) قوله (ولأنك لا تدعفر فلان على ظاهري) والقرير بما ذكرناه آتاه في ذلك من الآيات الكثيرة (المقصود التاسع) في شفاعته محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم إجماع الأمة على ثبوت (أصل الشفاعه) للمقبولة عليه السلام (و لكن) هي عندنا لاهل الكبار من الأمة) في إسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبار من امتي) فانه حديث صحيح (وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أي ولذنب المؤمنين لئلا تلهيهم) (السابقة وهي ذكر الذنب وسألتك في بيان حقيقة الإيمان أن من تركب الكبيرة مؤمن (وطالب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في إسقاط عقابه عنه) وكانت المعتزلة أعماهى زيادة الثواب لآلدر العقاب

الظاهر ان المراد من المرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهر الثاني للصابغ مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود فاقول

قوله الاول ما فيه اضافته الفصل الى المبدأ لما ثبت بالدلائل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العسادي او جعل هذه الاستادات مجازات لكون المبدأ سببا لهذه الالفاظ كما في بني الامم السابقة

قوله اي علمكم متى على ما ذهب اليه سيده من ان ما مصدرية لاستثنائه عن الحذف واوجملت موصولة ثم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة فتشاول جميع ما يملو لها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا محتاج الى جعل اضافته عليكم لافادة العزم والا فالعمل بمعنى الممول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى الجوار والاختلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافته في الآخرة حتى يتصور جعلها بمعنى المقام على الاستعراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى الممول الذي هو الحاصل بالمصدر وذلك لا يصدق على مثل السرير فندبر

قوله فيلزم مقدورين قادرين) فيه نظر ان القسم ان يستند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع اجتماعهما فاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة

فحينئذ لا يورد ولا يصح

قوله ويانه على ما في الابكار الخ) انما قال على ما في الابكار لما يقرر مذهب منار وحفص من الاختلافات فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التولد فيما قام بغير عمل القدرة نسبة اليهما ساقى في كتاب الملل والنحل الى الظاهر بحكاية الكمي عنه ونسب الى منار وحفص القول بكون افعاله مخلوقة لله تعالى مكتسبة للمبدأ

قوله وان كان مبدوما حال وجود المتولد) فيلزم شرطوا منه الفاصل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام الفاعل بوجود الفاعل في الجملة مقدما او مقارنا حتى يكون التولد فضلا للمدوم مقدور له تأثيره باختياره في السبب ٢

لعله تعالى واتقوا يوما لا تجرى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لا في الامانة لان الضمير لقوله معين) هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة في غيرهم ولا عموم له (في الامانة) ايضا (لا ملوق مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق التي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي يمد ما ورد شبهات المعتزلة في ثبات مادوه قال والجواب عنها اجابا ان قال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاقوات ودلائلنا في ثباتها لا بد ان تكون خاصة فيها لاننا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح هنا او اما الاجوبة المتصلة فاذ كوة في التفسير الكبير الفصل العاشر في التوبة وفيه بحثان * الاول في حقيقة توبته وهي في لغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالفضل والامان ليرجعوا الى الطاعة والانتفاء وفي التورع (التم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولا) التلم لما سألني من الحديث وقولنا على معصية لان التلم على فعل لا يكون معصية بل بباح او اطاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من رجع على شرب الخمر لم يمتد من الصداع وزف العقل) اي خفف وطيشه والاخلال بالمل والعرض لم يكن تأثرا (شربا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرر) لما ذكر اول ذلك (لان التلم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث التلم توبة) واعترض عليه بان التلم على فعل في الماضي قدره في الحال او الاستقبال فهذا التلم احتراز عنه وما ورد في الحديث يحول على التلم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العودة اليه وورد بان التلم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالإيجي (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبته) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما يقيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يصح من قدره على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا التلم على العزم على تركه ليس مطلقا حتى لا يتصور من سلب قدرته وانقطع طمعه به هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها في تصور ذلك العزم من الملووب ايضا ويؤيد ما قرره قول الامدي حيث قال وانما قال عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا تقي ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا عزم على ما فعل سمحت توبته باجتماع السلف وقال ابو هاشم الزائي اذا جب لتصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض تخيف فان توبته صحيحة بالايجاب وان كان عاجزا بيجز عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه بل على انه مختار الكل او الاكثر فيه ماصرجه من ان توبة الجيوب صحيحة عند غير ابي هاشم فندر * البحث الثاني في احكامها * الاول ان توبته الجيوب اي الذي رزق ثم جب) اذا التزم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم) وزعم انه لا يصدق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل فلا قدرته على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يمكن ترك الحقيقة بتدبر القدرة (ولما أخذ) في هذين القولين (واصح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قال لا يقبل) تلم الجيوب (فان تاب) من معصية المرض تخيف فهل يقبل ذلك منه (اوجود التوبة لم لا) بل (لان ليس باختياره) بل بالجله الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يجله اليه فانه مقبول اجابا والتدبر الذي ذكره المصنف في توبة المرض تخيف متاف لانه لا يصدق على الاجاب على القول كاسر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) اي في توبة (امور ثلاثة) اولها (رد الغلظ) فانه قالوا بشرط صحة التوبة من مثله الخروج من تلك الغلظة (و) ثانيا (ان لا يعود لذلك الذنب) الذي تاب عنه اي ذنب كان (و) ثالثا (ان يستديم

٢ الموجب له فلا يرد ان التولد لو كان مقدور العبد

للوحد بعد فاته

قوله حوادث لا يحدث لها) أورد عليه انه يستلزم استثناء الصانع عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في التولدات ثبوت ما ينفي الى حدوثها ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك

قوله كالقطع والذبح) اراد بهما المقطوعة والذبيح حصة لا القاطية والذابحية فانها ما كان يحمل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم بل المضروب والاندفاع في التقتيل حيث حكم بان الاولين واقفون على وفق الاختيار دون الآخرين ماضين من ان الآخرين قد يقعان بعد غير فاعل الذبح وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد وقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذاعه بسكين فائق بعد موت الرابي ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح والقطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف واسم فاعله مودع ما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما

قوله لا يقوم بجهة عليهما) وكذا لا يقوم بجهة على جماعة والنظام اذ ليس التولدات عندهما من فصل البعد على ما في الابدان حتى يلزم احد المذدورين

قوله فان العقلاء يستحسنون الدح والذم الخ) اعترض عليه بان حسن الدح والذم لا يدل على امتداد التولد اليها وذلك لان حسن الذم للتولد حاصل وان علنا استاده الى غيرنا فاما ذم على القاء الصبي في النار اذ احرق بها مع اننا لم نالحق غير الملقى واجيب بان الذم فيما ذكره من نفس الله الغضى الى الاحراق عادة لا الى الاحراق

قوله ان التولد عندهم فديع بعد غير فاعل السبب الخ) قيل وقوع التولد بعد غير فاعل السبب وبعد موته لا يتأني كونه على حسب قصده وداعيته انما ثانوه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه منه باعتبار إيجاد السبب فلا يلزم المذمة غايته وقوع الفعل زمان غير الفاعل اوزمان من عدمه وذلك انما يتبع في الفعل المندور ابتداء

قوله والتولد يحتاج الى السبب قطعاً) ان ارد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصد عنه فهو ممنوع عنه وان ارد احتياجه

الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) اى في صحة التوبة (امار المظالم) والخروج عنها برذل الالاستبراء عنه والاعتذار الى المتاب واسترضائه ان يلته القية ونحو ذلك (فواجب برأسه لاندخله في التمس على ذنب آخر) قال الامدى اذ انى المظلة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امر ان التوبة والخروج عن المظلة وهو تسليم نفسه مع الاتكان ليقص منه ومن اى باحد الواجبين لم تكن صحة ما في التوبة توفقة على الاتيان بل واجب الاخر كالوجوب عليه صلواتا فاني باحديهما دون الاخرى (وامان لا يصادا صلا) الى ما لب عنه (فان الشخص قد يتقدم على الامر زمانا ثم يبدؤه والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الامدى التوبة ما مور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة لائق بها في وقت عدم المصيبة في وقت آخر بل غايته انما اذ ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استداعته التمس) في جميع الاوقات (فان) التادم اذ لم يصدر عنه ما في نفسه كان ذلك التمس في حكم الباقي لان (الشارع اعظم الحكمي) اى الامر الثالث حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كافي الايمان) فان التمس مؤمن بالانفاق (ولما في التكليف بها) اى باستداعته التمس من المخرج النقي عن الدين (قال الامدى يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استداعته التمس وتذكره تأنيبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانما يل بالضرر وان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجحدون الاسلام ولا يؤمرن به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة منه (الرابع) من احكام التوبة (لهم في التوبة الموقفة مثل ان لا يذنب سنة و) في التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلافه حتى على ان التمس اذ كان لكونه ذنبا في جميع الاوقات والذنوب) جميعا اذ لا يجب عمومها لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يتدم على ذنب آخر اوفى وقت آخر ظهرانه لم يتدم عليه لعمه والاندس على قيامه كلها لا شتر كلها في السنة المتضمنة لندم وتتم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يصح ندمه لعمه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كافي الواجبات فانه قد باى المأمور ببعضه دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الملقى به بعضها في نفسه بلا توقف على غيره مع ان السنة المتضمنة للاتيان بالواجب هي كسكون الفعل حسنا واجبا فان قيل مر تبالحسن مختلف في الفضائل ويتفاوت ايضا اقتضاهما بحسب الاوقات قلنا مر تب الله اي ايضا كذلك والاشارة واقفوا هؤلاء في صحة التوبتين (التماس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بنده على اصلهم الفاسد فقاتوا التوبة حسنة ومن اتي بالحسنة وجب مجازاة عليه وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتبها وليس لاحد سوا ذلك (السادس) اخلف في كون التوبة طاعة قال الامدى (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيما تب عليها انها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر بظاهر في الوجوب لكنه غير فاعل يجوز ان يكون رخصة وايضا تب عليها ودفع المظنوع لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تقنطوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا) المصدا الحادى عشر (اي حالوني في قورهم ومسلية منكر وتكرارهم وعذاب القبل الكافر والفاسق كلها حتى عندنا اتفق عليه لفساد الامة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اى بعدا لخلاف وظهوره (وانكر) مطلقا (ضرار بن عمرو) يشر الربي واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجاش وابنه والبطي تسعة المكيين منكرات وكبرا وقالوا انما المنكر ما يصد من الكافر عند تلجبه اذا سئل والتكبر انما هو يتم على الملك له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان) الاول قوله تعالى انما يرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية (عذاب الميامة عليه) اى على المذاب الذي هو عرض النار صباحا وحسا (فعل انه غيره)

ولا شهيد في كونه قبل الاشارة من القبر كايدي عليه نظم الآية بصر يحه (وما هو كذلك) ليس غير
عذاب القبر اثنتان (لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو به) اي بما ذكر من الآية (ذهب ابو
الهذيل الطائف و بشر بن المعتز الى ان الكافر يذهب فيمين التفتين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت
الاحياء والمسلية لان كل من قال يعذب القبر قال بهما (واما مذهب اليه الصالحين من المعتزلة وان جري
اعطى وطائفة من الكرامية من نحو يز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياءه فخرج من هذه القول)
لان الجهاد لاحس فكيف تصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض النكاهين من ان الالام تنجم في
اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فانما حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار العذاب
قبل الحشر فيطبل بما قرئنا من ثبوته فيه * الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا
امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين وما هو) اي وما المراد بالا ميتين والاحيائين في هذه الآية (الاماتة)
قبل مرار القبر (ثم الاحياء في التبرم الاماتة فيه) ايضا بعد مسألة متروك وبكر (ثم الاحياء الحشر) هذا
هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والترض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيها قدرة الله
على البعث ولهذا قالوا فاعتزنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر والاعمال يذكر
الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفون بذنوبهم في هذا الاحياء ذهب بعضهم الى ان المراد
بالاماتتين ماذكر وبالحياتين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية
واما الحسنة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها على هذا التفسير ثبت الاحياء
في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسلية والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما جعل
الاماتة الاولى صلى خلفهم اموالا في اطوار النعقة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل
الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحيد لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رده عليهم
بان الاماتة اسماء تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في اطوار النطف وانه قول شذوذ من المفسرين
والمعتد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اي على عذاب القبر (اكثر من ان
تخصي بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاديث انه عليه السلام مر
بقبرين فقال انهما بعيذان وما يبدان في كبريل لان احدهما كان لا يستبرى من البول والاما الثاني فكان
يمشي بالنعقة ومنها قوله استنزهوا من البول فانما عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن مساذ
لقد ضغطت الارض ضغطة اخلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستسانة بالله من عذاب
القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشبهة بعضها على مسألة ملكين ايضا ونسبها منكر اونها
ما خذوة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام (احسن المنكر قوله تعالى
لا يد ونون فيها الموت الامواتة الاولى ولو احيوا في القبر لكانوا قوموتين * الجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والخير في فيها الجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا يقطع عليهم) كما
انقطع نعم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء مائة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول
الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالحال
كما انه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لدقوا في الجنة الموت لكنت لا يمكن بلا شهية
فلا تصور موتهم فيها (و) قبل (الامواتة الاولى ليس للامواتة) وان كانت الصفة
صفة الواحد (نحو ان الانسان في خسر وليس فيها في تعدد الموت) لان الجلس يسأل المتعدد
ايضا (فهذا) الذي ذكره من الآية واجبا عنه (معارضة ما احتج به من الاليتين) ثم انهم
بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكت بها (اذ لم تكن مخالفة للمعقول) قالها
على تقدير مخالفتها بل يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يثبت لكم وجه احتجاج بها (ودليل
مخالفتها للمعقول انما ترى شخصا يصيب ويبتى مصرا الى ان تذهب اجزاؤه ولا شاهد فيه
احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة مسئلة) ظاهرة (وابن منه من اكنه السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تقطعت (وذري اجزاؤه)

٢ الى سبب صادر عن الفاعل فلا يثبت كونه
فاعلاه فان افعال الباري تعالى صادرة منه تعالى
عرج يكون منفع انها افعاله تعالى اتفاقا
قوله واجتماع المثليين محال) اذا كان مبنى الدليل
هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة
الحادثة كإبادة من سواك كلامه بل يجري
في افعاله تعالى على القول بالتوابع فيها
قوله وذلك محال ضرورة) جوابه منع استحالة
نعم هو خلاف ما جرى عليه عادته سبحانه
قوله ويحتمل الكلام وجه آخر (الفرق بين
الوجهين ظاهر فان المباشر والتولد في الوجه
الاول متعارفان بالخصوص يقع المباشر عند عدم
السبب ويقع التولد عند وجوده وفي الوجه
الثاني يصدق به بالذات بغير تارة بالمباشرة وأخرى
بالتوابع ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني
على ظاهره وفي الوجه الاول مجرول على المثلية
او اورد به البينة بحسب الماهية نظيره ان قال زيد
عين عرو في الماهية اي ماهيتها معقدة
قوله ثم ذكر النظر) اي بلا قصد التذكر
قوله بل مقصودا مباشرا بالقدرة) اي الحادثة
والا لم يكن مقدور العبد كالوكان تولدا من تذكر
النظر فيمنع التكليف بها لكن يرد عليه انه
يختلف ماذكره من الفرع الاول وهو ان التولد
من السبب المقدور يمنع ان يقع مباشرة باتفاق
المعتزلة فتأمل
قوله وخرجت من ان تكون مأمورا بها) فيه
دفع عن بطلان التالى اعني امتناع التكليف
بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة
اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الماحصل
وقد اوضحته في رابع مقاصد النظر فليتنظر
فيه
قوله وجواب الثاني لان الماخ) اعترض
عليه بان همه النظر لا يمنع نفس الشهية المانعة
وانما يمنع صحة الشهية والجواب ان الكلام
في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات
ولاشك ان الشهية المعارضة لا يمنع العمل حيث
وانما يثبت عند الناظر وجه قضاها ببيتها كما
مر في التوقف الاول
قوله ومن تولد ههنا في الحدوث تولد ههنا
في البقاء الخ) فيه نظر اذ تولد الاعتماد حال
الحدوث لغير كمن من المبدأ وحال البقاء
لغير كمن في الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان
التأليف لا يعتمد ولا في الوهي فلان الاما واحد
واندام واولس قالوهي مضيق عند البره مع ٢

ظهور الفرق

قوله زعمهم ذلك في جميع الاسباب (الولادة) فدررفت مما ذكرنا انما ان البداة او النظم قد يوجب الاشتراط في البعض كافي الوهي ويحل في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب

الولادة

قوله على ان المتصل بالامانة والا حياه الخ ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او اعماء الى انه يلزم بعض الاعتدال لخرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجنبي فاذا اختلف يكون للوث التولد من الجرح مقدورا للجرح زعمه ان يستقر بان الحياة ايضا مقدورة له

قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت فان الشك من الآية صدور جميع الاحياء والامانة منه تعالى كما عرف من قولهم فلان يعلى ويمنع على ما حق في كتب المعاني

قوله والاحص ذلك الخ (مقوض بعينه) حصول الامم يضرب الحجر مع ان الامم تولد من الضرب عندهم قلنا بل

قوله والجواب ان اخلاق الوهي (الانظمة) في العبارة ان قال والجواب ان اختلاف الامم كاختلاف الوهي لان الزاع وقع في تولد الامم واعلم ان هذا الجواب اما هو من الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل اوهاشم على دهرلي بوثب الامم على الوهي المرتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احبب الى الجواب الذي سيذكره بقوله وايضا فيقطعه الخ لكنه ايضا فيقول انما يستفاد عليه

قوله وايضا فيقطعه نقاشات الامم لاشكال الانان التولد ان من الوهيين متساويان فاما الزعم في احدهما من خلق الله تعالى لانا نقول امكن ان يقال مثله في الامم يتفسد تولده من الاعتماد

قوله وما يحصل بذنبه (المعرب) اي بارزتها نفل من الصالح ان الصافي ذكرها في الباب في ذنب فالعبارة به من موحدتين واما الجوهرى فقد ذكر في باب التولد مع الزاى المجردة بايضا المعرب قرأها فهي بلباسه الواحدة والتون لكنهما لاتناسب هذا المقام لان المعرب لاتدلغ بقرنها بل بارزتها

قوله اقل ما يحصل برأس (الابرة) فيه متع

النبته في الرياح العاصفة شملا وجنوبا وقبولا ودورا فانما لم نعلم احياه ومثله وعذابه ضروره وقد تحير الاصحاب في التنصيص على هذا فقالوا اي القاضى ولا يبعد في صورة المصابول لايدي في الاحياء والسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكنة) فانه يحتمل اننا لاشاهد حياه (وكما في روية التي جبريل عليها السلام وهو بين انظر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لايدي في رد الحياه الى بعض اجزاء البدن فيخص بالاحياه والسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة الاخرى) يعني بها ما يثبت الثانية والثالثة اذهما من واد واحد (فلان ذلك) اي التمسك بها (مضى على اشتراط البنية) في الحياه (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا يبعد ان تعاد الحياه الى الاجزاء) للفرقة (او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى) كما سلف ثم يره (في المقصد الثاني عشر) في ان جميع ما يله في الشرع من الصراط والميزان والحساب وقرأة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلاتأويل عندنا كالأمانة (والحمدة في انياتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتب نحو قوله فاهدمهم الى صراط الجحيم وقفوههم انهم مسؤولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونفض الموازين القسط يوم القيامة) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا وسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الالة الدالة على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قرأة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فثبتت به شهادة الاعضاء (وقوله انا اعطيتك الكتاب) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لصاحب) وقد قالوا له ان نطقك يوم المحشر فقل على الصراط اوصلي الميزان اوصلي الحوض وكتب الاحاديث طليقة) اي معناه جدا (بذلك) الذي ادعيه اكونه حقا (بحيث تواتر القدر المشكك) ولم يبق للمتنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر محدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (اللون وشعر اللون وانكره اكثر المعتزلة وزد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا) ففناه نارة وابتدأ اخرى وذهب ابو الهذيل وشعر بن المغيرة جواره دون الحكم بوقوعه (قالوا) الى التكون (من البتة) بالعين المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف) اي حده (كأورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (الصور عليه وان امكن) الصور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (فقيه تمذيب المؤمنين والاعذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب ان يحمل قوله فاهدمهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من الصور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يمتنعهم تعب ولا نصب (كاجابة في الحديث في صفات الجوارزين عليه ان منهم من هو كاتبرق الحافظ ومنهم من هو كاتبرق الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلا وتعلق بداه ومنهم من يجري على وجهه) واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم) الا ان منهم من اعطاه عقلا ومنهم من جوز له يحكم بثبوت كالعلاف وابن المغيرة قالوا لا يجب حل ماورد في القرآن من الوزن والميزان على رطابة العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه نقاشات اصلا ولا على آلة الوزن الحقيقي وذلك (لان الاعمال اعراض) قد صحت فلا يمكن اطاعتها (وان امكن اعدادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما محضان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم عقداها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فاعه فيه فيكون فيها نزهة عنه ارب تعالى والجواب انه ورد في الحديث) حيث سئل النبي عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال) وبصفتها (هي التي توزن وحديث النضر من الوزن والقياس الخلق) فاما قائمة فيه (قد مر مرارا)

الرصد الثالث في الاعحاء

التشريع المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الفضائل الفرعية (والاحكام) من ان الإيمان هل يزيد وينقص أولا ومن انه هل ثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا (وفيه مقاصد) المقصد الأول في حقيقة الإيمان اعم ان الإيمان في اللغة هو (التصديق) مطلقا (فان تعالى حكاية عن اخون يوسف ومالك بن نويرة عن ابي بصير) فيما حدثنا كذا (وقال عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى تصدق) وقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقو يعترف به (واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام) بمعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) بمن اتباع الشيخ بن الحسن (وعليه أكثر الأئمة كالمناضى والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الرومى من المعتزلة (التصديق للرسول فيع على محييه به ضرورة ففصلا فاعمالا تفصيلا واجالا فاعمالا اجمالا) فهو في الشرع تصديق خاص (وقيل) الإيمان (هو الملة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت بالرسول) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هذا كذا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكتيب) وروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح مذهب اخوان ارجوح والصلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بسرهما (فرضا) كانت (او تفلا) وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المقرضة من الاقل والترك (دون التوافل وقال السلف) اى بعضهم كان محمدا (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان وقرار بالاساس وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثلاثة (ان الإيمان) لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حيث (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (والا تصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله (وهو الكلمتان وغيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة والمقرضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجراحة اما لسان وحده (اوسائر الجوارح) اى جميعها فقد انقطعت بهذا التفسير المذاهب كلها (نكا) على ما هو المختار عندنا (وجوه) الأول الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان هو اوائك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقوله مطمئن بالإيمان ومنه) اى وما يدل على محبة القلب للإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم (و يؤيده ما النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالمخاطب فلما كان انما فعل الإيمان في الشرع مقبولا عن وضع اللغة ثلثين لامة نقله وتغيره بالتوقيف كائنين نقل الصلاة والركعة وشاهدا لهما واشتهر اشتها نظرته بل كان هو بذلك اولى (الثاني) جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فضل على الثواب) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطى على نفسه ولا يجزى على كماله (الثالث) انه) اى الإيمان (قرن بضد العمل الصالح نحو ما طمأن من المؤمنين اقتتلوا) فانبت الإيمان موجود القتال (وبنه) اى وما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالامكن لئلا يلبس فائده ومن المعامول ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه ثبت ان الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مما يكمل منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والشأن باطل لانه خلاف الاصل لاستزامة النقل وقد صرفت بطلانه (فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق باللسان) يرد انكم اذا ثبتتم النقل عن المعنى الغوى وجب عليكم ان تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب

(الكرامية)

ذكرناه في بحث اللذة واللام وهو ان ذنابة العرب لم يمتها تفرق تفرقا غير تفرق الا يرد دخول جرهما فاقلة الوهاء الحاصل بهما من الوهاء يدخل جرم الاية منوع قوله المذكورة في الكتاب (فيما عدا الى انه ليس آخر الفروع المذكورة في الابكار فان فيه فروقا آخر قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن ان يقال حاصه ان الواقع فيمنشاهه هم وقوع الالم من الله تعالى مقارنا للوهي فهل يجوز خلاف ما نشاهده بان يحدث الالم بلا وهاء اما لاني قال بان الترتيب في افعال الله تعالى يدل على التوليد وبانه لا يجوز وقوع التولد مباشرة لا يجوز ومن لم يزل جوارحها الظاهر على هذا لتوجيهه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حيثشذ مبثبا على مجرد الفرع الثاني كما لا يلقى قوله لعله انه لا ينفعهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم قوله لا ينقض امتناع الإيمان والا كان فيها لاسند اليه تعالى عند من وقد ناقش في ذلك بان ما ذكرنا يصلح سببا لامتناع باعتبار ان مبدء الوسم والمتع صفة في قلوبهم ماسة فامل قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مختلف لما نقل عن المعتز من انه يوافق الحكمه في وقوع فضل العبد اذا كان اختيار ما قدرته وموافق لما مر هناك نفسه من شرح المفسر قوله وجلوا الهداية على معناه الحقيقي (قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوهما يشير الى ان الهداية حقيقة في خلق الالهة باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالحق منها بأنها إيفية على حقيقتها او مؤولة بحث كلالى وهذا يخالف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما وصل الى المطلوب واجيب عليه بقوله تعالى واما محمود فهدانهم فاستحبوا النعمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمذكور في حاشية المطالع معناه القوي والرفق فلا يخالفه ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد تدعى الى المقبول الثاني بنفسها وقد تنبى بواطة الحرف وقد يفرق ٢

٢ بهما بان معنى الاول الاتصال الى المطلوب

ولا يكون الاصل تعالى الله تعالى فلا يندد الاله ومعنى الثاني الدلالة على ماوصل فاستد الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدي لى هي اقوم والى التي اخرى نحو تلك تسمى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية في قوله ههنا وجعلوا الهداية الخ هو التدى بنفسه وفي حواشى المطالع هو التصدى بالحرف فانه حل الهداية في قول مصنفه ويسلك ههنا الهداية عليه لكثرة استعماله وثلا يلقوا الفقرة الثانية كما انه المراد في الآية الكريمة اعنى وما نوجد فهديتهم وهذا الجواب وان كان يخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لوجبه الكلام ليس ابل فادوره كسرت في الاسلام قوله فلا تصور طلبه فان قلت امثال ما ذكر اعما هو لطلب الثبوت والسدوم قلت لامنى لطلب الثبوت على الدعوة وهو ظاهر قوله ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزء لاعلى الجزاء وحده اذ لا يتصور الاستدفاع عند بحثه فلا وجه لتقيده بالشرط ههنا وهو المشهور وقد ذكرنا في حواشى المطول انه يجوز مطلقه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على خط قوله تعالى ولارب ولا يلبس الا في كتابين ومن هذا الباب قولهم كنه خاخر على سواده ولا يضاء وقد يجلب عن الاستدلال بالآيتين بجواز ايراد بالاجل فيهما الا بل الثابت ولا يمارض فحمة الاجل الى الثابت والمعلق وانث خبر بانه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلوا اجل معنى عندته نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت هو قول تعالى وهو الذى في السماء الله وفى الارض الله وقوله تعالى وقالوا لولا ان الله عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم قلل المراد بهما اجل الدنيا واجل الآخرة قوله لما قالوا به قدر جواب لولا بانهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يشده من جنس ما قبلها قوله ويان ذلك انه لما حكم الصادقة الخ الفهم من هذا البيان هو انهم لم يشبوا البوت في كلتا صورتين اليه تعالى بل فرقوا بان نسبوا موتهم الى الفهم بقوله تعالى ساعا الى القتال ٢

الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مبهما لا (او) فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلطفة على ذلك التفسير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا) والتصديق امامنى هذه اللفظة اوهذه اللفظة دلالتها على معناه) واما ما كان (فيجب الجزم بطل العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة) بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا بالاسنان (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آتانا الله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله قالت الاحزاب آتانا الآية (فقد اجبت في هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللسانى) (احتج الكرامية بانه توأما ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يتبعون بالكلمتين عن اى بهما لا يفسرون عن علمه) ونصده القلبي (وعلمه فيحكمون بآيمانه بمجرد التكلمين) قلنا انه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان اتفاق كافر) مع اقراره بالاسنان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل ان تؤمنوا ولكن قولوا اسلموا) حله بان يقال (لا نزاع في انه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا) لانه لادله على التصديق القلبي (و) لاني (انه يترتب عليه) في الشرح (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المتلطفة والتصديق القلبي امر خفى لا يظلم عليه بخلاف الافرار بالاسنان فانه مكتوف بلا سعة فيناط به الاحكام الدنيوية (واما) النزاع فيما بينه وبين الله (اى النزاع في الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الآخرة (ثم تقول) لهم (انكم ان من صدق بقلبه وهم بالكلمين فتمه) منه (مانع من خرس وغير) فكيف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع) احتج للمعزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم • القسم الاول اربعة • الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلهو تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة واية الزكاة وذلك من الآية (اذ لا يخفى ان لفظة ذلك إشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امر به دين الله افعية ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلهو تعالى ان الدين عند الله الاسلام • واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من يتبعه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا يستأنه المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كل غير في قوله فاخرجنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فاخرجنا فيها اى في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هو استثناء المراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فاخرجنا فيها بيتا من المؤمنين الايمان من المسلمين ففعل المستثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يبعد الايمان بالاسلام (فلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (إشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ تخلص الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصح) ان يكون (إشارة الى الكثير والمؤث) فان اكبر المذكورات مؤث (وهو) اى حمله إشارة الى الاخلاص (اول من تقدم راذى ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تعدى الذى امر به والذى ذكر (اذ فيه) اى في كونه إشارة الى الاخلاص (نقرى اللغة) على اصلها وفي كونه إشارة الى المذكور مطلقا اخرجها عنه (هذا) كاضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فعلى (اما نقص) وثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان ديناً غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين غير الاسلام فانه غير مقبول لاصلى ان كل شئ مقاربه مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان مما يجنب بهذه الآية ان ثبت كون الايمان ديناً (وفيه مصادرة لاشئ) لان كون الايمان ديناً اى على الجوارح الذى هو الاسلام في قوة كونه ديناً الاسلام فاثبات الشئ بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في الشئ والواضع على منع كونه ديناً اذ هو في قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان على الجوارح لكن اول والماضية الاستثناء فانهما تدل على تضاد السلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على البكاي ولا

تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليعضب ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك ليرد الالفة بعد دعوى التوبة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث) قاطع الطريق ليس بمؤمن (فيكون ترك النهي داخلا فى الايمان واعلمنا قلنا هوليس بمؤمن (لانه يخشى) يوم القيامة) لقوله تعالى فيهم ولهم (فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالذكور فى الكتاب معنى القرآن لانظلمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخذته) فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق لم يخشى يوم القيامة (والمؤمن لا يخشى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخشى الله التى والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لايام المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كيدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبدأ خبره تورهم يسمى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن يخشى فى يوم القيامة بداخله فى النار وان كان ما له الخروج منها (الرابع) نحو قوله عليه السلام لا يرى الزانى وهو مؤمن لا عمن لم امانته قلنا مباينة) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن . كانها تنافى الايمان ولا يتجمعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه القوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى امر تكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبى عليه السلام (لا يرد لما باغ فى السؤال عنه وان زنى وان شرى على رقبته انتف ابى ذر (القسم الثالث) من القسطين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهبهم حاصلة وهى ثلاثة) الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان الايمان مؤمنا حين لا يكون مصداقا لاسماء الحال ونوعه والفاعل حين فاعله وانه خلاف الاجماع هنا المؤمن من آمن من الجن او فى المساضى لانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة من المشتقات (بل لال ان الشارع يعطى الحكمى حكم الحقيقى والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم منه فى الاعمال) فان انسانا والفاعل انيسا فى الاعمال المعينة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا تخلى الابان الحكمى كالحقيقة (الثاني من صدق) بما جاء به النبى (و) مع ذلك (حجة الشمس يفتنى ان يكون مؤمنا والا لاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى مجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكاية عدم ايمانه لان عدم السجود لتبرائه داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل يسجد لها وقليه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لاجماع الشرك لان التوحيد ماعلم بحججه) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه (مشترك الازام لان الشرك متاف لالايمان اجاملا) وقدل الواجبات لاننا فيه فلا يكون اباثا (ثم) تقول فى حله (ان الايمان المعدى بالبهاء هو التصديق) ولم يقصد به فى الآية التصديق بجميع ماعلم بحججه فى الدين بل بما قيد به ظاهره وهو الله (والتصديق بالله لاننا فى الشرك اذاله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لالتوحيد) الذى هو من الصفات السلبية وسماحه ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيدا بأشخاص هو جميع ماعلم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الآية محمول على معناه القوى واصل ان الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو جماع للشرك فالايان الذى لاجماع الشرك وجب ان يكون مقابرا لتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد يتجمع الشرك والايمان لاجماعه

٢ ليندفع عنهم شبهة القدح فى المهرات ونشروا موت جماعة قليلة فى لحظة اية سبحانه لعدم التدور فى هذه السببة وهو القدح فى المهرات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور نسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لابطايق المشروح فان المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن ساقى كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة فى كلتا صورتين الى القاتل غاية الامران الموت فى صورة موت الجماعة القليلة فى لحظة واقع بالاجل وفى صورة الجلم الغفير بالاجل وهذا الفرق يحكم بحث لايعدو اليه دواع اذلا يلزم القدح فى المهرات على تقدير انتفاء لانه لما كان موت الجلم الغفير منسوبا عند هم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل ولا بالاجل فيتم القدح لخصاب الى دفعه ياتفرق يكون الموت فى احدى صورتين بالاجل وفى الاخرى لايه اللهم لان يشال اذا كان موت الجلم الصغير فى ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيزعمهم القدح فى المهرات سواء نسب موت الجلم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل اولاه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يبره عن المجرة فغافل

قوله لانه شيعى الوفاء ذكر فى تاريخ الجبرى انه كان فى سنة تسع وستين طبايعون عظيم بالبرية ثم نقل عن اللدائى انه قال حدثني من ادركه قال كان ثلثة ايام ذات فى كل يوم سبعون الفا قبل مات فيه مشركون الف عروس واصبح الناس فى الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن ناضر يوم الجمعة وما فى الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما ضلت الوجوه فقبل تحت التراب ابها الامير

قوله ليس ما ذكره تحديد الرزق الخ) فاندفع امور الاول اطلاق لفظ الشكل فى التمر يقسمه لاحتاطة الافراد والتعريف لظاهره الثانى خروج رزق البهائم عند الثالث خروج الشروريات لعدم الاكل منه

قوله بل هو نقي الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى الكلف وذكر الكل لافادة التعمول صريحا لكن يرد ٢

قوله وثائق الشيء بلا كراهية (فيه بحث

لان الخلق المطلق لا يدل على الإرادة الاختلال
الانحساب والحق في القادرة يدل لكن يؤل هذا
الدليل حيث يثبت الى الدليل الثاني وايضا يكون
قوله بلا كراهية مستند كالجواب ان المراد الخلق
بالقدرة لكن في الكراهية بعد ثبوت القدرة يكتفي
في اثبات الإرادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصوص
بعض القديرات بالوقوع هو الإرادة بخلاف
الوجه الثاني فان ثبتت الإرادة فيه هو هذا
قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله
تعالى فانما الخلق هذا الكلام دفع مباحث لمن ان
الإرادة مركبة في فعل المراد لا في فعل الغير فعلى
تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج
الى ارادته تعالى اعني التخصيص فيها

قوله وفيه بحث لان عدم إيمان الكفار الخ
فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيهه كلام
المصنف في حل احد الطرفين فيه على الاحد
الغير العاقلين واما لو حل على احدهما معينا اعني
الطرف المتكبر فلا يصح تصور الصفة
للمرجحة في الطرف المتعصب ظاهر بخلافه في
الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والم
ينسب الوقوع والوقوع اثر الإرادة القديرة
فليتأمل

قوله في معرض تعظيم الله تعالى (لا يخفى ان
هذا كلام خطابي وإيجاد الاجرام العظام
من السموات والأرضين وما بينهما من الذوات
بل كل ما داخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية
والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه
تعظيم وإعلاء شان

قوله وذلك لانه يعكس بعكس القبح الخ
فيه بحث لان انعكاس الكليّة كنفسها على
طرفة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا
الاستدلال مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار
عدم كايته لا يتناق الاستدلال في المادة الجزئية
قلت هذا حق في نفسه لكن يتناق ما ذكر في
المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام
العلم حيث رد قول المدعي فيه بعدم انعكاس
الكليّة كنفسها وقد اشير الى هذا هناك
ايضا

قوله هل يعطيه الله فيه اتيان المعاد وهل
والصواب به ان الله يجعل الله على التقطع كافي قوله
عليه السلام هل تزوجت بكرا أم ثيبا . والمقام ٢

على معنياته (لا يحكم على صاحبها بالكفر اسما) ما انصف به من (اعلمه) اصله (ولا بالابحان لايهامه
عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (وبغيره) اي من العاصي المخرج الى تلك المذلة (الكافر)
كأهل العهد العدوان والنا وشرب الخمر ونفاهوا اول من أحدث القول بهذا الإخراج وأصله
عطاء وعمر بن عبد (ومنها ما لا يخرج) اي قسم لا يخرج (فكشف الصورة والسفوف ونسبي
بالصغار) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالابحان (وسنذكره) أي زيد ما ذكرناه في هذا
المقصد من قول الجوارح والمعتزلة (بابا في المقصد الذي يتلوه) تذييل * في مقصد الكبار فتقول
(الانسان امام عتق بؤة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أولا والثاني امام عتق بالنوة في الجملة
وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معتق بها) اصلا (وهو امام معتق بالمعاد المختار
وهم البراهمة أولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لتبوءه صلى الله تعالى عليه وسلم
امام عناد) وعذابه بخلافه (واما عن اجتهاذه بلا تقصير فالجواب والغير على انه معذور
وعذابه غير مخلد وقد صرفت ان مخالفا لاجاع من قبلها (و) الاول هو (المعترف بتبوءه عليه السلام
اما محطى في فصل) من المسائل الاصولية (وسنزين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافرا ولا) يكون
مخطئا في مقامه المتعلقه باصول الدين (وهو امام) ان يكون اعتقاده (عن برهان وواجب بانفني
اوصى تقليد وقد اختلف فيه من قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلان النبي صلى الله تعالى
وسلم حكم بسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلا تصديق في قوله
يقضي العلم بدلالة المجزئة وانه) اي العلم بدلالة المجزئة على صدق النبي (يقضي العلم بما يجيب اعتقاده)
في ذات الله تعالى وصفته وافسأله من كان مصدقا حقيقة كال عالما بهذه الامور كلها (وان
لم يمكن له تتبع الأدلة وحصرها) فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد من لم يكن
عالما بها بادلتها مفصلة ولا بالجملة وكان مقلدا لمحض ما يمكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا واصل
الاثرين الذين حكم النبي بسلامهم ونجاتهم كانوا من الملائين عالما اجليا كامر في قصة الامري
لا من المقلدين تقليدا محضا في المقصد الرابع * فان مركب الصكبة من اهل الصلاة
اي من اهل القبة (مؤمن وقد تضمنه بيانه في مسئلة حقيقة الاعيان وغيره ههنا ذكر مذهب
المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الجوارح الى انه كافر والحسن البصري الى انه متنافق
والمعتزلة الى انه لا يؤمن ولا كافر * في الجوارح وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون (فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه المنافق المصدق
وايضا فقد عاين كفرهم بعدم الحكم مكل من لم يحكم بما انزل الله فكان كافرا والمنافق لم يحكم
بما انزل الله (قلنا) الوصولات لموضع للموم بل هي الجنس تحتل العموم والمخصوص فتقول (المراد
من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (او) قول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة
ما قبله وهوانا انزل التوراة الآية واستغفره متعبد بالحكم بها فيفرض اليهود) فليزمن ان يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بوجهه * (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل
يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر وصاحبه الكفرة من يجازي قوله ومن
مثل مؤمنا متعبدا فغيرا وجهه فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجرائم
في الكفور وهو متروك قطعا (ان يجازي غير الكفور وهو الثالب) لان الجرائم يتم الثواب والعقاب (و)
ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى في اليوم يجزي كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزئه
مخصوص بالكفار كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزئناهم بما كفروا ظاهري وهل يجازي
ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكفرة جاز ان يجازي جزاء متفابرا لما يخص بالكفر * (الثالث)
قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اي لم يحج (فان الله غنى عن العالين) فقد جعل ترك الحج كفرا
(قلنا المراد من حجب وجوبه) ولا شك في كفره * (الرابع) قوله تعالى حكمة عن موسى وهارون اتفادوا
اليها (ان العذاب على من كتب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب توه كافر ولا شك

٢ لا يساعده كالإشقي اللهم أن يجعل على مذهب ابن مالك وأن كان مردوداً كما حقه في حواشي

المحول

قوله فلا يه إناي العبد الفل الخ فيه بحث لانه اذا لم يكن طالباً لصفه حقيقه لم يكن الصبغة امر الاطساها فغيره ان يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريره الخ اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضاً تحقق صبغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر وأما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاختفاء حقيقة فقد لا نسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يؤخذ احد بترك الانشغال قلت لم يلزم ان يكون للواخذ ترك الاشتغال بما امر به ظاهره اذ ليس له اطلاع على الحقيقة

تأمل

قوله اجب يانه قديماً به الخ فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا حصل السادة بصورة الطلب لاحابه الى حقيقة

الطلب

قوله ولا يقال مطاع الازادة الخ فيه ان هذا امر افطى ولهذا لا يغفل مطاع النهي ومطاع

المطلب

قوله فلنا الواجب هو الرضا المقضه بالامضي اعترض عليه يانه لا معنى لرضاه بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضا بالامر انما يكون كرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستسباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استباحه قصده الى زادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا المحسن على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجب بان رضى القلب بمقتضى الله تعالى بل يصفه ايضاً بما لا شك في صحته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الخبيات ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمثلثا الثاني اختصار هذا الطريق فان قلت لافرق بين هذه الصفة وبين سائر صفات في وجوب الرضا فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تنفص الخلق والشروط والا لازم من آثارها فهي مظنة ان يعرض فيها العباد ويشتغلوا بها فلقدفع لها الزعم فواجب الرضا بالقضاء

قوله الرضا ترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضا صفة القلب ولهذا يقال رضى ٢

ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعد (قلنا) هو ايضاً (مترك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والراقي مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يذكرون الله تعالى (دور عما يزعمهم التكذيب لكفر في بين كاذب ومن يلزمه التكذيب) الخامس قوله تعالى فانتم كنتم نارا تاظنن ابلصليها الا لاغشي الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلي النار فهو كافر (والفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاها) اي النار لا لأن العامة الموعدة بدخولها (قلنا اصل ذلك نار خاصة) يعني ان العنبر في يصلاها حادثة في نار منكدة فقلل تنكيرها للوحدة التوعية فكانت ناراً مخصوصة لا يصلاها الا الكافر (السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه المترك) آياتي تتلى عليكم فكيفتم بها تكذبون (و) حينئذ نقول (الفاسق من خفت موازينه) لفظة حسنة وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق (بالامان) فلا يتدرج فيمن خفت موازينه (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فالما الذين اسودت وجوههم اكثرتم بعدايتكم (والفاسق من وجوهه مسود) بالعصية فيكون كافر (قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيمة فان الآية لا تنص على ذلك (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كذبوا بعدايتهم (لقوله اكثرتم بعدايتكم) (الثامن) اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب المشامة) وقال تعالى والذين كفروا بالآياتهم اصحاب المشامة) فدل على ان كل من كان من اصحاب المشامة فهو كافر (فلنا قوله) اي اذا كرم من معنى الآية (من يلب ايهام الكفر) فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشامة وذلك لا ينكس كذا كما هو محتمل (و) ايضاً (ينقص) استدلالكم بهذه الآية (بالراقي والسارقي) المصدقين معاهون من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشامة) مع عدم تكذيبهما (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاوكلهم الفاسقون) يانه يقتضى حصر البتداء في الخير) والصحيح المطابق للجماعية حصر تكفير في البتداء فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذي ذكرتموه (منوع) كونه مستغداً من الآية (لان الكافر ابتداء (لذلك) اي فاسق لفظة وان لم يطابق لفظ الفاسق في العرف الطائري على الكافر فلا يحصر الفاسق مطافاً فيمن كفر بعد ذلك بل المحصر فيه الفاسق الكامل) (لعشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون) والفاسق ليس من روح الله (اي توبه) (قلنا) كونه آيساً (منوع) للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه (الحادي عشر) قوله تعالى (المن) من دخل النار فقد اخبرته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافر (بن) وقرره ان الفاسق يدخل النار لا لايات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو خزي للآية الاولى وكل خزي صكافر للآية الثانية (قلنا الفرد المحلى بالآلام) وهو الخزي هذه (لا عموم) عندنا فلا يلزم ان يحصر الخزي مطلقاً في الكافر (او) نقول (اراد به) على تقدير عموم (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ ان يحصر افراد في الكافر لا ان يحصر افراد الخزي مطلقاً به (الثاني) قوله تعالى (وامان اوفى كتابه بشما) فيقول الباني ابوت كتابه (الى) قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم (والفاسق لا يؤمن بالله) وهو ظاهر بل بشما الا لا ثلاث هناك فيكون كافر (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم احسن من يؤمن بالله ويؤمن بشما (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) ان يجوز ان لا يؤمن بعضهم كتابه بايديهم بل بغير اعليهم وليس في نظم التنزيل ما ينفي ذلك (مع ان) التخصيص ظاهر) اي ان سلبنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاماً لكل من يؤمن كتابه بشما لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يتدرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الا الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويخونها عوجاً رهيباً لا تخرفهم كافرون (قلنا) يلزم (بما ذكرتم) تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء وبنتاها انفسا قال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وانه ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم (الرابع عشر) قوله تعالى وما الذين ضفوا واويهم النار الآية) وماها كما

٢ بقوله ولو قيل رضى بلسانه كان تعريضا
بعد الرضا وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه
فان ايد المذكور بما يقيد مقابلة ترك الاعتراض
للارادة لامقابلة الرضا له انما بالامر غير
مقدور للبشر ولم يشر به حقيقة بل امر ترك
الاعتراض الدال عليه فالاول ان يجب
بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على
الاستحسان بترك الاعتراض ونفى الخاص
لاستلزامه في الصام ولك ان تقول المراد ان
الرضا هو ترك الاعتراض الفاسق وهو انكار
والاستحسان والمواخذة دليل هذا الاعتراض
فان ايل

قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهوان
المعارضة بهذه الايات المتضمنة لاعتراض
المشية في الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية
الاعتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية
الهداية كما هو المناسب لتعادى العرية وهوان
مفعول المشية في الشرط يترك لدلالة الجراء
عليه لان جمعهم على الهدى فسرهم عليه
وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاعتداء
لان الهداية بمعنى الاعتداء حاصلة وكلم
لوقمها وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قالون
بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال
الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من ترك
الافعال ولولم يعلق بهما ارادته تعالى لوقمها
فليس في انتفاء شيدهما امر اخذ اصل الاعتزال
فان ايل

قوله السابقة انما امر ناشئ اذا اردته الآية
فيه سهو اذ ليس فاعلم الآية على ما ذكره
بل هو في سورة الصل انما قولنا لشي اذا اردته
ان نقول له كن فيكون وفي سورة يس هكذا
انما امر اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن

الاعظم
قوله بان المعنى اذا اردنا ان يكون الخ (قيل
هذا التعبد راجع الى مشية القدر وقد رددت آفته
خلاف الظاهر فلم يرتكبها هنا اوجب بآته لدلالة
خطاب التكوين عليه

قوله الموجود اما خبر محض لاشرفيه اصلا
الشر بالذات عندهم عدم شي من حيث هو
بمؤثرنا عن فقد ان كمال الشيء واذا طلق على امر
موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار ؟

ارادوا ان يخرجوا منها العبد وافيها وقبل لهم ذوق عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل
على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا فابياعوا بعمره الظاهر لانه (بمعنى
ان كل فاسق مكذب باقية وانه باطل قطعا *) الخامس عشر قوله تعالى يسألون عن الجرمين
ما لعلكم في سفر الى قوله وكننا نكتب يوم الدين) ثبت بذلك ان كل جرم داخل في النار ككافر
ولاشبهة في ان الفاسق يجرم بدخل النار (قلنا قدمي جوابه) وهو ان الآية مذكورة الظاهر
وتلازم كون كل جرم مكذبا يوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين كفروا) اذ يعلم ان الانسان اماتق يساق الى الجنة او كافر
يساق الى النار (و) المطلوب عنه (قدمي مثله) وهوان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث *

(السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليكن
ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا لا حاد لاعتراض الاجماع) المتعدد قبل حدوث المشقة
والثامن عشر لولاية الله وعداؤه ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداؤه كفر قلنا لا نسلم
عدم واسطة بين كل ضدين) فان السواد والبيض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون
بين ولائته وعداؤه واسطة (اخرج من ذم الله *) اي من ترك الكبر (متعلق بوجهين في الاول *
ثاني وهو) قوله عليه الصلوة والسلام الملقى ثلاث اذ اوعدا خلف واذا حدث كذب واذا اغتر خان
قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يفعل عليه خلفه نفسه ثم اخلفه لم يخرج (بذلك) عن
الاجماع الى اتفاق اجماعنا) وقيل مثله ان هذه الحاصل الثلاث اذا صارت معاملة لشخص كانت
علامت لثقله واما بدون كونها ملكة فلا اثر في ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوا فاخلقوا
واغتموا ابوهم فقتلوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا متنافين اتفاقا على ان العلامة الدالة
على شيء قد تلكتون قطعية الدلالة فيكون تخلف المدلول عنها (الثاني) على (و) اي من اعتقد

من العقلاء (ان في هذا الخرج لم يدخل فيه بعد قلنا زعم ذلك ثم ادخل به فيه علم انه قاله
لا عن اعتقاد) وكذا الحال في ترك الكبر (قلنا ضرورة الحجة عاجلة بحقيقة بخلاف عقاب الدنب
لانها اجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا *) اخرج العقول بوجهين الاول ان الفاسق
ليس مؤثما لماسمي من ان الايمان صبره عن الطاعة (ولا كافر بالاجماع لانهم) اي الصحابة
ومن بعدهم من السلف (كانوا يسمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وفقد المصنعات (ولا يتولونه
ولا يحكمون برده) بدفتونه في مقابر المسلمين مع اجسامهم نلى ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا
فيلزم) من كون الفاسق كافر (بيوتة المرأة) عن زوجها لا بمجرد زواج باها بالزمان غير ايمان

وقضاء فاض لانه ان صدق (زوج) فهي كافرة) بارتكاب الزنا (وان كتب فهو كافر) بارتكاب
فقد المحصنة فكانت الديونة واقعة على التفتيرين (قلنا هو مؤمن وقدمي الكلام فيه) في بيان
حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عرو (الى مذهبه وهو ان نفسه
معلوم) وفاقا (وابعائه مختلف فيه) اي الامة مجمعة فيه ان صاحب الكبرية فاسق واختلفوا في كونه
مؤثما او كافرا (فتلك الخلاف فيه وناخذ بالتخلف عليه قلنا قدمي) المؤمنين قطعنا واخلاف فيه
من فيه) من الامة (بل قد ارجع) قلنا (على انه) اي المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة

خرق لاجماع) المتعدد على الانحصار في ذلك القسمين (فيكون باطلا) (بلا استثناء) في المقصد
الخامس * (فان الخلف للحي من اهل القبلة بل يكرام لاجهور المكلفين والفقهاء على انه لا يفرح احد
من اهل القبلة) فان الشيخ بالحسن فان في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم
عليه اسلام في اشياء مثل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الان الاسلام
مجتمعهم ويجمعهم فهذا مذهب وعليه اكرهنا جميعا وقد نقل عن الشافعي انه قال لاراد شهادة احدهم
اهل الاهوال الا لحطاية فانهم يعضدون حل الكتب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب التقي من
ابن حنيفة رجة الله عليه لم يكره احدا من اهل القبلة وحكي ابو بكر الرازي مثل ذلك من الكرخي

٢ بعضها من وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك الدم وهذا مقرر عندهم وان لم يبق عليه برهان كما اشار اليه الشارح في حوض التجرد ويهتد بهذا يظهر كون القول بخيرت محضة ان يجتمع كالاتها حاصلها بالفضل عندهم واما كون الافلاك كذلك فقه نظر لان لها كالات مؤثرة عندها مقبولة لها كامل من قولهم في سبب حر كاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراى بالشر ههنا معنى آخر ثم ان ظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لاقى الجزئيات ولذا اجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والنفسية طاعة الشهوة والغضب وهي ضرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فكون الشر غابا في نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالنسبة الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل يعني الاكل في العلم فلا جرم يكون القلة لاهل البصيرة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه قد ان الانسان كاله العلي فلما كان هو العالم الفاضل يكون الشر اكثر واجب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بوجوده والانسان ليس بشيء بالاضافة اليه لانه ليس سيده والحق ان ما ذكره في هذا المحل من الاشارات فسادات اذ لا يلزم اصول اهل السنة

قوله وما لنا قائل ان يقول الخ فيه بحث لان هذا الاعتراض لايتأتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والافلاسة لم يقولوا واحد من هذين الاصيلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما اله لا بد من اقول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعله تعالى عنه مستحيلا سواء كانت خيرات او شروا فلا يجبه ان يقال لم فصل هذا واما وقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلا يه لولم يقل بذلك كان الكل حسنا مورا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى ان يقال لا يجوز ان الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب الصالحان بمنع ان افلاسة

غيره (والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فذكروا الاصحاب في امور سبأك تفصيلها فعارضه بعضنا بالثلث) فكفرهم في امور اخرى استطاع عليها (وقرر كالمجسمة بمخالفهم) في اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاساذ) ابواسحق (كل يخاف بغيرنا قضي تكفره والا فلا) على ما هو المختار عندها وهوان لا تكفر احدا من اهل النبوة (ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبله من كون الله تعالى عالما بعموم وجد الفعل البعد اوضح من غير ولا في جهة ونحوها) فكفرهم من باب اول (لم يثبت النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باملاصه فيها ولا الصحابه ولا التابعون فلم) ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل (ان تلصبا فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام) اذ لو توفقت عليها وكان الحق قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شي منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اي كونهم عاين بها اجالا (ففي بحث عنها) لذلك (كالم يبحث من علمه بعله وقدرته مع وجوب اعتقادها) وما ذلك لانه لا يلزم بانهم عالون على طريق الجسلة به تعالى عام قادر فكذلك الحال في تلك المسائل (فلما ماذكرتموه مسكارة) لاننا لم نذكر ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا اظهروا عليهم عاين بانهم تعالى عالم بالذات والله عارف في الدار الآخرة وانه ليس يجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كالهيا وانه موجود لها بامرهما قالوا بل انهم كانوا عاين بها علم فاده بالضرورة (و اما العلم والقدرة) فيها (ما يتوقف عليه ثبوته) لتوقف دلالة المجرة عليهما (فكان الاعتراض) والعلم (بها) ابواسنوية (دليلا للبعث بها) ولواجب الا فلذلك لم يبحث عنها قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجبل خلاصة كان من دخل بسننا تاورى اى ازارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عقود عب قد اسود جميع حباه الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الله والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محمده فاعل مختار لان دلالة الفعل الحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المجرة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول ثبت ان اصول الاسلام جليلة وان ادلتها بجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فاعلها في الظهور والجلال ليست مثل تلك الاصول بل اكثرا مما روي في الكتب والسنة ما يخفيه البطل معارضا لما يحتاج به الحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اول فلاح كن جعلها بما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكملة فيه خطر مظلم

ولذلك لا نذكر الا ما كثر به بعض اهل السنة وتفصل عنها

على سبيل التخصيص (وفيها بحث) الاول كثر المعتزلة في امور الاول في الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما (بهذه الصفات) الكليات التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرهما (فكفرهم) اي منكر انصاف بها (ما حال الله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه فكل من ليس احد من اهل النبوة يجهل لذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا به عالم قديم ازل عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر والازم تكفير المعتزلة والاشاعرة ببعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قاسا في الايمان لكفر ببعض الاشاعرة وبعضهم في اختلافهم من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وينداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثاني) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله قبل العبد وانه قداما والا فلا) لانهم جعلوه شيئا قادرا على فعل العبد اما على عينه كالجنسية واما على مثله كالجنسية وايضا واما على التبع مطلقا كالتظام وشايعه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو ثابت للشر بل كاهو مذهب النورس) حيث انوا له شر يكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ما يفتلجهاج) التعمدس الاله (على التضرع)

٢ لا تقولون بالإصليين أما الشئ فلان الحسن
والشئ بطرفان على ملاعة الطبع ومتافره وعلى
كون الشئ صفة كال اوصفة نقصان وعسلى
كون الفعل موجبا للثوب والعقاب والمدح والنم
ولازراع في الاولين بما للثرا في المعنى الاخير وما
الاولى سر في بحث القدرة من قولهم بالاختيار
ففيه ا. يقال ان الله تعالى كامل بالذات خبير
بالذات حكيم ووجد منه الشرو والقصان ومحتاج
الى الجواب المذكور هذا وانت قد تحققت في اول
بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا يتحقق له
وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي
قوله هو ارادة الازلية قيل القضاء في اللغة
عبارة عن اغتيال مع الاتفاق كاد عليه كلام
صاحب الصحاح والاتقان وتعليقه على
ما يشبهه المحكمة وتفسيره عن مكان الجلال
واهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة
عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على
منه لذلك نفع اوصفا اوصلا اذ الاصل
تخليق الاشياء والتعل
قوله وقدره ايجادها اياها الخ قيل لم يشبه
الايجاد في وضعه القوي والتعل خلاف الاصل
ولادليل عليه كالمف في القضاء فليس القدر عبارة
عن اليجاد المذكور بل هو تحديد كل محمود
نفسه الذي يوجد به
قوله واما عند الفضلاء فاقضاء عبارة الخ
هذا بخلاف ما في مشاهير الكتب الحكمية
قال الحكمي الحنفى في شرح الاشارات اهل ان
القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم المعنى بجمعة في سبيل الابداع والقدرة
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفعلة واحدا بعد واحد وقال في المحركات
اما العانة فهو ما الله تعالى بالموجودات على
احسن النظام والترتيب على ما يجب ان يكون
لكل موجود من الاالات بحسب ترتيب
الكلمات المطلوبة منه عليها. والفرق بينها
وبين القضاء في مفهوم الثابت تخصيصا وهو
قضى الله بالوجه الاصلي والنظام الاين بخلاف
القضاء فانه بالوجود الموجودات جملة هذا
واما ان الجوهر العقلي موجودة في القضاء
والقدرة الواحدة والا وجودها الا في الازل
ولكن باعتبارها اما الصور والاعراض الجسمانية
فهي موجودة فيها من تين مرة في الازل لمرة
في الازل لمرة

والايجاد (الى الله في ان يرزقهم الايمان) ويجذبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد
فعل الله من اللطف ما كن لوجوبه عليه) واما نفس الاعيان فليس من فعله تعالى بل من فعل
العباد كالكفر فلا فاعلة في ذلك الابدان الجمع عليه (فتنا للجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر
على فعل الشيطان بل (كفروا بغير) وهو قولهم بنهائهم مقدورات الله تعالى وعجزهم عن دفع الشيطان
واحتياجه في دفعه الى الاستماتة باللائكة (و) ايضا (خرق الاجاع) مطلقا (ليس بكفر)
بل خرق الاجاع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمان خرق لاجاع الذي ذكرتموه
كفر قلنا ذلك الحق ليس مذهبه بل غايته انه لازم منه (و) بلزمه الكفر ولا يلزم له لم فاع
انه كافر * الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر فله ايجاد
فلا يقيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المخلوق اى المخرى) يقال خلق الاث واخلقه وتخلقه
اي افتره وهذا كفر بلا خلاف والزاع في كونه مخلوقا معنى انه حادث * (الرابع قداجم من قبلهم)
من الامة (على ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث
يدعون انه قد نبأ الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا تمنع الاجاع) على تقدير ثبوته (تمنع
كون تخلفه كائنا) كاعرف * (الخامس قولهم المدموم شئ) اى ثابت منفرد في الازل (وانه تصرف
بمذهب اهل الهوى سيما نفا الاحوال) الذي كانوا قبل اى هاشم (لان ذاته عندهم وجوده)
يعنى ان تا في الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذات عند هم خاصة
في الازل بلا فاعل كانت وجودا تما كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد
الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة الى فاعل في الجلالة (قلنا)
ما ذكرتم الزام الكفر عليهم عاذبهوا اليه (والازام غير الازام والازام غير القول به) كاسم عن قريب *
(السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلغا ربهم
السادس قلنا الله) حقيقة في الانشاء والوصول الى ماسة الشئ * وذلك محال في حقه تعالى فتبين
كافرون قلنا الله) حقيقة في الانشاء والوصول الى ماسة الشئ * وذلك محال في حقه تعالى فتبين
انه في الآية (محال لاجل المراد بها ثواب الله) لا ربه (فان القسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول
الى دار الثواب * الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المسئلة لاصحاب بامور * الاول انكار كون
العبد فاعلا لقوله لانه صد باب اثبات الصانع اى طريقه قىاس الثابت على الشاهد) اى الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افاضنا في حدوثها اليها فاذا احتجج
هى في حدوثها اليها لم يكن القياس فالقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو كسر (قلنا) ليس
الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اى (قد تقدم لنا في اثبات
الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس * اشياء) من تلك الامور (نسبة فعل العبد
الى الله تعالى) لانه يلزم كونه فاعلا للماضي مجاز) حينئذ (اظهار المجرة على يد لكاتب) اذ غايته انه
فعل قديم وقد جوت صدره عنه تعالى فلا يبق للمجرة دلالة على صدق النبي (وجاز) ايضا
(الكذب عليه) سبحانه فيقع الوثوق عن كلامه في وعده ووعديه (وفيه ابطال الشرايع الكلية قلنا
قد اجابنا عنه) بما مر من انه لا يقيع بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدور هاته عن ان
اظهار المجرة على يد الكاتب وان كان ممكنا صدور عنه مثلا الا انه معلوم تناقضه عاده كسب العاديات
الى آخر ما مر في البحث من كيفية دلالة المجرة * (الثالث اثبات الصفات قول شهاب) متددة وقد كفر
النصارى لقول بقاءه ثلاثة فكيف السنة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه
في باب الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه ينقض عدم كون المجموع مرأيا لحدثه مفعلا)
اذ هو مركب مما لا يجمع في الوجود معايل بتقدم المتقدم عند وجود التأخر (قلنا) ما ذكرتم (مستشرك
لانهم) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وبما تكلم به حروف
واصوات اخر ذنمهم ليس كلام الله فقد لمسكم الكفر ايضا وامر لكم (الا ان تقولوا ما سمعتم)
ولم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) قلنا يلزمنا ايضا

٢ قوله والمعزلة بكون الخ) اما انكارهم القدرة

فظاهر لاستداهم خلق افعال الابداء اليهم واما انكارهم القضاء فيها غاما لانهم لم يقولوا ياراد الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى اراد ان يفعلها بقدرهم وبقايتهم واما لانهم انكروا الادارة في فعل الشيعة والمباح قوله نعمي يحرم اوتزيه) يكون انتهى منه نعمي تزويه مكروها كراهة تزويه وهوالا لخل اقرب يعني ان تاركه شاب عليه ادنى ثواب ولا يباقي فاعله والنهي عنه نعمي يحرم حرام عند مجرده الله واما عند ههنا فحرام اقرب منه وهو المكروه كراهة العزم ومعنى قره منه ان فاعله لا يدخل النار بقوله لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة فيالدرجعة او لعلمه افعال النار لكن حرمانا وقتا

قوله مالم يشه عنه شرعا) يشفي ان يواد بالوصول فدل صادر عن روية يفرج عنه فعل الهيم والتم والساهي قوله يقال لمنه لثمة الاول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الجابج ان الحسن والفتح اما يطلقان على ثمة معان الاول موافقة الفرض ومثافرة الثاني مامر الشارع بالشاه على فاعله او يلزمه الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وقيل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا فحس لثمة عن الفرض والظاهر ان المحصر المذكور اضاف لاحقيق الذات المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرع امامنا غير الاول فظاهر ولما لا يخبر فلانها مختص بالافعال بخلاف ما ذكر ههنا فان قلت الذي حصره في الله هناك حسن الافعال وقبحها لا يطفئها قلت لاشك ان الحسن والفتح قديطان على ملأمة الطبع ومثافرة وايس هذا معنى الاول المذكور هناك لا فاعلها في الفعل الذي لا يلزم الفرض وبما في الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرناة والاشربة الذليلة الغير النافعة فلا يثبتهم المحصر الحقيق قائم

قوله فان قتل زيد مصلحه لاعدائه الخ) لا يخفى ان كلامه الذي نقلته من شرح المختصر يدل على ان المراد من الترض غرض الشاعل لا العلم منه ومن غرض التبرؤ والام يخرج فعل الله تعالى لما ذكره فيجسد مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر عن ؟

١ (ثالث) من اصحاب التكفير (قد كفر الجسم بوجوده * الاول ان يجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو ابراهيم باه من بعض الوجوه لايضر * (اشاني انه جاب لفعله) فيكون كافرا (كلمة الضم فلنا) ليس الجسم عابدا لفعله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرازي العالم القادر ما لا يجوز عليه عماد به الشرح على تأويل ولم يؤوله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابدا الضم) فانه جاب لفعله حقيقة * (ثالث) لقد كفر الذين قالوا انه هو المسيح ابن مريم (وامنك) الكفر (الاوليهم) جعلوا غير الله الهاما فلم يلزم الشرك وهؤلاء الجسم (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الهاما (فلنا) ما ذكرتموه (منوع) والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل في الله الهام حتى يكون مشركا (رابع) من تلك الابطاح (قد كفر الواضف والخارج بوجوده * الاول ان القدح في اكار الصحابة) الذي شهد لهم القرآن والاحاديث الصحبة التزكية والاعان (تكذيب) للقرآن و (لرسول) شيئا من عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (فلنا لانه عليهم خاصة) اى لاشاء في القرآن على واحد من الصحابة خصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حوفاه ليس داخلا في التنازع الوارد فيه واليه اشار قوله (ولاهم) داخلون فيه منهم) فلا يكون قد حوفاه (واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة) فنقول الاحاد فلا يكفر المسلم باكارها (او) نقول ذلك اثنائه عليهم) وتلك الشهادة لهم مفيدان (بشرط سلامة العافية ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم لرسول * (الثاني الاجماع) معتقد من الامة (على تكفير من كفر عظمة الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر ببعض هؤلاء العلماء فيكون كافرا (فلنا هو) اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسل) كفرهم من اكار الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره * (اثر ث) قوله عليه السلام من قال لايحيه المسلم باكاره فقتله) اى الكفر (احدهما قتل اعداء) وقد اجتمعت الامة على انكار الاحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقادنا) سلم فان من ظن بغير الله انه يهودى او نصراني فقاتله باكاره لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والنقهاء كما مر لكن اذا قلنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالامانة الرجعة الى وجوده غير الله سبحانه وتعالى او اولى حلوله في بعض اشخاص الناس او اولى انكار نبوة محمد عليه السلام او اولى دمه واستخفافه او اولى استباحة الحرمات واستطاف الواجب الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسمى لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلاميين يتبعنا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

المصدر الرابع في الامامة وصاحبها

ليست من اصول الديانات والعقائد خلقا لشبهة بل هي (عندنا من الفروع) المتطرفة لافعال لمكانين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سميا واما ذكرناها في علم الكلام تأمينا بمن قلنا) اذ اذ جرت العادة من التكلمين بذكرها في واخر كتبهم لقائمة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من قمرتها او اقلها قوم) من اصحابنا (الامامة) رئاسة طائفة في امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص قدي العموم احتراز عن الفاضل والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذ اعزوا الامام عند فسقه فان انكل ليس شخصا واحدا (وتعنى) هذا التعريف (بابية) ولا يلى ايرقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحسب مجيب اتباعه على كافة الامة ولا هذا القيد) الاخير (يخرج من نصبه الامام في ناحية) كالفاضل مثلا (و) يخرج (الجهنم) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الامر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون بوجوده في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا) سعاوقات المعزلة والزبدية بل عملا وقال الجاهل (والكسبي وابو الحسين من المعزلة

الذى هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذى هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لا يوصف القتل الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التعريف يلزمونه

قوله خاتمة به المدح الخ لا يخفى ان هذا يضاهى التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشئول ذلك للباح مختلف هذا

قوله اكفى يتعلق المدح والذم اى اكفى فى المعنى الثالث ليصح حمل النزاع بيننا وبين المستزلة فى افعال البارى تعالى فان المستزلة فروا على هذا الاصل تنزيه البارى تعالى عن التبرع لاجبائها استحقاق الذم للاستحقاق العقاب

قوله فهو عندنا شرعى ذهب بعض اهل السبلة الى الحسن والقبح العقليين فى افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية بما لا نزاع فيه كالتصديق بوجوده والصلانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيصور ان ثبت بخص

الشارح

قوله سواسية قال الاخفش سواسية اى اشياء فان سواء فعال وسبه يجوز ان يكون فعلا او فعلا الان فسه اقس لان اكثر ما يلغون موضع اللام واصلها سوية اقلبت الواو بالهمزة ما قبلها

قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان الضرر بالضرر بالضرورة فيها هو الحسن والتج بالحقى الثانى لا يلغى الثالث المتنازع فيه

قوله وذهب بعض من يهدى من المتقدمين الخ لا يخفى ان الفهم من كلام المصنف اثبات الاول من المستزلة صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والفهم من مقرر يشارح عندهم اثباتهم انها دل على المثبتين من بعدهم ؟

بل فعلا ومعها معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله سبحانه (الان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين شرع) من الغير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية) اوجبوه (ليكون مرفاهة) وصفاه على ما مر من انه لا بد عندهم من معرفته من معي (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام النخعي واباعة (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الاصم ونابيه (بالعكس) اى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) فى اثبات مذهبنا ان نقول (امامهم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه (عليه) فلا فقهدي) لثبتين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل فى مثل ذلك (واما وجوبه علينا) سمعا فلو جهين * الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلوا الوقت عن خالفوه (امام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه فى خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الان محمدا قدمنا ولا بد لهذا الدين من يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقر احد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبصكرنا الى متيقنة بنى ساعدة (ورؤوا كاهل اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم فى الثمين لا تخدع فى ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) يعدهم (على ذلك) كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام (بيان لذلك اى لمرزئ الناس على نصب امام (متبع فى كل عصر فان قيل لا للاجماع) المذكور (من مستند) كاعلم فى مرضه (ولو كان كذلك) ذلك المستند نقلنا متواترا (توفر الدواعى) اليه (فلما استغنى عن نفسه بالاجماع) ملائمة للدواعى (او) نقول (كان) مستنده (من قيل) مالا يمكن نقله من قرآن الاحوال التى لا يمكن معرفتها الا بالشهادة وامان لم كان فى زمن النبي عليه السلام * الثانى) من الوجوهين (ان فيه) اى فى نصب الامام (دفع ضرر طعنونه) اى دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد انقاذهم واصلها (اجماعا) بانه اى بيان ان فى نصب الامام دفع ذلك الضرر (انما هو) غارب الضرر ان مقصود الشارع فى اشرع من المعاملات والمناكح والجهاد والحدود والمفاصد واطهار شعار الشارع فى الاعباد الجماعات ما هو مصلح عامة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود (لا يتم الا) بامام يكون من قبل اشرار يرجعون اليه فيجيبونهم فانهم مع اختلاف الاهواء وثبتت الارادوا بينهم من الشهادة فلا يخاف بعضهم لبعض فيبقى ذلك الى التنازع والتواجر ورعبا ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له الخبر بقرينة لفتنة عند موت الولا ان نصب آخر بحيث لو عمادى لعلت المعاشين وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين فى نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصلح المسلمين واعظم مقاصد الدين حكمه الامحباب العمى (فان قيل) على سبيل المعارضة فى المقدمة (وقد اضمارا) ايضا وانه متى بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وبانه اى بيان ان فيه اضمارا (من ثلثا فوجد * الاول تولية الانصار على من هو عليه ليحكم عليه فيما يهدى اليه وفيما لا يهدى اضمارا به للاحالة * الثانى) انه (قد بينت) انه بعضهم كاجرت به العادة) فى مصلح من الاعصار (فيفضي الى) اختلاف (والفتنة) وهو اضمارا بالناس * (الثالث) انه لا يجب عصمة كاسيائى (نقريه) (فيصور) حيث ذكر منه الكفر والفسوق فالمرزئ ليعزل اضمارا بذكره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج فى عزله الى بخارته (فلما اضمارا الا لازم من تركه) اى ترك نصبه (اى بكثير) من الاضمار الا لازم من نصبه (ودفع الضرر الا اعظم عند التعارض واجب * احج المانع) من وجوب نصبه (وجود) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * الاول توفر الناس على مصالحهم فى الدنيا وتعاونهم على اشغالهم الدينية (بما يحث عليه طبعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصبى) يحكم عليهم فيما يستلونه به (بل عليه) اى على ما ذكرنا من عدم الحاجة اليه (تنظام احوال الريان والبيوادر الخارجين من حكم السلطان * الثانى) الانتفاع بالامام ان يكون بالوصول اليه لا يخفى انه وصول احوال اعداءه اليه فى كل ما يلزم لهم من الامور الدنيوية عادة فلا غنة فى نصبه العامة فلا يكون واجبا لاجاز * (الثالث) الامانة مشروط

٢ من المتقدم فالتحاشية ظاهرة والظاهر ان

مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام

المصنف

قوله انتفاء الصفة المقتضية اي بعدا لقابلية

الانقسام بها فخرج فعل العاجز والمجا

قوله اعتبر فيه التمكن احرازه من فعل العاجز

والمجا) عرض عليه بأنه يصدر على بعض

افعالها انه ليس التمكن منه ان يفعله فلا يخرج

بهذا التقد من التعريف بل الظاهر انه اعتبر

فيه التمكن لئلا يخرج فعلها من التعريف

لان ما كهما ان فعلها ما يكون فيها صرح به

الشارح اعتبر بخص ما فلهما هو فعلها المعصوم

مثلا ولا شك انه ليس بشيء فيجب اخراجه

ثم الموصوف مقدر كاهو القاعدة في المشتقات

التي لم يذكر منها موصوفاتها والتقدير ههنا

بقية قوله ان يفعله مالمس لفعله التمكن منه

ان يفعله ثم لواعيترو ما فعلا بوجوب شمول

احده وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك

في فقه وهو مناط ما ذكره في التلويح

قوله ما دارا بلا سبب) اشار الى انه المراد بالاشتاق

ههنا وان كان معناه في المنطق ما يتوقف على

مرجح تام لا فله بعينه

قوله وتسل وهو محال) قدمي مثلا لهما

يذكر التسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره

واما اذا صدر عنه لا فعلا واصلا ان بعض

الاعتراضات التي اوردناها في المقصد الاول من هذا

المصد متوجه على ما ذكره في هذا المقصد ايضا

فلا حاجة الى تذكرها فليطلب منه

قوله كان انما في كاهي) اي صادرا بلا سبب

بمقتضيه ويخص وجوده بالاستسقاء الى ذلك

الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول

يجوز ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات

كاهي يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا منافاة

بين المرجحين قلنا لان المرجح الاول هو

الاخبار الملقية في الوقتين معا على القرض

السابق كان نسبته الى الوقتين حيث على السوية

فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر

الاقوات وهو ظاهر

قوله والظاهر ان يقال الخ) اي الاظهر

ان يحصل كل من لزوم في الشرعيتين وتكتفي

بالماتيان في ساداسين فلا لان يجعل الاثم هو ٢

فلا توجد في كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اي الناس (فأفدها لمأتوا بالواجب) عليهم بل
بغيره (والا فيجوز) اي وان لم يتفقوا الفائق (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم اخذ
الامر من المستعين فيكون متمتعا (والجواب عن الاول) انه وان كان ممكنا عقلا فممتعة عادة لما رى من
زوران الفتن والاختلافات عند موت الولا ولذلك صادفنا العريان والوادي كالذئاب الشاردة
والاسود الضاربة لا يلقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اخل امرهم
في دنياهم (وليس تشوفهم) اي قطعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يفترقهم
عن رياسة الساطن عليهم (ولذلك قبل ما يزعم السلطان) اي يكفه (اكثر ما يزعم القرآن وقيل) ايضا
(السيف والسان) فعلان ما لا يعمل به انما (و الجواب عن الثاني) لان ان الانتفاع بالامام انما يكون
بالوصول اليه) فقط (بل) و يكون ايضا (بوصول احكامه وسياسه) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه ومن
الثالث ان تركهم لتبعية لتدبره وعدم شرط لاما على ترك الواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك
التقدير انما الوجوب اذ يوجد ليلع الشرائط فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لتب
الامام على الامم عقلا (ان اصل دفع الضرر واجب) يحكم العقل (قطعا فكذلك الضرر المظنون) يجب
دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المدرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب ادراجها
في ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل معصوم يجب اجتنابه ثم نطن ان هذه الطلعم معصوم

فان العقل الصريح يضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته
ثم نطن ان هذا الحائط يسقط فاعقل الصريح يضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم
العقل) بالوجوب واخواته بل هي لاستنفاد الامن الشرع (اخبر الواجب) لتبص الامام (على الله بانه
لطيف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعده عن المعصية والاطف واجب عليه تعالى) والجواب بعد
منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكره هو (انما يحصل بامام ظاهر كاهي) رجى ثوابه ويخفى عقابه
بدفع الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وبتصفاء ظلمون من الظالم
(واتم لتوجيه) (على الله كافي هذا الزمان الذي نحن فيه) فالذي توجبه) وهو الامام المعصوم
المتقني (ليس بلطف) اذ لا صورته مع الاختلاف قريب الشاس الى الصلاح ويصيدهم عن الفساد
(والذي هو لطف لتوجيه) عليه والازن كونه تعالى في زماننا هذا نارا كالواجب وهو محال (ج)
الخارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة
شخص واصلوها دون الاخر فيقع التشاجر والتنازع والبرية شاهدة بذلك) نعم ان اختيار الامة
نصب امير ورئيس يتقلد امورهم ويرتب جوشهم ويخصى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم
بتركه خرج في الشرع وانت خبر بان هذه الحقبة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه
(والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذلك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعل) فان تساوا
فالاودع وان تساوا فالامن وذلك بتقديم الفتنة) واختلاف (واما القارقون) اي الفضلون (منهم
فقالوا ناره) اي نصب الامام (حال الفتنة يزدها) اخر ما قلوا لا تنكاهم من طاعته فلا يجب
واما في حال الامن والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام (و) قالوا (ناره) هو
الحال الامن) والانصاف بين الناس (لاحاجة اليه) وانما يجب عندنا طرف وظهور الفتق وامل ان عبارة
الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولا نمدل على ان الفسائل بالتفصيل من الخواص وهو مختلف لظاهر
صارت الابكار والنهاية (في المقصد الثاني في شروط امامة) الجمهور على ان اهل الامامة) مستحبها
من هو (يجهت في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) سبحانه من اقامة الحج وحل الشبه في العقائد
الدينية مستعلا بالتقوى في اتوازل واحكام الواقع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد امامة حفظ
العقائد وقصل الحكومات ورفع الخصومات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأي) وبصارة بتدبير
الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على
النصب من الحوزة) والحفظ لبيعة الاسلام الثبات في المعارك كالروى انه عليه السلام وقف بعد ان هزم

٢ الأول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر

من كلام المصنف وإن كان المتبادر من كلام

الشراح أنه لتعليل المقدور

قوله أما نقض أو في حكمه كونه نقضا بالنظر

إلى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والفتح

الشريطين وكونه في حكم اعتبار لزوم السخطة

قوله هو إرادته وقدرته فيه نظر لأن هذا

الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل إلى الداعي

كأجل عليه سباق الكلام الشارح والمرجح الذي

ذكره حتى الإرادة والمقدرة ليس بداع فالصواب

أن يقال هو على النفع خذو

قوله والمتلفعات بالنقل في وقت مخصوص

الظاهر أن مراده بالوقت مخصوص هو وقت

وجود الفعول وحيث لا وجه للقول بأن المرجح

قديم لأن التعلق معبر في المرجح فيكون المرجح

مقيّدا لأهمه إلا أن يقال إن المراد بالوقت

المخصوص الأزول بأن يتلفا في الأزول بوجود

المقدور فيما لا يلزم ولا حاجة إلى تعلق آخر

سأدت

قوله لثان تختار الجواب قيل الوجه أن تختار

الجواب لأن الفعل إذا وجب مع المرجح القديم

لزم الإيجاب قطعا لا شائبه كما قاله ولزوم كون

الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق

الإرادة بالأداع ولا استعانة فيه وأنت خير به

أما اختار الوجوب لما مر من أن رجحان

الوقوف لا يكتفي فيه بل لابد من الوجوب وأما

قوله شائبة الإيجاب فيناظر إلى أن ليس

باللزام الإيجاب البحث كما في الطبايع المجبورة

من آثار المعرفة والمادة المرطب ضرورية تحقق

الإرادة وإن وجب فعلها للوجوب لفعل على

أنفراد لزوم خلط الإيجاب فلا بد على عدم

الإيجاب نفسه وإراجه العبارة

قوله ولا يحتاج إلى مرجح أن الضلوع إلى المؤثر

هنا الحدوث فيه بحث لأنه إن أراد عدم

الاحتياج إلى علته أصلا باطل بالضرورة كيف

ويبرز حيث وجب الفعل بالأجنبي الغير

الصادر عن الذات وإن أراد عدم احتياجه إلى

ما يرجح وجوده من العلة فلا يلزمه التعليل

فأما

قوله وأما ينهض حجة على ضم الجبائي

فإن قلت لهم يزيدون أن المنقضى هو الذات

وأولها لكن بشرط الجهلات والاعتبارات

فلا ينهض ما ذكره على غير الجبائي أيضا

قلت ما ذكره يؤول إلى مذهب الجبائي وقديمت

بالفعل الصحيح اختلاف مذاهبهم

المسلمين في الصف قائلا أنا التي لا كذب أنا ابن عبد المطلب ولا يهوله أيضا إقامة الحدود وضرب

الرقاب وقيل لا يشترط في الإمامة هذه الصفات الثلاث لأنها لا توجد إلا في جمعة وأدالم توجد

كذلك فأما أن يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحق الإمامة بدونها أو يجب نصب

واجدها فيكون تكلفا بلا بيطاق أولا يجب لاحدا ولا ذلك (و) حيث لا يكون اشتراطها (مستلزما

للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها (ثم يجب أن يكون

عدلا في الظاهر (للأجور) فإن الفاسق بما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق (فأعلا

ليصلم التصرفات الشرعية والمالية (بالقوة والعقل والصبي ذكرنا إذا أنه نافي أقصا عقل ودين حرا

لثلاثه خدمة السيد) عن وطئ الإمامة (وللأحرار فيصبي) فإن الأحرار يستحقرون الميعة

وبستكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الإمامة

(بالإجماع) وفيه على الأولى إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأولى بما لا يتفق إليه وما عكس به فيه

مر دود بأن يختار عدم الوجوب مطلقا لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعها للمفاسد التي تنفذ بنصبه

(وهذه الصفات) أخرى (في اشتراطها خلاف) الأولى أن يكون قريبا (أشراطه) الإشارة والجبائيان

(ومنه الحوارج وبعض المعتزلة) لما قوله عليه السلام الأمة من قرب بش ثم إن الصحبة عملوا بمضمون

هذا الحديث) فإن أبكر رضي الله عنه استدله يوم السقيفة على الانقصار حين نازعوا في الإمامة

بعضهم الصحبة فقبوه (وجوه) على قصار (ذليل) (قاطعا) فيدابقين باشتراط القرشية (أحجوا)

أي المدعون من اشتراطها (بقوله) عليه السلام السمع والطاعة ولو بعدا حبشا) فإنه يدل على أن

الامام قد لا يكون قريبا (فتنا ذلك) الحديث (فحين أمر) الإمام أي حمله أمرا (على سرية وغيره)

كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للعارض بينه وبين الإجماع أو تفوق هو بالغ على سبيل القرض

ويدل على أنه لا يجوز كون العلم عددا أجابا (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون هاتبا شرطه

الشعبة) الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين (أصولها وفروعها) بالفتن (الافتقار) (ونفسه

الامامية) الرابعة ظهور المجرة على يده أنه يعلم صدق في دعوى الإمامة والعصمة وبه قال المعتزلة

وبطل هذه (الثلاثة) واشتراطها في الإمامة (أنا يدل) في قرب (على خلافة أبي بكر) وكونه

أماما حقا (ولا يجب له شيء ذكر) من تلك الأوصاف فإن كونه هاتبا بمنته والآخرين لا يجانله

أجابا (الطامسة) أن يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية وبطله أن أبكر لا يجب عصمته

فأجابا مع ثبوت امامته (أحجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين) الأول أن الحاجة إلى الامام

أما للعلم أي لتعلم الناس المعارف الإلهية كآذهب إليه الملاحدة (ولو جاز حمله) وعدم عصمته

(لما صلب ذلك) ولم يضر تعليم القيين لا يجوز حيث خطأ فاعلم (وأما الجواز الحقا على غيره في الأحكام)

كآذهب إليه الامامية (فلجواز) الخطأ (عليه) أيضا لم يحصل القرض) منه بل احتاج إلى امام آخر

وبسلسل (الجواب منع) الحاجة إليه لاحدهما بل لا تقدم من دفع الضرر المظنون (الثاني)

من الوجهين قوله تعالى لا نزال عهدى الظالمين (في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة نذرته

وغيره) لعدم ظلم فلا يشاء عهدا الإمامة الأجواب لأن ظلم من ليس بمعصوم بل من ارتكب

معصية مبسطة للذم مع عدم التوبة والإصلاح (المقصود الثالث) فيما ثبت به الإمامة) فإن الشخص

بمجرد صلوحه للإمامة وجهه لشرائطها لا يصير أماما بل لابد من ذلك من أمر آخر (وأما ثبت

بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وثبت) أيضا (ببيعة أهل الحل والعقد) عند أهل

السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلاف الشيعة) أي لا كثرهم فاتهم قالوا لا طريق

إلا النص (تأثير الإمامة) أبي بكر بابيعة كما سألني (أحجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجود

الاول الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت تحول الغير) الذي هو أهل البيعة إذا وثقت بقوله

لكن الإمام خليفة عنه لأن الله ورسوله (قلنا ذلك) أي اختيار أهل البيعة للإمام (دليل لنيابة الله

رسوله نصبا علامة لحكمها بها) أي تلك النيابة (كلمات سائر الاجتكام) ونظيره أن البيعة

٢ قوله فانه اى الكذب قد يحسن آه قيل عليه

الكذب في الصورة المذكورة باق على قصه لكن ترك النجاء التي اخرج منه فيلزم ترك الاقيم الى الصبح فالواجب الحسن هو النجاء لا الكذب واجب بان الكذب للمعتصين طريقا الى النجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى النجاء وهذا لا يشافي قصه لدائه لجواز اجتماع المجهتين وانت خير بان الحق على غير الجاني وحسن الفعل عندهم وكذا قصه انما لذلك الوصفه لازمة فلا يجمع الصبح الصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار المجهتين انما ثانی على مذهب الجاني كإسائي اليه الإشارة **قوله** واذ احسن الكذب ههنا فبح الصدق الخ فان قيل سلنا ان الصدق ههنا يقضى الى ابدال دم المصوم لكن الانسليم قصه فان الصدق الضار حسن صفاته وان لم يترك حسنه بالضرورة قلنا الفرة التي يجدها العقل في هذا المقام اقوى بكثير من الفرة التي يجدها في الكذب فيها لامضره فيه فاذا كانت الصورة الثانية فيجبه عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالفتح

قوله وهو باطل فحينئذ الاول) تسئل عنه رحمه الله ان هذا اخارة ان ان الزبد ليس بكافي بل الاول ان يقال اذاجله فقد كذبه حسن والا فتركه وهو باطل فحينئذ الاول وانت خير به لاجابة الى هذا اذ كنت في باطل من العصيين والصبح العظيمين استنزاه في هذه الصورة اما اجتماع الحسن والصبح في شيء او تخلف الصبح لا يجوز تخلفه عنه فاقبل

قوله لانسان مسلمان الصبح قبح اى لانسان انه قبح مطلقا حتى لا يجمع الحسن في الجملة فثاني هذا المانع قوله فيمعد وجه الحسن والصبح

قوله فيكون مثالا الكلام الواحد الخ انما قال لان لا نترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشئ الثاني ان ينعق كلام يكون حسنا وقبحا باعتبارين وبهذا يدفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلابس السابق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستنزه للصبح لا الكلام الصادق

قوله واما استنزاه الصبح الخ فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك الصبح قبحا قلت بطلان الزام ممنوع عندكم فان ترك الصبح اذا كان مستنزاه الصبح آخر يكون قبحا ٤

لست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهر لها كالأقيسة والاجابات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثاني) ان تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصبر عليهم) واختيارهم (جاء على من عداهم) يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور السليين ومن كان كذلك كيف تلك عليهم خصوصا آخر تصرف فيهم (قلنا لما كان) فليعلم ويستمع (لمارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمه بما امامه من يوم (ينسقط هذا الكلام) اذ قصير يصح حثه على السليين يجب عليهم اتباعها) وايضا فينتقض ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم) فيجب اتباعهما لجعل الشارع قولها دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه) وان كانا انصرف لهما في الشهود عليه والمحكمون عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي مشرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حتى الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك * (الثالث) ان القضاء وكذا الحبس (امر جزئي ولا يخضع بالية فكيف) يستعديها (الامامة العظمى) العامة لجميع السليين كافة) قلنا لان عدم فقدان القضاء) اول الحبس (بالبيعة لقتل في وان سلم) عدم فقدانها (فذلك عند وجود الامام لا كان الرجوع اليه في هذا المهم وما عند عدمه فلا بد من القول بانعدام البيعة تحصيلها للصالح التوطئة به ودر) المقام التوقفة دونه) اى دون القضاء * (الرابع) ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تابع اقوام على أغفيل بلد) واحد (او بلاد) متعددة وبدى كل منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره (قوى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفسه ضارا) وجواب ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذ امرنا وجب دفع اخطائهما * (الخامس) وهو عندهم (في ثبات مطلبهم) ان العصاة والى جميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عند تدبيرا لاحتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصفه الامامة (ولا يلزم اهل البيعة) فلان ثبت الامامة بعينهم (وقد مر جوابهما) اى جواب الرابع وكفرنا وجواب الخامس وهو ان البيعة اماره دالة على حكم الله ورسوله امامه صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاخبار والبيعة فاقبل ان ذلك) الحاصل (لاقتصر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (ان لم ينع عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثان من اهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعتاد الصحابة مع صلواتهم في الدين) وشدة محافتهم على امور الشارع كما هو حقها (اكتنوا) في عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثان (كعدمه لاني بكر وعقد عبدالرحمن بن عوف اعثان ولم يشترطوا) في عقدتها (اجتمع من في لمسة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء اصحاب الاسلام ومجتهدي جمع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكره احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد والاثان في عقد الامامة (الطوائف الاقصا) بدمهم (الى وقتها هذا) وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين) عهده بينه عابله كذا القسم في ادعاء من يزعم عقد الامامة سرا قبل من عهده جهرا) فانه اذا لم يشترط البيعة العادلة توجهت للحصانة بالعقد سرا واذا اشترطت الدفقت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البيعة العادلة وعدهم (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) في بلد او بلاد (فيمتنع عن التقدم فاضى ولو اصر الآخر فهو من الشاة) فيجب ان يشال حتى يبق الى امر الله فان لم يكن هنالك مقدم اوصى كن ولم يلزم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (والجواز العقد لامابين في صقع) اى جانب (صالحين الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (امافي منعهما) اى اى الله لامابين في صقع منس الاقطار (بحيث لا يضر الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (ولامة خلع الامام) وعمله (ببب بوجه) مثل ان يوجد منه ماوجب اختلال احوال السليين واتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلاؤها (وان ادعى) خلعه (الى الفتنة) تحلل ادنى الضررين * تنقيب

٢ قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها)

لكن المضاف انه لا يبطال قول من يقول التبع
معلل بالذات حيث قال فكذبها اما حسن فليس
الكلب فيها لذاته

قوله والشرط لا يمنع ان يكون عدليا كما هو
المشهور واركان الشرط العدلي عند المصنف
كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في

بحث الدلة والاعل

قوله فلا وجود له في الميزان الظاهر من كلام
المصنف ان شبهه راجع الى التبع والمعنى وان قام
بالمجموع الشئ فلا تحقق للفتح في الحمل لعدم
وجود موضوعه فيلزم الحذف ولا بد ان لا يلزم
من عدلية التبع عدم اتصاف المجموع به
لجواز الاتصاف بالصفات الدمية لان الكلام
مبنى على ان التبع صفة ثبوتية فاذا لم يثبت
لم يتصف به الحمل كما لا يتصف بالسواد المعلوم
وقد مر نظيره

قوله واما الامدى فانه قال الخ قبل ان يعادل
عن هذا التفريل ان ما له الى انكار كون الكذب
صفة لمجموع الكلام واتم باطل اجابا ودهاة
ولفائل ان يقول ما له الى انكار كون كذب المجموع
سببا فيجوز بانه الى ان التبع صفة ثبوتية لا انكار
قيام الكذب بالمجموع كما لا يفتي

قوله قلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب
عن قول ففتح الاشياء لئلا نها ومن يقول هو
لصفاتها فيجواب ما سألني

قوله فلا يندى صفة حتى يقال انها كونه
كاذبا فيسأل عن الشق الاول كون كل حرف
خبرا فظهر ان الجواب بنحوه على نفي المصنف
ايضا لا كما يزعم الشارح انه انما يعنيه على تقرير
الامدى

قوله بشرط انضمام الآخر اليه فان قلت
عندما وجد الاول لا انضمام وعندما وجد الآخر
لاول لفتح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم
اليه الآخر فان قلت الكلام في فتح الكل فكيف
يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت ففتح الكل
جمله فبهات الاجزاء فلما وجد الموصوف على
النقص وجد الصفة كذلك

قوله وايضا لا يلزم الخ وايضا ما فيه حرف
التي لا يلزم من قيامه بالصدوم ان يكون سلبا
محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على
افراد بعضها وجودي وبعضها عدلي ٥

قال الجار مدينة من الزيدية الامامة شوري واولاد الحسن والحسين فكل فاطمي حرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان علما بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا لهدم الائمة
في صقع مضائق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) التفتد من السلف قبل ظهورهم وذلك ايضا
جلدوا الدعوة طر بقائبيوت الامامة قال الامام الرزي انفتت الامعة على انه لا مقتضى لشرتها الا احد
امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يسان الظلمة من هو من اهل الامامة وبأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى الامامة المنصوص
عليه واما الطريقان الاخران فتفاهما الامامية والفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية
من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها
ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي (المقصود الرابع) في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهم (تأويلان) الاول ان طر به اما النص
او الاجماع) بالبيعة (اما النص فلا يوجد لمسا في واما الاجماع فلو وجد على غيرنا يكرهنا) من الامة
(الثاني الاجماع) متفق (على) حقة امامة (احدا ثلاثة) ابى بكر وعلى والعباس ثم اهلنا بناظرا
ما بكر ولو لم يكن على الحق لتنازع كما نازع على مساوية لان العادة تقتضي بالنسبة في مثل ذلك
ولان ترك التنازع من امكانها يحل المعصية اذ هو معصية كبيرة فوجب اثبات المعصية (واتم توجيهونها)
في الامام وتحويلها شرطا لصحة امامته (لا يخل لانسلم السكان) اى امكان شاعتهم ابا بكر (لا تقول
على غيرنا (الشجاعة) والتصلي في الامور الدينية (فاطمة مع سلو منصبها زوجته الحسن والحسين)
مع كونهما سطري رسول الله (ولدها والعباس مع علو منصبه) فانه (روى انه قال) لم ي (امد يدك
يا ايها الحق في قول الناس يا مع عم رسول الله ان عمه فلا يختلف فيست اثنان وان يرمع شجاعتهم كان مع
حتى قيل انه سل السيف وقال لارضى بخلافة ابى بكر وقال يوسفان ارضيتما باني عبد مناف
ان بلى عليك نبي واهله لاملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا
امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بمسلم من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة
على نص جلى) كادعته الشيعة (لا ظهوره قطعاً) ولا مكتمه التنازع حرماً (وكيف لا) (ابو بكر
عندهم) اى عند الشيعة (شبح ضعيف جبان لاملاله ولا رجال ولا شوكه) فاني يتصور امتناع
التنازع معه (وكلام الشيعة) في اثبات امامة على (بدور على امور) احدها ان الامام يجب ان
يكون معصوما للمر وابو بكر لم يكن معصوما تخافا لماسد كره) وكذا العباس فثبتت امامة على
(والجواب مع وجوب المعصية وقد تقدم) واثبات البيعة لا يصلح طريقا لاثبات الامامة وامامة
ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا للجواب مامر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة (والله
على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المقضول) مع وجود الفاضل
(وسبق) ذلك (تقررا وحويا) ورايها في اهلية الامامة: ابى بكر وجوه (الاول انه كان ظلالا
وقال لولم لا يلائل عهدى الظالمين بيان كونه ظلالا انه كان كافرا قبل البيعة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون) خسر الظلم الكمال في الكافر (وايضاً ضم) ابو بكر (فاطمة ارضها الله) وهي قرية بخير
كانت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومات منها (وقد كانت) فاطمة (مسيحة تصفها لانه قال تعالى
وان كانت واحدة طهرا النصف) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم) فوجب ان يثني منهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه
يشار كهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني واه عليه السلام معصوم فكذا بضعة
فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عدا رجس باقي المعصية وكذلك الخطا فيه
قد شرافت الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مسيحها لاهل بيت عليه كتب السبر والتواريخ ولا سلم كونه
ظلالا فلو لم يكن كافرا قبل البيعة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة
بلا توبة واصلاح فخرى عند البيعة واصطلح حاله لا يكون ظلالا (فولهم خالف الآية في منع الارث

٢ كالا يمكن الصادق على الواجب والمتمنع

وبعضنا قيل إمكان تعمق ذات النفس بالكلية
واما العمل بالوجه فلا يبعد من قلت لم ينقض
الدليل به بضمي ان لا يتصف بالعمل بالحسن
الشرعي للزوم قيام امره من باعرض قلت لأن
الحسن والقبح اذ لم يكونا لذات الفعل او اوصفة
من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين
قائمين بل يكونان مجرد اعتبار الشرع ولا يلزم
قياس العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لثلاثة
او اصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين
حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر
او لا يلزم قيام العرض به من كذا في شرح
اصحاب هذا وقد حقق المحقق التنازلي
في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند
التفريق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا سلفه
بلية نظرية

قوله الخ من علمه القبح الخ (فيبحث لجواز
اريد ان القبح من الصفات النفسية فلا تزل
حيث حتى يقال ان علمه حاصله قبله على انه
لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتبار بالمعصوم
جائز فلا يولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل
ولذلك ليس ان يفهم فلهذا ما عاين اصفته
الحقيقية نعم القبح بالمعصوم او تقدم الشيء
على نفسه

قوله فيصير عندهم انصاعها بالصدق (شوية)
الصحیح عندهم انصاف المصدم بالصفات
الشوية بمعنى ما لا يكون عدم ادلا في فهمه
لا معنى للموجود فيصير ان يكون مدعاهم وجود
الصدق في الخارج يشاء على انه نقض للاصح
المصدم فيه وكذا وجوده وحيد لا يتجه
لقوله على ان القدماء الخ

قوله ان الناس طرا الخ (النصارى المائلون
بالثلاث مستثنى من هذا العام
قوله ومن لا يدين دين (اصلا) جزم من لا يدين
يتبع قبل الانبياء بطريق ان يقول لروجه
صحيح فيه

قوله اي لم يتبع منه الكذب الخ (كما فسر
الحسن بعدم الامتناع اعمه الى ان يبين بطلان
المرابع عدم الامتناع حتى لو جعل فصل الله
تعالى واسطة لهم الا انهم ايضا ولا الحسن بمعنى
عدم التمسك عند المعصاة ايضا

قوله لانه قد يكون في تصديقه لثبتي عليه السلام

فقد امارحتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورت ماركنا صدقه (فان قيل لا يدرك
من بيان حجة ذلك الحادث الذي هو من قبيل الآحاد ومن يان ترجمه على الآية قلنا (حجة خبر
الواحد والزوج بما لا حاجة ثا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه (كان حاكما بمعصمه من رسول الله)
لا اشتباه عنده في سنده (وعلى) ايضا (دلالة على ما جله عليه) من الخ (لا يتفاهد الاحتمالات) التي يمكن
نظر فيها اليه (بقرينة الحديث) فصار عنده فصليا بمحصن العموما الواردة في باب الارث
(قوله) فاطمة معصومة من منوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباؤه الضعفاء (فانه
نقل استاده عن النبي عليه السلام انه قال حين سأته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم
الرجس لقد خص الله بهذا الاية فاطمة وزينب ورفيعة وام كلثوم وعبد الرحمن والحسين وحضر
وازدواج محمد واقرباؤه (ولم يكونوا معصومين) لا في حق (وقوله عليه السلام بضمه من محرز مطعا
لا حقيقة ولا يلزم معصم (او) ايضا (حصة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضا (لانه لا يضمن الجملة)
في جميع الاحكام قلل المراد بها كصفة من فيما يرجع الى الخبر والشبهة (فان قيل ادست) فاطمة
(انه) عليه السلام (لمحمدا) اي اعطاهما فد كاعطاه رعيه (وشهد) عليه (على الحسن والحسين
وام كلثوم) والصحيح اما ابن وهب امرأه انتهي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاشية
اولاد فزوجها من زيد فولدت له امارة (فربما يكر شهادتهم) فيكون ظاهرا (قلنا اما الحسن
والحسين فظاهر) لان شهادة الولد لا قبل لاحد ابو له واجداه عند اكراه العلم وايضا ما
كا صغيرين في ذلك الوقت (واما على وام كلثوم فلقصودها عن نصاب اليعة) وهو
رجلان اورجل وامرأتان (ولله) اي ابكر (امير الحكم يشاهد بين لانه مذهب كثير من العلماء
وايضاف مذهب بعضهم ان شهادة احوال الزوجين لا تخرق مقبولة في الثاني من الوجوه الدالة
على ثبوتها للامامة (انه) (لم يولد النبي عليه السلام) من الاعمال المتعلقة بفاطمة فواتين الشرع
والسياسات العامة (ثم كسبر) (وحال حياته) حيث يفتى الى مكة ليقرا سورة براءة على اهلها
في موسم الحج (عزله) عنها (بابعادها) وقال لا يبلغ على الراجح مني ولم يره اهلا لتبليغ ذاتي
يكون اهلا لامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامم (قلنا) لان لم يولد له شيئا بل
امرء على الحجج مستنسخ من الهجرة بمقدح مكة في رمضان سنة ثمان (وامر) بالصلاة بالناس
في مرضه (الذي توفي فيه) (واما تاجها) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة الربيع
أخذ اليهود) وثبها (ان يتولد له رجل بنفسه او احدهم من بني عمه ولم يره محالوا من امر الحجج قولهم
عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلن والروايات) الصحيحة (متضادة على ذلك) فقد روى
عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف
ابي بكر وصلى خلف عبيد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عرو بن عبيد
عن ابيه انه قال لما نقل النبي عليه السلام عن الخرج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس
ور بما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مداخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف
احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى النصارى باسناده عن انس
ابن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف
في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الخمره بنظر النساء وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف
ثم يسم بصعق فكذلكنا نظرم من القرح فكسب ابو بكر على عقيبته وظن ان النبي خارج الى الصلاة
فاخرج النساء انمو اصلاكن وانحنى السرو توفى في يومه وفي رواية وارثنى الخطاب بن قيس عليه
حتى مات واما ما روى البخاري باسناده ان عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر
ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج
الى الخراب فكان ابو بكر يصلي بصلاته رسول الله واكس يصلون بصلاته ابو بكر اي يتكبيره
فهو واما كان في وقت آخر في الثالث من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم بالآلة بل على

الحج الجواب والسؤال المبين على ان التصديق
جزء اخبرنا خاص وقدر ما فيه وان اراد يد
كتب في السؤال الكذب القبيح على فالجواب
تقدم من قوله ودلالة المجردة عادية
له ودلالة المجردة عادية (هذا في العقيق
باب آخر فامل

له وما ينبغي اليها) اى من الثواب والعقاب
له في فعل فعل الظاهر ان فعل الثاني تأكيد
ولا يحتمل حذف المضاعف والماعطف اى
ف فعل او فعل

له واما على سبيل الاجال) حاصل كلامه
اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم
با حكم خاص لعدم ادراك جهة تقضيه
ما اذا لوحظت بهذا العنوان اعني يكونها
لا يدرك بالمثل جهة حسنها وقبحها يحكم
بها وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجال
بالجهة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف
شواهد فيوزن لا يدرك جهة حسن فصل
قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في حكمه
يدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان
نذكر وهذا كالحكم بار كل مؤمن في الجنة
كل كافر في النار مع التوقف في الصبي منها
بهذا الترتيب فانه قد علم عدم ادراك الجهة
تضي التوقف فكيف قيل بالجفر او الاياحة
شامل

قوله من بحر لا ينفذ اى لا ينقص من ظرف
لسرمدى اى ذهب ماؤها

قوله لفرض آخر) هذا على
افعال الله تعالى ملة بالاغراض

قوله اى هناك خطرا والباحث كماله) فيه
دفع لما ذكره الحق التفاضلي في التلويح من
ان تفسير التوقف بعدم اهل بان فيه حكم الله
لم لا يابط لاننا لم قطعنا ان الله تعالى على
حكمه اما بالنع او بعدمه

قوله على ان الله تعالى لا يفعل الصبي) فان قيل
الكفر والظلم والمماضي كلها قايح وقد خلقها
الله تعالى قلت نعم ان خلق الصبي ليس يتبع
فهو موجب للشيخ لا فاعله فان قيل فلا يصل
الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امر الا بالحكم
عليه نهيا والاجماع على خلافه فلتا قد ورد
الشرع بانشاء عليه في افعاله فكانت حسنة
ليكونها متعلقة بالمدح والثناء عند الله تعالى واما

جميع الاحكام كامر ولم يكن او نكر كذلك لانه اجرة فبما (المازي) بالثواب قول باسمي . قلم
بسر السارق وهو خلاف الشرع وقيل لانه من غيرتها لا بد لك في كتاب الله وستقر (سوله)
شئنا (ارجعي) حتى اسأل الله فاعراب سوره الله حملها السدس قلنا الاصل) هو كون الامام
عالم بجميع الاحكام (بنوع واعماله) واجب الاجتهاد ولا يخفى كون جميع الاحكام عتدة اى
حاضرة (عتده) بحث لا يحتاج لمجهول نظره تأمل (وانه) اى اياكم (محمد اذمار ملة
في القاب الاوله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فبما) انما كان (لاجتهاد وعدم قبول
توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما دعوى السارق فله من غط بجلاد او رافى)
المر (الثالثة) من المارقة (وهو رأى الاكثر) من الملة (ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى
الصحابه) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد الصالح مدارك الاحكام (اربع) من الوجوه النافية
لصلوحه للامامة (عمر ماله حمي . وانصره وله العهد) او عهد الامامة (من قبله قدّمه حيث
شفع اليه بصالحين بن ابي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خبر من ابيه وانكر عمر
عليه) على ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم لمعا في امره
لجأها (و) لذلك (زوج زوجته) من ليلى . وضاهها فاشار عليه بقتله فصاح فقال ابو بكر
لا تعدم شيئا شهر الله على الكفار (وقال) عمر بخطا لخالد (لان وليت الامر) فذلك به وقال (عمر
في ذمه ايضا) ان يبعث ابي بكر كانت قتله وفي الله شره فراعاه ملة فاقطعه فلان نسبة الذم اليه من
الكاذب الباردة فان عمر مع كمال عقده (ووفور حزمه حتى قبل في حقه هواغل من ان يتجدد) واورع
من ان يتجدد (و) قد (كانت امامته بهدي ابي بكر والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف تصوره
ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض في ادى اليه اجتهادهم)
فانه نقل ان خالد امانت مالكانه ارشود على قومه صدقاتهم لمسلمة وانه رسول الله وخاطب
خالد اباه مات ضاحك فعمل خالد قصده الملبس صابغة فبين رده واما تزوجه امرأه فاعلمه كانت
مطلقة قد انقضت عدتها انها كانت محبوسة عنده (وما قوله في بيعه ابي بكر فمنا ان اقام
على ملة بلا مشاورة النير وتحصيل الاتفاق منه فمئة الفقة) العظيمة (فلا يقدم عليه احده
على اني اقدمت عليه فسقط ويسر الامر بلا مئة ثم ثلث خير بل انما ملة) الوجوه التي تسكرها
على انفسه صلاحه للامامة (لانصاره الاجماع على امامته المستلزم الاجماع على اهليته
للامامة (وخامسها) اى خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي (ادعاء نص
على امامة علي اجمالا وتفصيلا . اما اجمالا قالوا) نحن (نذل) قطعنا وقتنا (وود) واصل جلي وان
لم يلقنا بعينه لوجهين . الاول ان مادة الرسول تضي باختلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال
حياته (كما كان يتخفف على المدينة عند نهوضه للزوات ولا يتخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضي)
اى متساوون لا وليس لهم (فكيف يجوز ان يخلى الامة باجتماع عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع
بدها بالامام) يتقدمون ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضا شقته على الامة معلومة) مكتشفة
لا حجة بها حتى قال انما انالك مثل الوالد لولده (وعلهم في امر خبيس كدسه الحاجة مقاني آدابه
فكيف لا يدين لهم من يصلح حالهم بهما مشا ومسا) ومن البين ان الانصاف في حق ابي بكر والبيان
تعيين ان يكون في حق علي (الجواب الثاني) انبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين
ولا يتخلون فلم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كانه عليه السلام لم يرض على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي
(سلوم قطعنا لانه لو وجد لتوار ولم يكن ستر عاده) انه هو متشوق الدواعي الى نقله (وايضا لو وجد
نص جلي على امامة علي لنع بغيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام لا اعم من
فرئيس مع كونه خبرا واحدا قاطعه وتركو الامامة لاجله فكيف تصور ان يوجد نص جلي متوار
في علي وهو بين قوم لا يعضون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بذلهم

٢ اذا اكتفى من الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم

اذا تعالى فالامر ظاهر

قوله اوجبوا عليه قتال) فسروا الوجوب التقني بما يقتضي تاركه الذم ضد الفعل وبما يلزم صدوره لا خلافاً له بالحكمة ورد على الاول بانه لما كان متعلقاً فلا يقتضي الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني بانه تعالى في كل ترك مصالح لا تقتضي فلا يلزم بالحكمة على انه لا معنى لزوم الاخذ بتحكيم من الترك وهو يتنافى لاختيار قتال

قوله والله شمسك بلا حظ) لك ان تقول انه منصف لكن لا يجوز ان يحصل به عوض ديني كما قال ابو هاشم وابعاه في الامم

قوله حتى يظلم) اي يقبل يقال انني عليه بالسوط اي اقبل به عليه وعلى انها تقاعد بامبال وتوجه تام فهو المبلغ من القل

قوله والثالث لا شاب ولا عاقب) وان كان دخل الجنة عند طاعة المعتزلة الشافعيان بان اطفال الشركيين خدم اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذا ثواب منهم تنفعة دائمة خاصة مقرنة بالتصديق والاكرام والنفذ الاخير منصف في حقهم ثم دخولهم الجنة بالثواب لا ينافي كونها دار ثواب لان مقامه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها ثواب

قوله يلزم لو عرني الخ) لو هذه التي وهي عند بعض النسخ قسم برأها لا يحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيها نحن فيدو قيل هي الواسطة التي اشرقت من التي وقيل هي المصدرية اثبتت من فعل التي والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المثلث والشاوب اذ الدخول بدونه حاصل لا طفل الشركيين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجسائي التبرك لا حادث ليس بواجب بل الواجب اعتقاد ما يحكم به البعد من الطاعة سلم عن الزام

قوله فان كان الايام من الله تعالى الخ) يدخل في هذا كل ما فيه غير الكلف كالسبح والصبر في قديمه وفيه بحث لانه يتخالف قوله عليه السلام انه تعالى لا يخذل الصالح من قراءاته اللهم ان يفرق بين تصدق الكلف وغيره وقد يجب بل الحديث خبر واحد في مقابلته القطع مع انه لا يدل على كيفية الانصاف فظلمها يكون ابتداء العوض

من عنده تعالى ٢

الامول والانس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآله والاغنياء في نصرة الدين ثم لا يتحجب على (عليهم بذلك) النص الجلي (بل لا يقول احد منهم منه طول التراجع في امر الالهة ما يملك تفتاحون) فيها (والنص قد عين فلاناً لها) ولوزم زاعم انه اي علب (فعل ذلك بايقونه) ذلك الزاعم (باعتنا منكراً للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبال في شأنه في واما مفسلاً فلكان السنة ١٠ اما الكتاب في وجهين ١ الاول قوله تعالى (واولوا الاحرام بعضهم اولي بعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال اولي الا في كذا (وسهوا) اي ومن الامور التي تعميها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولي الاحرام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية من جهة الخلافة او الارث او العطفية والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لاحدها فقط ويحرم به انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولي من كل الوجوه والا كانت باقية على إطلاقها (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يتقون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولي اما المتصرف) اي الاول واللاحق بالتصرف كولي العسبي والمأرب (واما) الحب و (اناصر تغليلاً للاشتراك) في لفظ الولي وايضاً لم يبعد في اللغة معنى ثالث (واناصر غير مراد) في هذه الآية (بعموم النصرة) والحبية في حق كل المؤمنين (قال تعالى والذين آمنوا والذين آمنوا منهم اولي بعض) اي بعضهم يحب بعض وانصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والتصرف في الامة هو الامام (و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يتقون الصلاة في قوله تعالى وهم راكعون (على كفاية) كان في الصلوة وكمافسأله سائل فاعطاه حكمه فتركت الآية (والاجماع على ان غير) كابي بكر مثلاً (غير مراد) فتبين انه المراد فتكون الآية نصاً في امامته (والجواب ان المراد هو اناصر والاول) فنام الآية (على امامته) وكونه اولي بالتصرف (حال حياة الرسول) ولاشبهه في بطلانه (ولان ما ذكره صبح الجمل كيف يصح على الواحد) وكونه تاز لا في حقه لا ينافي في شؤله لغيره ايضاً بمن يجوز اشتراك معه في تلك الصفة (ولان ذلك) اي حل الولي في الآية على الاول واللاحق بالتصرف في غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقن بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعد ما) وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولي ههنا بمعنى الشبهة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضاً ليتلأم اجراء الكلام (واما السنة في وجوه ١ الاول خبر القدر وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بعد برقه وهو موضع بين مكة والمدينة بالحكمة واهم يجمع الحال فصعد عليها (وقال لهم السنة اوليكم من انفسكم قالوا بلى قال فن كنت عولاه فلي مولا اللهم وال من والاه وواسم عاده وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالولي ههنا (هو الاول) ليطابق مقدمة الحديث (ولان) اي لفظ المولى (يقال للعتق والمعتق وابن العم والجبار والخليف والناصر والاولي بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعاً) فان الجمل على العتق والجبار وابن العم يؤيدون الكذب والشيء عليه السلام لم يكن متبشراً ولا حليفاً لاحد ولا جمل على الناصر مع ان كل احد يدل من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتبين الجمل على الاول بالتصرف لمناظرته (ولا نهنا) اي المسائي المذكورة (تترك في الآية فيجب الجمل عليها) ويجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك (والاشراك) الغفطي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم بجهته لكونه متواتراً (مكارة) كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالخضاري ومسلم وامر ابيهما وقد علمت بعضهم فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهم ان ائمة الحديث (ولان علياً لم يكن يوم القدر مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبه لاتاني في صحة الحديث الا ان يروى

هكذا اخذ يد على اواسخضه وقال (وارسل) ان هذا الحديث صحيح (هرواية) هي اكثرهم (لم يروها)
 مقدمة الحديث) وهي الست اولى بكرم نفسك فلا يكون ارتكك به في الولي بمعنى الاول
 (والمراد بالولي) هو (التصديق) آخر الحديث) وهو قوله والى من والاه الخ (والان مقول بمعنى اعدل
 لم يذكر احد) من ائمة العربية وقوله تعالى وماؤبكم التناهي ولا تكلموا بما يسمعون طاعتكم
 ولهذا قال الله تعالى وبس المعير وقد قل المراد ههنا ايضا انصرف فيكون مباحة في في النصرة على
 طريفة قولهم الجوع زاد من لازاده (و) لاستعمال ايضا يدل على ان الولي ليس بمعنى الاول
 (الجوان) ان يقال (هو اولى من كذا) ان يقال (اولي الرجلين والرجال دون مولى)
 الرجلين والرجال (وان سلم) ان الولي على الاول (فان الدليل على ان المراد الاول بانصرف والتدبير
 بن) يجوز ان يراد الاول (في امر من) الامور كما قال الله تعالى ان اولي اساس ابراهيم الذين انعموا) واراد
 الاولوية في الاتباع والاختصاص به وقرسته لافي التصرف فيه (ونقول التلازمة نحن اول باستاذنا
 ويقول الاتباع نحن اول بسلطانا) ولا يرادون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امرنا (والصحة
 الاستسار) انهم اذن يقال في شيء هو اول في نصرة ومحبة او انصرف فيه (و) لصحة
 (التقسيم) بان يقال كون فلان اول يزيد امان في نصرة وما في ضط احواله امان في تدبيره والتصرف فيه
 وحينئذ لا يدل الحديث على امامة (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) اعلم حين خرج الى
 فزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انتمي بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا يبي بعدى فاه يدل على
 ان جميع المنازل التابعة لهارون من موسى سوى نوة ثالثة اعلم في النبي عليه السلام اذ لم يكن لفظه
 محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومر لا يراد به هارون) من موسى (استخلفه لقيام مقامه
 بعد وفاته لوماش) هارون بعده وذلك لانه كتاب خليفة لموسى في حبياته بديل قوله اخلفني
 في قومي ولما معنى الخلافة الا القيام مقام المستخلف فلو كان له من الصفات فوجب ان يكون
 خليفة له بعد موته على تقدير شبابه والا كان علة موجبا لشبهه والنفرة عنه وذلك غير حازم
 على التباين (لان ذلك) التيم مقام موسى (كان له بحكم العزلة في النبوة واتفى ههنا يدل
 الاستثناء) قال الامدي (الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هوان من جهة
 منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكه في الرسالة ومن لوازمه استخفاف الطاعة
 بعد وفاة موسى لوقي فوجب ان يثبت ذلك لعل الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يثبت
 مقتضى الطاعة على الامة بمسئولية السلام علما بالدليل باقضي ما يمكن في الجواب منع صحة
 الحديث (كانه الامدي وعند المحدثين) صحيح وان كان من قبل الاحاد (او) نقول على تقدير
 صحته لا عزمه في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لا استخلافه على المدينة
 الى المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في فزوة تبوك كان هارون كالخليفة لموسى في
 قومه حال قيته (ولابن دواود) اي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عزمه
 بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة قيته (ولابن دواود) حينئذ (عدم دوام)
 بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ من استخلافه فيه (مراله) كما هو صريح الاستخلاف في بعض
 التصرفات دون بعضها (ولا عزمه اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة تقرا) يعني وان
 سلب تناول اللفظ اسما بعد الموت وان عدم بقاء خلافة بعد عزله لم يكن ذلك العمل متفراغته
 وموجبا لقصاته في الاعين وبيانه انه وان عزله عن خلافة موسى فقد صار بعد العمل مستقلا بالرسالة
 والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
 (كيف والظاهر متروك) اي وان فرض ان الحديث يتم للملأ كلها كان عامما محصوفا (لان من منازل
 هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص بس حجة في باقي رتبته متبعية ولم يترك قوله فيها
 لك اولي ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته
 والخلافة) عن موسى كما اعترف به في هذا الوجه (وقد نبى النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا

قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كاتهم

لا يجوزون ان يؤخذ من سياست النبي عليه
 يحمل على الجاني على ماورد في الاحاديث
 نعلمه نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزنا
 زنا اخرى اي لا يؤخذ احد بذنب غيره لكننا
 قول هذا وزنا بعلامه المظلم

قوله فهو احقر اعداؤه لا عزمه فوقه (لاسيما
 من انهم صرحوا بل العوض من الله تعالى يجب
 ان يكون زائدا

قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال)
 حقر بالمستحق عن النفع المفضل به لكونه غير
 مستحق وبالمستحق عن التعظيم عن الثواب ومن
 بهنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض
 لبعده عوضه بخلاف الثواب فانه يجب ان
 تارة التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشر
 انه ثواب كذا في الخبر يد وشرحه

قوله (وتسلسل) فيه انه لا يجوز ان يعوض
 من الم الانقطاع في الآخرة اللهم الا ان يقال
 دعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة
 يدعى الغريق الاول جواز كون كله في الدنيا
 فاذا كان عوض الم الانقطاع في الآخرة ثبت
 دعاهم

قوله ورد بصحوا الخ) وايضا عوض الم قطع
 العوض غير محال النزاع فان النزاع في غيره كما
 صرح به في الخبر يد

قوله وهو اصل الاختلاف الاول) فالاول
 تقديمه عليه

قوله في كل وقت من اوقات الآخرة الخ)
 التمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض
 في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه
 الاستدلال لان منع المستحق من المستحق ولو في
 اول اوقات الآخرة قبيح منه متأمل

قوله كيلا يسلم بالامتناع الخفيف) قل قلت
 يجوز ان لا ينقطع الخفيف فلان لم قلت دوام
 العوض غير واجب عند هذه الفرق بل ينقطع
 بغيره بحث وهو انه لا يجوز في التألم بالامتناع
 الخفيف اذ لم يتغير تسليم لزوم التسلسل على
 الوجه المذكور منع استحقاقه في الدار الآخرة
 لان ما كدوام العوض ولا عزمه فيها والظاهر
 من السياق ان بينهم ظهور الخفيف لهم فلا
 يحصل لهم الضرر بحصول الخفيف فيجتمع
 فيهم العوض اعني الخفيف وعقاب العشق فتدبر

٢ قوله مخالف الحكمة لان الابتداء بالمعوض

جائز فوسيط الام عبث والآخرون قالوا اذا
وسط الام يكون المعوض غير مشوب بلنة فيكون
الذ واسم ان الغنوم من نساها ما ذكر
في الاختلاف لخاص اختلاف الجوز بن في وقوع
الابلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد
فبب ان يوجه يجوز الابلام بمجرد التوبع
اوع كونه عبرة له وتفسيره كاختلاف السانعين
صرح به الابهري

قوله زجر عن الصبح فان قلت الزجر عند
ما كان الام في منالجه عبث ولا يجب الدوش حيث
كأمر الله ان يقال يكتفي في الزجر برب الام
على السبب زجرا ظاهريا وان لم يكن في مقابلهما
في نفس الامر قلت لانسب انه يجب في الزجر
وجوب ككون الام في مقابلة السبب ثم يرد
ان المعوض اذا كان بحيث يرضى كل ما فعل
ذلك الام لأجله لم يحصل الأجزاء اللهم الا ان
يقال يزجر بالام لعدم الشعور بالمعوض
قوله وذهب عبد الصغري في أكثر النسخ تقديم
البية الثانية على تحت على اليه وصرح بعضهم
عكسه على ان الضعيف منسوب الى ضمير تصغير

ضعف وهو قرينة من قرى الشام كذا في المغرب
قوله فليكن باتا مل في مطايعه لاني الكتاب
يمن انه غير مطابق لان الظاهر من كلام الامدني
اتفاق المانعين على جواز الابلام بمجرد التوبع
واتفاق الجوز بن على عدم جوازه الا بشرط
التعويض واعتبار الغير بذلك الابلام والمفهوم
من نقل المصنف هو الاختلاف في كمال
من الفرعين اللهم الا ان يصل المانعون والجوز بن
في كلام الامدني على جهورهم ولا يخفى انه
خلاف الظاهر

قوله ولا يتبع منه شيء ومن هذا تكليف
بالحاصل

قوله لا سبب لحكمه اي لاراده وخفيته

الذي يعقب الشيء بلا طائل

قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الخ اعترض
عليه الاستاذ الحقق بان عدم تعلق القدرة اذ
كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق لامتياز
الفعل بسم الله تعالى لعدم وقوعه ولا ارادة
لذلك واختياره اياه دخل وزم ان يكون كما
مكلف بما لا يطابق سواء علم الله تعالى وقوه
او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل

(فيما ربه سبه) الذي هو اغراض الطاعة ونفاذ الامر (اثاث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام
تلوا على على بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث لقاطع التقدم) الدال
على عدم اتص الجلي (وكذا فوله انت اخي ووصي وخليف من يسدي وقاضي ديني) بكسر الدال
(قوله امير المؤمنين وامام المؤمنين وقائد الفرحين) بعد الاجوبة (المصنف) على الوجود المذكور
قول (هذه النصوص) التي تمسكو ابها في امامة على رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على
امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعلموا
الصالحات لبسخلفنهم في الارض) كالسخط الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارضى لهم
والخطاب للصحة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة
يكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعدها الله بها

التي قوله تعالى قل السخيفين من الاعراب يستعدون ان قوم اول باس شديد فتتلونهم اولسون
وليس الداعي) في هؤلاء اليوم اطلب الاسلام (جمعا عليه السلام لقوله تعالى يقول السخيفون اني قوله
فلان يتبعون) كذلك قال الله من قبل فقد علم التي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انه
لا يتبعون ابا فكيف بدعوه ان الشال وايضا فان السخيفين لم يدعوا الى الحارثة في حياته عليه السلام
(ولا عياله لم يتفق له) في ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها
(ولان بعده) من الولاة والحكماء (لانهم عندنا خلف وعندهم كفار فلا يترك بهم قوله فاب تطيحوا
يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتيساعه الاجرا لحسن وبتركه
العذاب الشديد (احد لخلفاء الثلاثة وبلغ خلافة ابي بكر لعدم الغائل بالفصل) بل الظاهر انه
ايو بكر وان القوم المذكورين شو حنيعة اصحاب مسيلة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلة
لما كان) ايو بكر (معتصما) مدوحا (متداه لكنه معظم وافضل الملقب عنه) بدير رسول الله
(وسيد بدمشقا) وايضا في مسئلة الافضلية (الرابع كانت الصحابة على قولون في اخليف رسول الله
وفد قال تعالى فيهم اواثم هم الصادقون) فكون خلافة حقا (الخامس لو كانت امامة حق على
ولم نعمة الامة عليه) كما يزعمون (لكنوا اشرا الام لكانهم خیرامة بأمر من بالعرف وعيون من النكر
كاد عليه نص القرآن) (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من يسدي ابي بكر وعمر وقل
مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خير واحد) فلا يجوز ان تمسك به فيما يطلب فيه اليقين
(قلنا ليس اقل من خبر الطبري) الذي يستدلون به على الافضلية كما سأل ان شاء الله تعالى (و) لان
خبر (الترلة) الذي مر (وهو بدعوى في اوراق مذهبهم التواتر في اختلافه الاحاد حكما) فلا يكون
ذلك الادعاء مقبولا (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصبر ملكا عضونا)
فقد حكم بان القائلين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بخلافة عنه
في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائلين به بعد هان اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك
دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة (الثامن هل صلى الله عليه وسلم اسخط ابا بكر في الصلاة)
حال منه وما اقتدى به (ومعارضه) كما مر تيريه (فيبقى) حده (اماما فيها فكذا في غيرها اذا قلنا
بالفصل ولذلك قال على رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر دينا افلا تقدمك في امر ديننا
في نذيب امامة الائمة الثلاثة لم يابست منها بعض الوجوه المذكورة) برهان ما ذكرناه
انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها يمكن
اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام
اخلافه يسدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من يسدي الى آخره (وطر به) للمول عليه
(في حق من نص ابي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عتق بن عفا وامر ان اكتب هذا ما عهد
ابو بكر بن ابي جعفر آخر عهد من الدنيا واول عهد بالعقي حاله بغيرها الفاجر ويؤمن فيها الكافر
انني اسخطك عليكم عن بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اذ وان تسكن

مرودة والقدره مدو لا قائل به لان مرادهم بالقدره في هذا المقام سلامة الاسباب والاكلات لا الاستطاعة التي مع الفعل ويجوابه ان معنى قوله فان منه لا يتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق في زمان من الازمان اى ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل متى في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب كل الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اختياره كذا فنامل

قوله ولان قول ما ذكره الخ رد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما قبل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا في ايمان ابي امام به بكلف بان يؤمن بجملة ما نبي النبي عليه اسلام ومن جعلها انه لا يؤمن فيكون تكليفا للجمع بين المتناقضين ولما اذاجل على ان المراد بانقلوه انه تعالى علم علم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بلايطاق فصع قول المصنف ان ليس يحمل الزمان لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده

قوله ليست نعمة بالافراض فان قلت اتفق الفرقان في ترتيب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع في انها مسبة بالقرض ام لا نزاع في السمية فهو بحث نقوى لا ككلامى قلت افترض هو الصلاة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للبارى تعالى وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامى لا نقوى

قوله جهابذة الحكماء جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الخاذق الماهر **قوله** مستكبرا بتخصيص ذلك الفرض قيل لقائل ان يقول ان اردتم باستكبره بالفرض حصول صفة كمال به بسبب الفعل فلانتم استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال وينجده استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك ففتوه واما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذا هم مستكبرا بالغير فان قلت الاستكمال بالقرض المجدد يستلزم المحلوه عنه وهو نقص يجب تزينة الله تعالى عنه قلت الخلو من الكمال الفعلي ليس ينقص كماله في

الآخرى فسيعلم الذين ظلموا اى متقلب يتقلبون (وفي حق عثمان وعلى البينة) فان علم حرص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطهفة والزيبر وسعد بن ابى وقاص وقال لو كان ابو عبد بن الجراح حيا لما رددت فيه واما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم ما ترسل الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظرهم واحد منهم فارد ان يستظهر برأى غيره في التبيين ولذلك قال ان اشعوا اثنين واربعة فكفونا مع الاربعه مثلا من الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكفونا في الحرب الذي فيه عبد الرحمن ولربيعين احدا منهم الصلاة عليه ككلامى بينهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما شاوروا اتفقوا على عثمان وابيه صبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعته على رضى الله عنه في المصنف الخامس في افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدما للمعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر ما جرى للمعتزلة على لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها النقي الذي يؤتى ماله يتركى قال اكثر المفسرين (و) قد (استند عليه العلماء) قلت في ابي بكر فهو (اتق ومن هوائى فهو) اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمهم عند الله اتقوا (وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) غايه بكر افضل من عداه من الامامة (وايضاف قوله وما لاحد منه من نعمة تجزى بصرفه عن) الجمل على (على اذعنده نعمة الترية) فان التري في صلبا (وهي نعمة تجزى) واذ لم يحمل عليه تعيين ابو بكر للاجماع على ان ذلك اتفق هو احدهما لا غير (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بدى ابي بكر وعمر ع الا فائدة (فيدخل في الخطاب على وهو بشر بالافضلية اذ لا يؤمر الا افضل والا مساوى بالاقدمه ما عندهم) اذ لا يجوزون امامة الفضول اصلا كما سياتى (الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما ملئت شئى ولا غربت بعد التبيين والمراسين على رجل افضل من ابي بكر (الرابع قوله عليه السلام لابي بكر وعمر ما سبوا كهول اهل الجنة ما خلا النبين والمرسلين) الخامس قوله عليه السلام ما بيني لقوم بينهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره (السادس تقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله باي الله ورسوله الايايكر) وفي معناه قوله باي الله والسائق الايايكر وذلك ان بلا لاذن الصلاة في امام من حقه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلى بالناس فخرج فوجد محمد على الباب الا عمر في جماعة ليس فهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صينا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات (السابع قوله عليه السلام خيرا مني ابو بكر ثم عمر) الثامن قوله عليه السلام لو كنت متفقا خليليا دون ر في لا تخذت ابايكر خليليا ولكن هو شريكى في ديني وصاحبى الذي اوجبت له صحبتى في القار وخليفتى في امتى (التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عند ابو بكر (واثن مثل ابي بكر كذبت الناس وصدقنى وآمن بي وزوجى ابنته وجهزنى بماله وواسنى بنفسه وجاهدنى ساعة الخوف (العاشر قوله على رضى الله عنه خيرا مني بعد التبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله جل وقوله اذ قيل له ما توصى اى اما توصى وما تبين من يقوم مقامك بعدك) ما توصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بتدبيرهم على خيرهم (لهم) اى الشيعة ومن وافقهم (فد) اى في بيان افضليته على (مسكان الاول ما يدل عليه) اى على كونه افضل (اجالا وهو جوج) الاول اية البهالة) وهي قوله تعالى تعالوا نعد ابناءنا وابنائكم ونفسنا ونساءكم وانفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لا يدع نفسه (بل المراد به ذات عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (ظلال المساواة) في الفضل والكمال (فتزك العمل به في فضيلة النبوة في جهة في الباقي) فيسارى التي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامامة (وقد تبين ان المراد بانفسنا) وحده (بل جمع فراياه وتقدمه) اننا لوز عرفنا منزلة نفسه عليه السلام (داخول فيه) بل عليه صيغة الجميع (الثاني خبر اظير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (الهم

٢ بحث الرواية والنقض كالنقض كونه محمودا

أو مشكوكا مثلا

قوله لاسر من العلم الضرورى بذلك رديع

الضرورة بل يمكن مجرد كونه أصلي للغير

قوله كيف ندعى وجوب تعليل إفعاله تعالى

(الخ) لا يقتضى أن قول الفقهاء لكن إفعاله تعالى

تابعه الخ أن كان عاما بجميع إفعاله تعالى كما هو

الظاهر يكون خلود أهل الجنة والدار وما عليهم

أيضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن

صرف قوله كيف الخ إلى رد قول الفقهاء لا لرد

خصمه الشارح بنى الوجوب

قوله ولا تقع فيه لهم ولا تبرهم يمكن أن يقال

ترب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر

واختيار إثباته على الإيمان وأيضا المؤمنون

يتفوقون بخلود أصدانهم في النار يحصل تشقي

الصدور لهم

قوله لم يدخل في وجوده الخ اذ لو جاز حصوله

بدون الفصل كان التوسل بالفعل إلى تحصيله

مباحا فلان من قدر على أن يبيع متاعه في بلد نفسه

يسرعه فذهب إلى بلد بعيد لبيعها تلك البضاعة

كل عسا

قوله كما بينا فيما سلف فيه أن ما سبق هو

أسناد الموجودات الخارجية إليه تعالى ابتداء

فإن يجوز أن لا يكون النقص متعاهل أن توقف

بعض الأشياء على البعض فضلا وضروية

علوم ضرورة كتوقف وجوده العرض على

وجود الجوهر

قوله وأيضا إضاة فعله تعالى بالأعراض

لا يقتضى أن هذا الكلام يدل على أنه وجه ثالث

وقد نص المصنف على أن المذكور وجهان

ويمكن أن يقال هذا الوجه بقيد سلب العموم

أعني سلب جميع إفعاله تعالى معاملة بالأعراض

ففيجب إبطال مذهب الخصم الذي هو الإيجاب

الكلى ولا يثبت إثبات مذهبه الذي هو عموم

السلب بخلاف الوجوهين الأولين فلم يذكر

في إثبات المذهب الأوجهان وقد اشار الشارح

إلى هذا التوجيه بضم قوله في إثبات مذهبه

إلى قول المصنف لنا وجهان

قوله والاتسلسل الأعراض إلى الالتهابية

فيه أنه لم يجوز أن يفعل شيئا في اليوم ففعل

آخر في الغد وبفعله في الغد لا يفعل ثالثا بعد

لأنه لا يجوز فيه غير استيعاب كافي لثمة الجنان ؟

أنتى يجب خلقك إليك بأكل معى هذا الطير فأتى على) واكل مع الطائر (والمحمدة من الله كثرة الثواب

والعلم) فيكون هو أفضل واكثر ثوابا (واجب بانه لا ينفذ كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم

وأدمل لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح أن يستغنى ويقال أحب خلقه إليه في كل شيء أو في بعض

الأيام وحيدنا جاز أن يكون أكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقا (ثالث قوله

عليه السلام في ذي القعدة بقوله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الأمة (وقد تفرقت على واجب بانه مباشر

فله فيكون من يشره من أصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل إجماعا (وأيضا بخصوص

الشيء) أى هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والالكان على خبرا منه (ويصنف حينئذ عموم

لثاني) وقيل الصواب في الجواب أن عليا حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله المالك في زمن خلافته

بعد ذهاب المشايخ الثلاثة (أرابع قوله عليه السلام أخى ووزيرى وخير من أثر كعبى قضى ديني

وبخر وعدى على بن أبي طالب واجب بانه) دلالة الأخوة والوزارة على الأفضلية وإما ما قيل الكلام

قائه (بدل على أنه خير من غيره كقاضيا) لدينه (وميجزا) لوعده وبذلك لأن قوله قضى مفعول ثان لا يترك

أوصال من مفعوله وحيدنا (فلا يتناول الكل) الخامس قوله عليه السلام لفاطمة أم المؤمنين أني زوجتك

من خير امتي (واجب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة

والثقة ورعاية الموافقة (سادس قوله عليه السلام خير من أثر كعبى على واجب عامر) من

أنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وإتجاز الوعد (السابع قوله عليه

السلام تأميد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت حدة التي أذا قبل على

فقال هذا سيد العرب فقلت يا بنى أنت وأبى برسول الله المست سيد العرب فقال أنا الحديث (اجيبان

السادة) هي (الارتفاع لا الأفضلية وإن سمعوه كالحبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في

بعض الأشياء (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة أن الله أطاع على الأرض واختار منهم بالثاني اتخذته

نبياً ثم أطع ثانياً فاختار منهم بملك واجب بانه لا عموم فيه فعله اختاره للعباد أو بعلية فاطمة (

تاسع أنه عليه السلام لما أتى بين الصحبة اتخذها لنفسه) وذلك يدل على علو رتبة وأفضليته (قبل

لإدلائه) لاختادها خاضعاً لأفضليته (فأصل ذلك زيادة شغفه عليه للقرابة وزيادة الألفة والتدعة) المباشر

قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خير فرجنا من هزمين لاطعن الأية اليوم رجلا يحب الله

ورسوله ويحبه الله كرارا غير فرار وأعطاهما عليا) فانه روى أنه عليه السلام بعث أبا بكر أولا فرجع

منهما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية

فقال لاطعن إلى آخره فترضه له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام إن على قبيلة أريد العيين

فقتل على فيه ثم دفع إليه الراية (وذلك يدل على أن ما وصفه فلم يوجد في غيره) وابلزم منه أن يكون أفضل

من عدهاء (فقبل بنى) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنى كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنى كونه كرارا

غير فرار ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار (الحادى عشر قوله تعالى في حق

النبي فأن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد يصلح المؤمنين على كائنه كثير من المفسرين

واللوى بعنى الناصر واختصاصه على بن بين الصحبة بضمرة التي يدل على أنه أفضل

منهم لأن نصرته من أفضل العبادات وأيضا بدأ الله نفسه ثم يجبريل ثم يعلى فدل على كونه أفضل من

غيره (فقبل) دليلكم على أن المراد به على (معارض بما عليه الأكثر من العموم) الشامل له وأما

(و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالأضاحيق وغيره (من أن الرادى أبو بكر وعمر) الثاني عشر قوله عليه السلام

من أراد أن ينظر إلى أسم في عمله وإلى نوع في ثوابه وإلى إبراهيم في حله وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى

في عبادته فليتنظر إلى بنى طالب فقد سواهم) التي عليه السلام (بالأشياء) المذكورين (وهو أفضل من

ما في الصحبة إجماعا) فكذا من سواهم (واجب بانه تشبيه) لعل بكل واحد من هؤلاء الأنبياء

في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم) والالكان على أفضل من الأنبياء

المذكورين (المشاركتة) ومساواته حينئذ (أكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين

والدليل المأثمة إذا استأنم وجود الشيء وجوده
 ماهولاجه وبالحجة هذا الدليل انما يتم لو وجب
 كون الفرض فعلا آخر حادثا مقارنا للحلل اليه
 وهو منوع لم يجوز ان يكون امرا متجددا مثل
قوله بل يكفيه التفسير الاعتباري (هذا بناء
 على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم
 من كون الشيء غاية نفسه الا ان يكون وجوده
 الذهني علة لوجوده الخارجي ولا يحذور فيه وفيه
 نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشيء مطلولا بحسب
 الخارج ويتبرأ عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد
 بالذات
قوله لكنها ليست اسبغيا باعثة الخ (لان
 الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاول ويكون
 القصد الى الفصل لاجل تحصيله وافضل الله
 تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد
 الاول لاستيفائه الذاتي
قوله بدون استحقاق سابق خيخ قالوا والاغفال
 تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا
 يعملون ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق
 يعني ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال مما
 لا نزاع فيه واما معنى كون ذلك الترتيب حقا
 لازما بحيث يذم تاركه كما عره فمخوع ولا دليل
 في الكتاب عليه
قوله ولم يحسن ان يفضل ذلك عليهم ابتداء
 فبما هو انهم لو سلم فبحر الفضل بالثواب
 ابتداء لم يتدفع بالتكليف الا لان نسبة لمطاعة
 العبد ولو استغرق في عره ولم يصعد طرفة
 عين الى ما وعد الله تعالى من الثواب بفضل
 وجوده الا ان الامر اذا امر الذال بان
 يذبل نكرة واقعة في الطريق ففضله ثم اعطاه
 كثيرا من المال واجله غاية الاجال فنزل له
 وقام بين يديه مغفله ومكرما به وامر خدمه
 بتقبل امانته بدم عند العفلاء ايضا
قوله كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة
 الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر
 ان الصلوة افضل منها لاشتغالها عليها
 وعلى غيرها وسند ذكر تمام الكلام فيه
 في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم الايمان يفتح ويسعون شعبة الحديث قيل
 التلطف بحجة الشهادة اشق على النفس الكافرة
 من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعتاده
 ولذا تراهم يريدون ان تنفهم دون كلمة الشهادة
 نعم تطفله بعد اسلامه اسهل لكن انما هي محكم
 ابتداء وانت خير بان في الصلوة ايضا بل في كل

والاجماع منع قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * السالك الثاني ما يدل
 عليه) اي على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة غيره انما تكون غالبة من الكمالات وقد اجتمع
 في على منها ما تفرق في الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
 والحرص على العلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صفة
 في حجره وفي كبره ختاله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرته من صفاته وصفاته معلمه (يقتضي
 بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاقتصر بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله
 عليه السلام افضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يراه رضى نحو
 افرضكم زيد واقرؤكم اى) فانها يدلان على الفضل في علم القرآن وصل القرارة فقط (ولقوله تعالى
 وتبها اذن وافية) اي حافظة (وكذا لغيره بن على انه على) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما
 مدحه به (ولانه) اي عليا (نهى عمر عن رجم من ولد لسنة اشهر) ونهيه على ان قوله تعالى والوالدات
 يرضعن اولادهن حوايلن كاملين مع قوله وحله وفصله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل
 سنة اشهر (و) نهيه ايضا (عن رجم الحذافة) التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها
 سطاتك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيئين (لولا على لهلك عمرو وتولى على اى
 اسكرت لى الوسادة ثم جلست عليها ففضبت بين اهل الثورة بتوراهم و بين اهل الانجيل بما يجلبهم
 وبين اهل الانبياء و بين اهل الفرقان بفرقاهم) والقصد احاطة به بما في هذا الكتاب الاربعة
 لا يجوز الحكم بالشيخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابي حاشم بان الثورة منسوخة فكيف يجوز
 الحكم بها ويد على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية زلت في او بحر اوسهل اوجبل اوسع
 اوارض اوليل اودهار الا وانا اعلم) فين زلت وفي اى شيء زلت) ويؤيد به ان اول كلامه مشتمل
 على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كاشهده الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبة
 من اسرار التوحيد والعدل ونسوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل
 على انه اعلم (ولان جميع الفرق يتسبون اليه في الاصول) الكلاية (والفروع) الفقهية (وكذا
 المصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقه المشايخ يمتحى اليه (وابن عباس رئيس المفسرين
 تليده وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم الخواصاظهر منه وهو الذي انكسر فيه اولا
 و) امر بالاسود الدليل تدوينه) كما هو المشهور (وكذا في الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا في القوة
 والاخلاص) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه انه مع اتساع
 ابواب الدنيا عليه ترك التمسك وتحش في المال والى (لم يثقت الى اللذ) حتى قال للدنيا
 حالتك ثلاثا * (الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المصايرج) والمساكين (على نفسه واهله)
 وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في صلاة جماعة وزل) في شانه (ما زل) على عامر (وتصدق) ايضا
 في ايام صيامه المتذور عما كان فطوره وزل فيه و يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتوا وسوا *
 الرابع الشجاعة تواتر مكافئته لمر وبولائه الابطال وقتل اكار الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم
 الاحزاب لغيره على خير من عبادة التلثين وتواتر وقامه في خير وقهره * الخامس حذر خلفه) قد
 اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى السباع) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * السادس
 من يدقوه حتى قلع باب خير بيده وقال ما قلت باب خير فتوقه * السابعة نسيه *
 وفره من رسول نسيه وصاحبه وهو غير خفي وعيسى وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان اخا
 عبدا لله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفاية) سبعة نسيه
 العالين (وولد بن الحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) باورده في الحديث (ثم اولاد اولاده
 من اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو زيد) مع علو طبقة (سقاني في دار جعفر الصامق
 رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخي) بواب دار على بن موسى الرضا) هذا عمالاشية في محنته فان
 معروف كان صنيا نصرانيا فاعلم على يد على بن موسى وصكان يتخدمه واما ابو زيد فلم يدر جعفر

من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (لا من تأل سر لثمة وقف على ما رهم جدهم
في الدين وبذلهم اموالهم وانصهم في بصرة لله ورسوله لم يخالفه شك في عظم شأنه ورواهم
عائضهم المبطون من الطاعين ومنه ذلك) اي يقفه بحالهم (عن الطعن فيه فرأى ذلك
مجانبا للايمان وحسن لانوث كتمان ما قال ذلك وهو مذكورة في الطولات مع انقصي عنها) فارجع
اليها ان اردت الوقوف عليها (واما العن والحروب الواقعة بين الصحابة فله شامية) من العترة
(انكروا وقومها ولا تخف منه مكابرة التوازي في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفتين والمعتدون بوقوعها
منهم من سكت عن الكلام) فيها بخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان اردادوا انه
اشغف بالابن فلا يسهل اذلال الشافعي) وغيره من اسلف (تلك دماء هدر الله عنها يدنا
فلتطهر عنها الستة وان اردادوا ان لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وانت خير بالثقة
الثاني من التردد دينا في الاعتراض بوقوعها (وانص العيرية اصحاب عمر و بن عبيد والواصلية
اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة العريقين قالوا لو شهد الجميع باقاة بقول نقلها امر العيرية
فلاهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلاهم يشقون احد اخر بقين لابيهم
فلا يعل عدالة شيء منها والذي عليه الجمهور) من الامة هو (ان الخطيئة فله عثمان ومخاربا
على لانها امامان يصرم العن وانما فطعا) الا ان بعضهم كالشافعي ابي بكر ذهب الى ان هذه
الخطيئة لا تبلغ الى حد التمسك ومنهم من ذهب الى التمسك كالشيعية وكثير من اصحابنا
خاتمة في المرصد الزايع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنه آخرون
والحق انه تابع للامور به وانتهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمنكر مندوبا وانتهى
عن الحرام واجبا وعن المنكر مندوبا ثم انه فرض كفاية لافرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الآخرين لان فرضه يحصل بذلك واذا قل كل طائفة انه لم يش به الاخر اثم السك بتركه
وهو مندوبنا من القروع وضد المعتزلة من الأصول) قال الامسي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب
بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بصاحب الامام واستتابته كما في إقامة الحدود وذبح
من عندهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه
الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم
ان نفع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهي ولا يدفع عنه الا بذلك
وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائل بوجوبه مطلقا
وقائل بوجوبه باستتابة الامام قد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكل كقول تعالي
ولسكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام
تسأمرون بالمعروف وتنهي عن المنكر اوليا سلطان الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم
فلا يسحب وامامهم توقف جوازهم على استتابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من اعداء الصحابة
كان يشغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استتابة واذن من الامام وكان ذلك شيما
ذاميا فبما يقيم ولم يوجد تكليفان اجماعا على جواز (لوجوبه) بدد علمه بما يأم به معروف
وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر
والامور والنهي والنهي (شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا ثورا منة والام يجب
وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضي الى الفسود بل ينصب حيثما اظهرها الشعار الاسلام) فوجوبه
انما هو اذا جاز حصول المقصود بلا اثر فنة (وثانيهما عدم العيس) والتمشيت عن احسوال
الثاس (للكتاب والسنة اما للكتاب فقوله تعالي ولا تمشيتوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع
لفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة العيس في اظهار الفاحشة ولا شك ان العيس
سعي في اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تبسع عورة اخيه تبسع الله عورة
ومن تبسع الله عورة فضعه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عليه السلام

عليه الاسم اعني الذات كابد عليه قول الشارح
فانه يدل على الذات الخ فراهم يكون الاسم
عين المسمى مطلقا هو الاتحاد العير في الجمل
وبعض الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المسمى
الثاني وانخذوا المدلول اعم من المطابق واعتبروا
في اسمه الصفات المعاني المقصودة فزعوا ان
مدلول الخلق الحق واقه غير ذات الخلق بناء
على ما مر في الامور العامة من ان صفات الافعال
غير المرصوف وان الصفات التي لا عين ولا
غيره هي التي تمتع انفكا كسما عن موصوفها
واما الشيخ الاشعري فقد اراد الاسم مدلوله
المطابق والمسمى الذات فالمدلول المطابق
للأسم المسمى عين الذات التي هي المسمى وفي
نصوص الخلق والرازق غير وفي العالم والشاعر لاصية
ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد
لتوجيه كلامه وهو الذي وجهناه كلام البعض
الخالف لابن فورك ضرورة نصريحهم بان الاسم
نفس الخلق مثلا الا ان ثبت نصريح الشيخ

ابضاه
قوله كالوجود) يعني على ان الوجود عين
الذات
قوله هو التسمية) واقه غير المسمى لا يفتي ان
جمل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان
يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لغويا
قوله بالمسمى المذكور) اي القول الدال
قوله اي معناه) لان التسمية والتعظيم اما
يتعلق بالمسمى لايامه وقد ثبت ذلك بانه كاجب
تزيه ذاته وصفاته تعالى عن التفاضل كذلك
يجب تعظيم الالفاظ الموضوعه لها وتزيهها
عن الرفق وسوء الادب وقيل الاسم في الالفاظ
مضمين وكذا في قوله الى الحلول ثم اسم السلام
عليكما

قوله فيكون لفظ الاسم امعا لنفسه) لكن
لا باعتبار خصوصه لان الوضع للكل
لا يميز بين بل باعتبار انه اسم كسما حق
في المعاني والمغارة بالكلية والجربة لا تضرب العينية
في هذا البحث مالم يتضح معنى زائدا كالخلق
والعلم

قوله لا يجوز ان يعقل الخ) والكل يجب يجوز ان
يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعية
لانما يشهد عقل الواضع للمسمى ولا يثبت إمكان
تفهمه المتبر ايضا في وضع الاسم
قوله اي شوق اطلاقها على الاذن فيه) ٢

٢ فان قلت من الأوصاف ما يتبع أخلاقه عليه
 أنه في مع ورود الشرع بها كالأمر بالمستحرم
 ونهيا عما حرم الله في شرع المقصود به لا يكتفي
 في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب
 اقتضائه المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يظن
 عن نوع تعظيم ورعاية ادب
قوله وقال القاضي أبو بكر الخ (حجة قياس
 لوازيم الامعاء على مرادها) واعترض عليه
 امام الحرمين بالقياس إنما يعتبر في العمليات
 دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية
 عمل اللسان
قوله ولا يفتى الطبيب) اعترض عليه بأنه قد ورد
 في حديث المصائب انه عليه السلام قال لي قال
 ابي طيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت
 بما قلناه من شرح المقاصد جوابه
قوله وذهب الشيخ ومثابه الخ (ههنا
 قائدة يعني ان يذهب عليها وهو ان بعض الفضلاء
 صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب
 والسنة فمن اشترط التوقيف في أسماء الله تعالى
 يعني ان لا يجوز إطلاقه عليه تعالى مع ان هذا
 الإطلاق شائع الهمم الآن قال هذا في التحقيق
 صفة جرت عن قديم من هي له اذ المعنى واجب
 وجوده كافي حسن الوجه فليس من محل النزاع
 فليأمل
قوله مائة الواحدا) تأكيد لوجه التسعة وتسعين
 فيل وذا منه دفع يوم ان العبارة تسعة وتسعين
 اوسعين وفي بعض الروايات الواحدة فتأنيث
 واحدة على تأويل الاسم بالكملة
قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ (فان قلت
 اذا كانت أسماء الله تعالى زائدة على التسعة
 والتسعين فاعني الحصر المستفاد من الحديث
 المنقول من صحيح البخاري ومسلم قلت قوله
 عليه السلام من احصاها دخل الجنة في موقع
 الصفة لقوله تسعة وتسعين اما ثم ان اسماء الله
 تعالى يجوز ان ينشأت فضيلتها لتفاوت
 مراتبها في الجلالة والشرى فيكون تسعة
 وتسعين اسماء لها ايمانها جميعا وانما من المعاني
 المتباعدة من الحلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت
 اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة
 والتسعين فكيف يخص بزيادة الشرف ماهو
 خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي
 مشهورة والاسم الاعظم يخص بمرتبة نولي ٢

من انبش بشيئ من هذه القاذورات فليست بها) يستقر الله فان من ابدى لخاصته اقتدا
 عليه حد الله (و) ايضا قد علم من سيرة عليه السلام انه كان لا يجلس عن المنكرات
 يستترها ويكره اظهارها جعلنا الله من تبع الهدى واقتدى رسول الله واصحابه والصلحين
 من عباده اهل الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوات على نبيه محمد وآله واصحابه
 اجمعين) والتبيين لهم باحسن ايام الدين (تذييل) للكتاب (في ذكره) في التي اشار اليها
 الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله يستقرقني امي ثلاثا وسبعين مرة كلها في النار الواحدة وهي ما لنا
 عليه واصحابي وكان ذلك من مجزاه حيث وقع ما خبر به) قال الامام كان المسلمون عند وفاة النبي
 عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يطمئن اتفاق وبطهر الوفاق ثم نشأ
 الخلاف فيما بينهم اولوا في امور اجتهادية لا توجب ايماننا ولا كفرنا وكان غرضهم منها اقامة مراسم
 الدين وادامتها مع الشرع القويم وذلك كان خلافاهم عند قول النبي في مرض موته اني بقرطاس
 اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده حتى قال عمر ان النبي قد غيبه الوحي حسينا كتاب الله وكثر الخط
 في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا يثبتني عندى التنازع و كان خلافاهم بعد ذلك في التخفيف عن جيش
 امامة فقال قوم بوجوب اتباع قوله عليه السلام جهز واجلس امامة لمن الله من تخلف عنه
 وقال قوم بالانصاف انتظروا لما يكون من رسول الله في مرضه و كان خلافاهم بعد ذلك في موته حتى قال
 عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسني وانما رفع الى السماء كرفع عيسى ابن مريم وقال
 ابو بكر من كان بعد محمدا محمدا قد مات ومن كان بعده الله محمد فانه سبى لا موت وتلاهوه نفسا
 وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الآية
 الا الآن و كان خلافاهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه
 من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون و كان خلافاهم في امامة وثبت الارث عن النبي كأمي وفي قتال
 يابني الزكيات حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان تقاتل الناس حتى يقولوا
 لا اله الا الله فاذا قالوها عصمو امي مدامهم واموالهم ففساله ابو بكر ليس فقال الانصاف
 ومن حقه امامة الصلوات و ايماننا كان ولومته في عقلا لعمادوه الي النبي لسانتهم عليه ثم خلافاهم
 بعد ذلك في تعيين ابي بكر على عمر بالخلافة في امر الشورى حتى استقر الامر على محمد بن
 خلافاهم في قتله وفي خلافة علي وسوايه و ما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم خلافاهم ايضا في بعض
 الاحكام الفروية كالخلافة في الكلالة وميراث الجدة مع الاخوة وعقل الاصابع وديان الاسنان
 التي بذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويتفرق شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر ممد
 الجاهلية و غلبت الدسفي و بؤس الاسوارى وخالفوا في القدر واستند جميع الاشياء الى تشدير الله
 ولم يزل الخلاف ينشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المذاهب الى ثلاث وسبعين فرقة
 و ذاع رفها فيقولون (اعلم) ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية الممثلة والتبعة والحوارج والمرجئة
 والتجارية والجلبية والمشيئة والتاجية • الفرق الاولى الممثلة الصحابة واصل بن عطاء الغزالي
 اعزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك انه دخل على الحسن رجل فسال بايهم الدين ينظر
 في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرياء يعني وصديقه الحوارج جماعة اخرى يرثون الكبار
 ويقولون لا نرضى مع الايمان مصيبة كالانتماع مع الكفر طاعة فكيف نمحكم كما انتمعت في ذلك
 ففكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل اننا نقول ان صاحب الكبرياء مؤمن مطلق ولا كفر مطلق
 ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقر) على جماعة من اصحاب الحسن ما جاب به
 من (ان من تكب الكبرياء ليس بمؤمن ولا كفر وبسته الممثلة بين الموثقين) فاعلان المؤمنين اسم مدح
 والتماس لا يثبت المدح فلا يكون مؤثما وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين في وجود سائر
 اعمال الخير فيه فاذا مات بلا ثوب في خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق
 في السعير لكن يخفف عليه ويكون در كنه فوق در كات الكفار (فقال الحسن قد اعزل عنا واصل
 فذلك سمى هو واصحابه ممثلة) (ويلقبون بالقدرة لستاندهم في افعال العباد الى قدرتهم) وانكأهم
 القدرة فيها) وانهم قالوا ان من يقول بالقدرة خبيث وشره من الله اولى باسم القدرة) مثا وذلك لان

ابن وهب وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت
يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء
المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة
عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص
بمعرفتها الاولياء والاولياء ويحمل الدخول لكنه
بهم لا يعرفه بعينه الاولى ونشأ الكرامات
هو النعامة بخصوصه كذا ذكره الامام القرطبي
في شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف
بالاسم الاعظم وبأى اسم كان من اسما
التصرف موقوف على تحصيل المناسبة
مع معناه والخلق باحلافه ويجرد ذكر
الاسم الاعظم ليحصل المناسبة كما ان ذكر اسم
السلطان لا يقع بالمحصل معه المناسبة الخاصة
اللهم اشهدنا

قوله (واما في الحديث الخ) اختلف فيه هل
يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بغير الواحد فقبل
يجوز لانه من باب العمل وقيل لا يجوز لانه من باب
الاعتقاد الظاهر ان الاطلاق وان كان على
وجه الاخبار يكتفي بالاذن ما يمكن في السوق
امر آخر منه والابن ان لا يكون كثير من الاسماء
ما دونه فلا حجة بما في شرح المشار في انه لا يلزم
من قول عائشة رضي الله عنها ان الله رفيق يحب
الرفق صحة ان يقال يارفيق لانه ذكر على وجه
الاخبار

قوله (فكان حنان) هو بالتشديد من الحنان
بالتحفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا
من لدنا

قوله وهو احد قول الخليل وسبويه) وحكي
ابن جني ان سبويه روى في منامه فقبل ما فعل الله
تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقبل
له ثم نلت ذاك فقال لقول ان اسم الله اعرف
العارف

قوله واصله الله) يحتمل ان يكون حرف
التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح
ويحمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل
الهاشكرا وقد ذهب الى كل فرقة

قوله من (الو) قاله على كلا الوجهين فقال
يعني مفعول لكن على الثاني اسه ولاه ابدت
الواو هزلة كما قالوا في سواد اساد
قوله (لا تشتهار) قيل لا يبدى في ان يشر
بالبعض باعتبار ملاحظة الاصا كما في الك
والاقلب

ثبت القدر احق بان نسب اليه من نفعه فقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة الساق ايضا
اذ بالغ في نفعه لانه مكتسب به (و) لا يمكن حل القدرة على التثبت لانه (و) قوله عليه السلام
القدر به مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من البتات خالفين
لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والتاوهن له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون البعد خائفا لافصله ويوسون الفجاء والشرور اليه دون الله سبحانه (و) (و) ايضا (قوله عليه
السلام) في حق القدرة (هم خصه الله في القدر) ولا خصوصية للخالق بنوعه في الامور كلها اليه
تمال اما الخصوصية فيعتقد انه بقدر على ما لا يراد به بل يكرهه (و) المعزلة (لقوا انفسهم بالخصب
العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصطلاح ونفي الصفات القديمة) يعني انهم قالوا يجب
على الله ما هو الاصطلاح لمبادءه ويجب ايضا ثواب المانع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا
عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة
وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اي المعزلة (جعا بان القدم اخص وصف الله) لاشراكه في ذات
لاصفة (وبني الصفات) الزائدة على الذات (و) بان كلامه تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف
والاصوات (و) بانه قهرم في الآخرة) بالابصار (و) بار (الحسن والفتح عقيلان ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة) والصلوة (في افعاله) وثواب الطمع والتائب وعقاب صاحب الكبرياء (ثم) انهم بعد
اعتقادهم على هذا الامور المذكورة افترقوا عشر بن فرقة بكفر بعضهم بضاعتهم الواسلية) اصحاب
ابن حنيفة واصل بن عطاء (قالوا بنى الصفات) قال الشرحسائي شرعت اصحابه في هذه المسئلة
بدم ما طاعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه علما قادرا على حكموا
بانهما صفتان ذهنيان اعتبارا لثبات الذات القديمة كما قاله الجاني او صلا ان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا
(بالقدر) اي اسناد افعال العباد الى قدره (واستباح ضاعة اشترى الله) قالوا (باللزلة بين الخلقين)
على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بخطئة احد الفريقين من عثمان وقائليه وجوزوا ان يكون
عثمان لامؤنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا على ومثاقله وحكموا بان عليا وطهه والاربع
وقفة لجل لوشهدوا على اباة بقلة لم يقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اي الزوج والزوجة
فان احدهما فاسق لا يمينه (المر بة مثاهم) اي مثل الواسلية فيما ذكر من مذهبهم (الانهم فسقوا
الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن صيد وكان من رواية الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسير في الهذلية اصحاب
ابي الهذيل بن جندب (العلاف) شيخ المعزلة ومقرطريتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد
الطويل عن واصل (قالوا بقاء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة
والنار ثقيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار مشروطة بمخلوقته اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا
مكلفين ولا يتكفي في الآخرة (وان اهل الخدين) تنقطع حركاتهم (و) (يصبرون الى خود) دائم
وسكون ويجمع في ذلك السكون (والذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما تركب ابو الهذيل
هذا القول لانه الزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث اولها وبين حوادث
لاخرها فقال لا قول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل يصبر الى سكون وتوهم ان حاله
في الحركة لا يلزمه في السكون (ولذلك سمي المعزلة اما الهذيل جهمي الآخرة) وقيل انه قدرى
الاولى جهمي الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بما هو ذاته قادر بقدره هي ذاته) حتى يحيدهي ذاته
واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد
فيه اصلا بل جمع صفاته واجهة الى السلوب والاضطراب (قالوا هو) (مر بداراة) حادثة (لا في محل)
اول من احدث هذه القائل هو العلافي (و) قالوا (بعض تآله) تعالى (لا في محل وهو ك) وبهذه
في محل كاسم والهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكون في الاشياء بكلمة كن فلا تصورها لها محل
(و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء فبارك ذلك

٢ قوله الرحمن الرحيم (الرحمن البلى من الرحيم

لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلية باعتبار الكثرة في فعل بارحمن الدنيا ورحيم الآخرة لاراحة الدنيا تيم المؤمن والكافر وراحة الآخرة تخص المؤمنين وبعضهم لاحظ الابلية باعتبار الكثرة في فعل الرحمن على النعم بالنعم الاخرية لانها كلها جسم اما النعم الدنيوية فخصيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم بالغ في الفعل يكون للصفات الجلية وهو مردود بالقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات السالبة لم يستعمل في صفة راحة وتعال وانه قدم على الرحيم وقول من حذفت لمسة الكلاب رحمن الهامة ونعت وبرد

قوله (لابرام) ای لاینال من رام یریم معنی

قوله وقيل عليه ثواب المائتين) كأنهم جاءوا
المرزوق بمعنى المرز كالحبيب بمعنى المخبر

قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال
الأكرام، قيل ينبغي أن يجعل صفة الجلال والجمال
على صفة القهر والاطف حتى يكون مشابه المعنى
للكبر والامان، اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية
فأقول في تفسيرها لم يكن أقول الشارح وقيل الخ
أداة فاعل

قوله قال الأمدى هو قريب من معنى الجليل
يل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فإن الجليل هو
المتنصف بالجلال وذو الجلال هو صاحب الجلال
التفاوت والقرب غير محقق

فوله يتوقف عليها السمع) ای توقفا فرمایا
مخرج مباحث الالهيات

قوله أو توقف هي على السمع) أي بالاتفاق
يخرج من السمع والبصر والكلام فإنها عقلية
نحو البعض

وله فهو عند أهل الحق من قول الله تعالى (الحق) إلى الأبد يرى التوبة عبارة عن هذا القول مع توبته متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق غير قديم لا يلزم قدم التوبة وإن كان قول الله تعالى فعلا لأنها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمعلق الحادث وانت خبير إن قسم النبي بما ذكر ينبغي أن ينزل على حدوث لاقتضاؤه أقدمها من حدوث التعلق وأقدمه

أيضاً مع حدوث المتعلق غير معمول فإن قلت ذلك التغيير بخشي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر ؟

الشيء بل الخلق عندهم قول لا عمل أصلي كذا في فاضل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما بيننا لا نفهم
الأخبر عشر بن فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر قالوا لا نخلو الأرض عن أوليه الله تعالى هم
مصوصون لا يكدون ولا يركبون شئنا من المعاصي فالجدة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه
وتوفي الخلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب النخعي في النظمية أصحاب إبراهيم
ابن سيار النخعي (وهو من شياطين القدرة طالع كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة
قالوا لا يقدّر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما صلاح لهم فيه ولا) جند (أن يزيد) في الآخرة
(أو ينقص من ثواب وعقاب) لأهل الجنة والنار وتوهوا أن غاية ترتيبهم تعالى من الشرور والقابح
يكون الأسفل قدرته عليه فهو في ذلك كهر من المطر إلى البراء (و) قالوا (كونه تعالى مرئياً
لفعله أنه خافه) على وفقه (و) كونه مرئياً (لفعل البديهة أمره) قالوا (الإنسان هو الروح
والبدن آتيا) وقد أخذوا النظم من الفلاسفة إلا أنه حال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم
أعني سائر البدن سر يان ما الورق في الورد والذهن في القين والسمسم (و) قالوا (الأرض) كاللون
والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بأن الأرض أجسام
وأخرى بأن الأجسام أعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الأعراض) النخعي (والمحل الجوهري)
الركب (والإيمان مثل الكبر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا
بأن حقيقةهما حصول الصورة في القوة الفاعلة والامتياز بينهما ماهر خارجي هو مطابق تلك الصورة
لتفعلها وعدم مطابقتها (و) قالوا (الله خلق الخلق) أي الخلقوات (دقيقة) واحدة على ما هي
عليه إلا أن معادن ونباتاً وحواثا وأنسا وقهر ذلك فليحكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده
إلا أنه تعالى كن بعض الخلقوات في بعض (والعقود وتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة
ما عوفد من كلام الفلاسفة السائلين باخلط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن
ليس بمجهر) أما المجهر إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاشتغال
بمعارضته حتى لو خلاهم لا ينكسهم إلا ما يشاء به بل يوضحه (و) قالوا (تواتر) الذي لا يصحى عدده
بمحل المكذب والإجماع والقياس ليس شئ منهما (مجموع) (و) قالوا (بالطرفة) وما لو أن القدر
ويجوب النص على الامام (وبئس) أي أثبت النص على النبي على رضى الله عنه (لكن كنهه عر
وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصب الزكاة) كأنه وتسعة وسعين درهما وربعه من الأبل مثلا
(أو ظم) على غيره بالغصب والتعدي (لا يسق) في الأسوة وسعين الاسوارى واقفوا النظمية
فيأخذوها إليه (و زادوا) عليهم (أن الله تعالى لا يقدّر على ما خبره يمدد أولي عبده والأمن قادر
عليه) لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فإذا قدر على أحدهم قدر على الآخر فخلق العلم
أولا إخبار من الله تعالى بأجيد الطرفين لا يمنع مقدورة الآخر لغيره (الاسكافية أصحاب أبي
جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدّر على ظلم الفلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه بقدر عليه
في الجعفر بن محمد بن جعفر (بن بشير بن حرب) واقفوا الاسكافية (زادوا) عليهم متافعة
لأن البشر (أن فيض الامن هو شر من الزنادقة والجورس والاجاج) من الامة (على حد الشرع
خطا) لأن المعترف في الهدو هو النص (وسارق الحجة) فائق (منخلق عن الإيمان) البشر يهوى بشر بن
الغنى) كان من فاضل علماء المعتزلة وهو الذي أحدث القول بالتوليد (و قالوا الأعراض من الاولان
والطعوم والروائح وغيرها) كالدرامات من الصنع والروية (نظم) أي يجوز أن تحصل (متولدة)
في الجسم من فعل الغير كما ذاك أن أمياليها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)
والنجارح من الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولوعده لكان (ظلالا) لكنه
لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال (ولوعده لكان) الطفل باغا (بافلا عاصيا) مستصفا
العقار (وفيها تنقص) أخاصه أن الله بقدر أن ينظم ولو لم يكن عادلا * (الزبدان يهوى موسى
سعين بن صبيح المزداد) هذا لقبه وهو من باب الاعتقال من الزبارة (وهو تليذ بشر) أخذ العلم عنه

من الآيات وهو هذا الدور صريح قلت الذي
توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو
من قبيل إيجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف
على الكلام التثني السامع به تعالى ولأخوذ
من الشرع هو هذا فالدور
قوله نوع خفاً لا ينفق) لان المطلوب ان
الخصص مجرد التشبيه والاية لا تتناول على انه
تعالى يعلم المكان الذي يحصل فيه رسالته وهذا
امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط
الاستعداد اظهر لما روي ان ابا جهل قال تراحمنا
يتوعد من شاف حتى اذا صرنا كسر سي رهان
قالوا من انبيى بوسى اليه والله لا نرضى به الا ان يتنا
وسى كآبائه فمزات الآية الرد عليهم بان النبوة
ليست بالسلب والمال وإنما هي بفضائل نفسانية
ينص بها من يشاء من عباده فيصير رسالته
من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم
هذا لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة
لانه تعالى ان شاء اعطى النبوة وان شاء اسك
وان استند المحل وقد يقال اذا شاورك احد
قلت له انت تعلم ما ترضع استغيد منه بحسب
العرف فتعوض امره الى شئته وفيه ما فيه
قوله المشقة بصور ما يحدث الخ) قد سبق
تفصيله في مائت مقاصد القدرة
قوله حيث جوزهم لثلاثين الخ) قد يجب
عنه بان له ان يقولوا كونه بلا مرض ووم
ورضاة مختصة به على ان يجوز ان يكون الخاصة
المختلفة بتخصيص الشئ ويكون كل واحد منها خاصة
اضافية
قوله مع اتحادها بالروح مشكل الخ) اعترض
عليه بجواز الاستناد الى الشخصيات ثم قوله
مبنى على التول بالوجوب مدفوع بجواز استناد
الاختلاف الى احوال البدن بطريق جرى
العادة نعم مذهب الإيجاب لكن الكلام في لزوم
القول به على تقدير استناد الاختلاف الى اليها كما
يفهم من كلامه والجواب ان نقص النفس
باعتبار البدن عند فلاسفة فيكون في المآل
استناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان
الاختلاف بطريق جرى العادة يتا في فطرطة
التي كانلافها
قوله كما للرضى والمجانين) قد يوجب منه بان
خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا
اتصلت بالبادي العالي يتل شئونة المخلوقة

وترد حتى سمى راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب و يظلم) ولو فعل لكان الهاكاذ
فلما تعالى الله عز وجل علوا كبيرا (و يجوز ان يقع فعل من فعلين تولد) لا مباشة قال (والناس قادرون
صلى على القرآن واحسن منه نظما) و بلاغة كما قاله النظم وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا يلبس السلطان كافر لا يوارث) اي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال
يخلق الاعمال و بارؤية) كافر ايضا في الهشامية هو هشام بن عمر والقوطي (الذي كان مبالغا
في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة) قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن
(لاستدماة موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه يعني الحفيظ كما في قوله تعالى ومالئت عليهم يوكل
(ولا يقال الفاهة بين الملوك) مع انه يخالف لقوله تعالى ما لفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
(و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اي على لا تدل على كونه تعالى خالفا لها ولا تصلح
دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام و يلزمهم على ذلك ان قلبي البحر
وقلب الصحابة واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تتقدم مع الاختلاف) بل لابد من انه في الكل قيل
ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت يحته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه في كل
طرف طائفة على خلافه (والجنة والتار لم تخلفا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الا ان (ولم يحصر عثمان
ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) في آخرها وقد افسدها ولا يشرطها (فاول صلاته
مقصية شهي عنه) مع كونه مخالفا للاجماع (والساجدة أصحاب الصالحين) ومن مذهبهم انهم
(جوزوا قبل السلم والقدرة والارادة والسع والبصر بلية) و يلزمهم جواز ان يكون الناس مع
اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الارض)
كلها في الحابطة هو اجدن حابط) نسب اتباعه الى ابيه وهو (من أصحاب النظم قالوا لا عالم
الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد
بقوله ويه ربك والملك صفاتا وهو الذي باقى في ظالم من النضام وهو المعنى بقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته وبقوه بضمت الجبار قدمه في التار وانما سمى المسيح لانه نزع الاجسام
واحدثها قال الامسي وهؤلاء كفار مشركون (في الحادية هو فضل الحدي) ومذهبهم
مذهب الحابطة الانهم (زادوا التناسخ واكل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى
ابدى الحيوانات عقلا بالقيس في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم مفرقة العلم واسمخ
عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكنهم شحكر نعمته فاطاعه بعض فافرح في دار النعيم التي ابتدأهم
فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي التار واطاعه بعض
في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة
كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالاساء والضراء والالام والذات على مقادير ذنوبهم
في كان معاصيه اقل واطاعه اكثر كانت صورته احسن ولامسه اقل ومن كان يمسك في العكس
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا من القول بالتناسخ
في العربية هو ممر بن عباد السلي قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاراض فقتل عنها
الاجسام اما طيما كالنار للحراري والنفس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالارن قيل ومن العجب
ان حدوث الاجسام وقدها عند ممر من الاراض فكيف يقول انهم من قبل الاجسام (و) قالوا
(لا وصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقدم الزماني والله سبحانه ليس بزمانى (ولا يدعى) الله
(نفسه) ولا اتحد العالم والمطوم وهو مجتمع (والانسان لا تدل على الارادة) مباشة كانت او تولد
بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان في الزمنية هو مائة بن اشرس النبي
كان جاسا بين صفات الدين وخلاعة النفس (قالوا) الاصل المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن استنادها
الى فاعل السبب لاستزمام استناد الفعل الى البيت في الثاني سها الى شخص ومات قبل وصوله اليه

٢ القول المجردة والنفس المتأخرة الشاخص

سما العقل الفعالي الذي له زيادة اختصاص بعالم
العناصر فخطبه بكلام مسموع ويكون ذلك
من قبل الله تعالى ولا شكته وفيه تخيل صورة
لوجوده وتمييزه وبين تخيل ما لا وجود له أصلا كما
للمرضى والمجنونين

قوله أفترى الطبيعة الطيبة الطيبة عندهم وجود
النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر
أن استناد عدم الإعمال إلى الطبيعة مجاز عقلي
على نحو ما صام فهماوى وإن أراد بالطبيعة
سببها حتى العناية فتمام

قوله في حقيقة المجزئ لا خطأ أن حقيقة
الاعجاز أثبت العجز استبحر لظواهر ثم استند
بمجاز إلى ما هو سبب العجز وجعل أسئلة والثاء
لنفس من الوصفية إلى الاسمى كافي الحقيقة
وقيل للبلغة كافي العلامة وذكر امام الحرمين
أن ههنا تجاوز آخره على الأصح من رأى
الاشرى وهو أن العجز عند القدرة وما يتعلق
بالموجود حتى أن عجز الزمن عن القعود لأن
القيام وجه التميز على هذا إن المراد بالعجز عدم
القدرة إذ لو حل العجز على المعارضة على المعنى
الوجودى لوجدت المعارضة الانعطافية
وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة
فليذكر

قوله عبارة عما قصد به الخ اعترض على
هذا التعريف بأنه صادف على الذى يظهر
في يد الساحر المدعى النبوة وإيجاب بان المراد
النقص من عند الله تعالى والأظهر في الجواب
أن يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار
الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر
كالباطنى

قوله إن كان عديما كما هو اصل شيئا الخ
هذا القول من الأمنى مخالف لما في المقصد
الثامن من مقاصد القدرة فيلنظر فيه

قوله وشرط قوم الخ قيل هذا مستدرك
لان معنى الشرط الاول اعنى كون المجزئ فعل
الله تعالى أن لا يكون البعد دخل فيها بالكسب
وجوابه أن معناه أن يكون متخلفا له تعالى يؤيده
ما ذكره السارح في شرح الكشف أن شرط للمجزئ
أن يكون صادرا من الله تعالى لأنها تصديق فعل
منه وحجته يكون معنى قوله وشرط قوم الخ
شرط قوم أن لا يكون مكسوبا للجد أيضا

إلى الله تعالى لاستلزامه صدور التبريم عنه (والعرفه متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرح
بجهود والنصارى والمجوس والزنادقة بصيرون) في الآخرة (ربما لا يدخلون الجنة ولا ناراً
وكذا البهائم والأطفال ولا استطاعة سلامة الآلة) وهى قبل الفعل (ومن لا يبلغ خاتمة من الكفار
يهدون والمعارف كلها ضرورية ولا عمل للإنسان غير الإرادة وما عداها ما حدث بلا محدث والعالم
بفعله بغيره) كما فهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم وكان محتمة
في زمان المأمون وله عنده منزلة (الخطابية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمر والخطاب قالوا بالقدر)
أى: لا انفصال إلى العباد (وسجية المدموم شيئاً) أى ثابتاً متقدراً في حال العدم (وجوهراً ومرضاً)
أى الذوات المدمومة الثابتة متصفة بصفات الاجتناس حالة العدم (وان ارادة الله صكوته) فأدرك
شمرهم ولا كاره وهى (أى ارادته تعالى) في افعال نفسه الخلق) أى كونه خالقها (وفي افعال
عباده الامر) بها (وكونه سميعاً بصيراً) معناه (أنه عالم بمقتضى ما يرى كونه وذاه وغيره) معناه (أنه يعلم
في الجاهظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعصم والمنوكل وقد طالع
كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالاتهم بصائر البليغة الطيبة (قالوا المعارف كلها ضرورية
ولا ارادة في الشاهد) أى في الواحد مثلاً (أعماهى) أى ارادته لفعله (عدم السهو) أى كونه عالمه غير
ساذ عنه (و) ارادته (فعل الغير) هى (اليل) أى ميل النفس (اليهو) قالوا (أن الاجسام ذوات طبائع)
مختلفة لها آثار مخصوصة كإذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون (و يمنع انصدام الجواهر) أى تبدل
الأعراض وأجواهر باقية على حالها كإقبل في الهيولى (والترجيح بها اهله لان الله أدخلها)
أى أدخلهم فيها (والخير والنشر من فعل الصديق والقرآن جديد بغير نارة رجلا وتارة امرأته الكعبة
هو ابو القاسم بن محمد الكبي) كان من معتزلة بغداد وتليد الخطيب (قالوا فعل الرب واقع بغير
ارادته) فأذا حل الله تعالى مرده لا فعله أرادته خالق لها وأذا قبل مرده لا فعله غير ارادته أمر بها
ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلم (كإذهب إليه الخطابية) (بجانية هو ابوعلى) محمد بن عبد
الوهاب (الجاني) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب صادرة لا في محل) والله تعالى مرده بذلك
الارادة موصوف بها (والعالم بغيره) بقوله لا في محل (عند ارادته تعالى فنه العالم (والهف مستحكم بالكلام)
مركب من حروف واصوات (تحفه) لله (في جسم) والتكلم فذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه
لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة) والعبد خالق لنفسه ومرتكب الكثرة لا مؤمن
ولا كافراً وإذا مات بلا توبة يتحد به النار ولا كرامة لاوليه (ويجب على الله (أن يكاف) أى التكلف
إكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف) أى يجب عليه اللطف بالكلف ورعاية ما هو اصله (والانبياء
معصومون وشرك) ابوعلى (فيها) أى في الاحكام المذكورة (بإهائهم ثم انفرد عنه (بان الله عالم)
لذاته (بلا) إيجاب (صفة) هى علم (ولا حالة توجب العالمية) (وكونه) تعالى (سميعاً بصيراً) معناه
(أنه سى لأفعاله ويجوز الإلام الموض) البهيمية انفرد ابوهاشم عن ابيه بإمكان احتقاق الذم
والعقاب بالامعية) مع كونه متخالف للاجلاج والحكمة (وبالله لا يؤمن كثير من الأصرار على غيرها
طالبتهم) ويلزمه أن لا يصح إسلام الكافر مع ادنى ذنب أصمر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
فلا تصح توبة الكاذب عن كذب ما صار آخرس ولا توبة والرائى عن ذنبه بعد ما يجب (ولا
يتعلق علم) (واحد) معامون على التفصيل والله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قد يعقد لصادق
قال الأمنى هذا ناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا لا بس قديماً ولا معنى لكونه مجهولاً
إلا لا بس معلوماً على أن إثبات حاله غير معلوماً لا بسيل الله (الفرقة الثانية) من كبار الفرق
الاسلامية (الشيعية) أى الذين شاعروا علياً وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص جلياً واماماً خفياً
واعتمدوا ان الامامة لا تخرج عنه ومن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم وامانة
منه اومن اولاده (وهو اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق فلاة وزيدية
وامامية) أما الخلافة فتأبى عشر (النسابة) قال عبدا لله بن سبأ لملى انت الله حقاً ففناه على الى

٢ ويؤيده ايضا ما سيذكره في جواب اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان الهجرة لا تدل على الصدق ولا تدفع في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للبعد اصلا كما لا يخفى

قوله كصعوده الى الهواء الخ فانه مقدوره باقداره تعالى

قوله وهو الصالح لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتجيز الغير وهو حاصل

قوله مافي عبارة الكتاب من الاختلال لان من شرط ان لا يكون الهجرة مقدورة للنبي فأنل بان نفس القدرة هجرة فلامنى للرد عليه بان نفس القدرة هجرة قبل ويمكن حل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدور النبي عليه السلام دون غيره مغيرة فلاخلل في عبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد لكونه مجزرا على من شرط مقدورية الهجرة فأمل

قوله ظاهرها على يمدحى النبوة وقولهم كرامة الاولياء هجرة لثبهم انما هو بطريق التشبيه اى هى كالهجرة في دلالتها على صدق نبؤهم

قوله وهو بعد ذلك محذور الخ هذا يدل على انه لو قال هجرى ان احبى هذا الضرب البت فاجابه فطبق انه كاذب لا يعمله صدق تأمل

قوله لان المجر اخباره عن النبى لا يخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا التدوير

قوله فيكون هو كاذبا في دعواه فيه بحث وهو انه لم يكن سكاذبا عند مظهر فيه العلم بالكتب تاخر دعواه عن ذلك فرضا فحاشا ذكره انما يتوالت انه لا تصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالكتب في زمان ظهور

قوله وسأثبت انه لا تصور الخ قد يناقش فيه بامه فرق بين الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما ساقى هو الساقى واللازم ههنا هو الاول

قوله يثبت شقة يقال ما كلفه يثبت شقة اى بكلفة

قوله في انه تعير من التحقق الخ لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالسبب الى ٢

المداين وقيل انه كان يهوديا فالجواب في اليهودية يقول في موضعين تون موسى مثل ما قال في على وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة على ومنه تشبث اصناف الغلاة (قال) ابن سبا (وايهلم بخت) على بلم يقل (واما قتل ابن عليم شيطانا) فتصور صورته على (وصلى في الهجاء والارعد صوته والبرق سوطه وانه يترى) بعد هذا الى الارض وعلاءه ما دلا هو لا يقولون عند سماع الاعد عليك السلام بالعباد المؤمنين في الكلبية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على وبكر على بترك طلب الحق (و قال (باشاخي) في الارواح عند الموت (وان الامامة توريتنسخ) اى ينقل من شخص الى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر امامة في البيانية قال ابن سبيمان التميمي) التهذيب التميمي (الله على صورة انسان و بهلاك كاه الاوجه ورواه حلت في على ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان في المغرب قال مفعيل بن سعيد الجعفي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على راسه تاج) من نور (وقد منع الحكمة ولا اراد ان يخلق الخلق بكلمة الاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كتفه اعمال العباد فغضب من العاصي فمرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما الخ مظل والآخر حلوا نيزم اطعن في الجمر القبر فاصرفه ظله فانزعج) اى انزعج (بعضا من ظله) فحصل (منه الشمس والقمر واخي الباقي) من الظل (نظا للشرىك) وقال لا بد ان يكون مهي الى آخر (ثم خلق الخلق من اجبرين فالنكر) اى الكفار (من المظلم والاعيان) اى المؤمنين (من التبرثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فاني ان يحملها واشقق منها وجدها الانسان وهو ابو بكر جلها امرعر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يحمل) ابو بكر (الاخلاق بعدله ونوله تعالى كمثل الشيطان الآية زلت في) حق (ابن بكر وعمر) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حى) مقبى (في جبل حاجر) الى ان يؤمر بالمخرج (وقيل المنيرة) فانه لما اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا في الجناحية قال صباغة بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن الجناحيين الارواح تنسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة ثم الى عبدالله هذا) قالت الجناحية (هو) اى عبدالله (حى) مقبى (بجبل باصفهان) وسيفرج (وانكروا القيامة واسمحو للحمرات) من الحمر والميئة والزنا وغيرها في المنصورة هو ابو منصور الجعفي) مرافعه الى ابي جعفر محمد الباقر فاستأجر منه وطرده ادى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور (خرج الى السماء وصح الله راسه يده وقال يا بني اتعب فليغصني) ثم ازاله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان روا كسفا من السماء ساقطوا قولوا صهاب من كوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على نبي طالب (و) قالوا (ارسل لا تنقطع) اليه والجنة رجل امر ناي الامام وهو الامام والنار بالصد (اى رجل امر ناي بفضه) وهو صوده) اى ضد الامام وخصه كالى بكر وعمر (وكذا القراض والحمرات) فان القراض اسماء رجال امر ناي بواجباتهم والحمرات اسماء رجال امر ناي بعهاداتهم ومعه صوده ذلك ان من ظهر بربيل منهم فقدر ارفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة في الخطاية هو ابو الخطاب الاسدي) غزا نفسه الى ابي عبدالله جعفر الصادق فلامنه ظلو في حقه تبرأ منه فلما اعزل عنه ادى الامر لنفسه قالوا الائمة آتياه وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته) اى زعموا ان الاثبات فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا الائمة الهية والحسنات لله وجعفر الصادق (الله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على) هؤلاء يستحلون شهادة الزور ولو اقرههم على تحليفهم والامام بعد قتل اى قتل ابي الخطاب (معه) اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبثوا معرا كما كانوا يعبثون ايا الخطاب (و) قالوا (الجنة تعيم الدنيا والنار الالهة)

والدين - لا تمنى (واستباحوا الحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام) بعد فقه (يزعم) اي ذهب
الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كمال مؤمن يوحى اليه) ممكن بقوله تعالى
وما كان لنفس ان تقول الا بامر الله اي يوحى من الله اليه (وفيهم) اي في اصحاب يرفع من مؤمن
من جبريل وميكائيل وهم لا يؤمنون) انما (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملوك وقيل هو)
اي الامام بمبادئ الخطاب (عمرو بن العباس) اي يقولون ذلك (الفارابي قالوا)
محمد بن ابي اسحق من القربى بالقراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي (فخط جبريل)
في تبليغ الرسالة (من علي الى محمد) قال شاعرهم (خط الامين فحازها من حيدر) فخطون
صاحب الرضا يوحى به جبريل في الدنيا (ليعرفوا بذلك انهم) ذموا محمد بن عليا هو الاله وقديسه
ليصدق الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل باليهيما) اي قالت طائفة منهم باليهي محمد (ولهم)
في التذمخ خلاف) فبعصهم بقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم بقدم محمد (وقيل باليهي خيبة
الخصاص) يعنون اصحاب الباطن هما فاطمة والحسن (وهؤلاء زعموا ان هذه الخيبة هي
واحد وان الروح حاملة فيهم بالسوية لازمة لواحد منهم في آخر) ولا يقولون فاطمة تحيا ليعاين
وصية النبي في ذلك (الهشامية اصحاب الهشام بن الحكم وابن سالم الجواليقي) قالوا الله جسد
انفجروا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طوبى لرب يعنى عيسى) طوله وعرضه وعمقه
(وهو كاسيكة البهائم) الصافية (تلالا من كل جانب ولهون وطعم ورائحة وحسنة) بتعميم
هو الموضع الذي يحسبه الطبيب كائهم يريدون بها النقص قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة
غير) اي غير ذاته تعالى (ونعم) الله (وشهد) وبغير كل وسكر : وله شبهة بالاجسام لولا انهم
عليه (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينصل عنه اليه وهو شبه اشباح باخبار نفسه بحس العرش
بالاتفاق بينهما) اي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وادارته) تعالى (حركة في لاشيته
والغيره) وانما قيل لاشيته بعد كونها) لافله (بل لا فصح ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف
(وكلامه صفة لا تحلق ولا غير) لاسر (والامر اضل لاندل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام
ما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الاتباء) لان النبي يوحى اليه فيغير به الاله
بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما (وقال ابن سالم هو على صورة انسان)
له بدور رجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف)
والاسفل صلب لانه ليس لجسود ما في الزاوية هوزارة بن عتب قالوا بحديث الصفات (لله
(وقبلها) اي قبل حدوثه اله (لاجل) فلا يكون جسد حيا ولا مالا ولا قادرا ولا صليما ولا بصيرا
في اليونانية هو بوس بن عبد الرحمن الشامي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى
منها) اي من الملائكة كونه معجولا لهم (كالكرسي تحمله رجلاه) وهو اقوى منهما في الشيطانية
هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان طاعن قال الله تعالى (توغير جمعا) ومع ذلك هو (على صورة
انسان وانما قيل الاشياء بعد كونها) الزاوية قالوا الامامة بعد علي (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله
ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى النصور ثم حل الله في ابي مسلم وانه لم يندل واستحلوا
النصور) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المنع في الفوضى قالوا الله فوض
خلق الدنيا الى محمد) اي الله خلق محمد وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخالق لها بما فيها (وقيل) فوض
ذلك (الى علي في السبانية جوزوا البدء على الله) تعالى اي جوزوا ان يري الله شيئا ثم يدوره
اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويؤمنه ان لا يكرن الرب طائلا بمواقب الامور في الصبرية
والاخفائية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الرضائي في الجسد الجسماني مما لا يكرن اما في جانب
الخبر فكيف يظهر جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكيف يظهر الشيطان في صورة الانسان
قالوا وساكان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدون بتأيدات متعلقة باطن الاسرار فها
تظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة

٢ قوله الثالث التصديق بها (الخ) فيه بحثان

هذا الدليل لانتساب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البينة في نفسها الا يرى الى قوله وحيث يدبر انفسهم التي عليه السلام وبقى البينة عينا

تقدير

قوله وبهذا يلزم الجواب عن الثاني وهو ان يقال (الخ) لا يخفى ان اخذ هذا المعنى من عبارة الصنف لا يخلو عن بعد والوجه ان يجعل قوله ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا يشار الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصلا انه يجوز ان يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضروري بهما من غير انشاء كلام من شخص اذ الكلام في الاشاع الذي لا في نفي الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم يرى كالهو ومنها الجن والانس والانس والانس فيهم ان يحجب الحق في الطوائف فان الكلام في الاستماع الذاتي

فلا يمل

قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قبل انفصال الصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يصح الكافر لان التكليف على ما ذكره من الفعل وما لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الحميم

قوله وذلك كالاحداث قبل المحذور المذكور في القاعدم الفائد وهو لا يوجد في الاحداث فأنال

قوله وهؤلاء كلهم اخضعوا (الخ) لا يخفى انتفاض دليلهم بيشة ما عرفوا بيشة من الآيات المذكورة

قوله ومن انضمامها الذي نقول نحن به ذكر الاعداد غير مناسب للعلم لان اكنائه سعي يتوقف على امكان البينة والمجرد وهذا اول المسئلة

قوله او فلا يكون حيث خرقا للعادة (قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجز وغير متناول للمعجز الا في مشكل فان منع كون وقوف النفس في الاقرف مرارا مثلا خارفا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة اخرى

من الشين ميثاقهم ثم اخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يشترط لهم سراو) الثاني (حواله على الامام في حل ما اشكل عليه) من الامور التي افعالها فانه المألوف ولا يشترط عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام (ثم التمس وهو محمد مقدمات قبلها) وبسببها (الندوة) وتكون ماثلة الى ما يدعيه من الباطل (ثم انقطع وهو العطفانية الى اسقاط الاعمال الدينية ثم السلب عن الاعتقادات) الدينية (وحيث) اي وحين اذا آل حال المدعوى ذلك (را حذون في) الاباحة والحث على (استعمال الذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتميم هو الاخذ من المأذون منه فغيبه الامام الذي هو الخليفة والصلاة عبارة عن التاطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ار الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والقتل تجريد العهد والزكاة تركية النفس معرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب على الصفا هو النبي والروية على البقية الانس والجنس البينة اجابة الدعوى والطوائف باليت سبحان موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان من التكليف والقرارتها بمزاولة التكليف الى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم ان الله لا يوجد ولا مضموم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه واتقي الطائفي يقتضي مشاركته لعمد ومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتشادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا الله تعالى ابداع بالامر العقل التام وبوسطه ابداع النفس التي ليست تامة فاشتات النفس الى العقل التام مستغنية منه فاحتاجت الى الحركة من التفنان الى الكمال ولني ترحم الحركة الاباقتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبوسطه البساط حدثت المركبات من العادن والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصا له بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشغلا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكانات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى الحياة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في نفي طرق البينة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك يحرك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى الحياة بخبريك الناطق والوصي وصلى هذا في كل عصر وزمان طال الاعدى هذا ما كان عليه قد ماؤهم (وحين

ظاهر الحسن بن محمد الصباح جد الدعوة على انه الحجة) الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خاوزه زمانه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى العلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في العصب المتقدمه كذا يطالع على فضائهم ثم انهم تغلبوا ولم يروا مستهزئين بالانبياء الدينية والا امور الشرعية وتخصوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فظهروا اسقاط التكليف واباحة لخرجات وصاروا كالحبوات والجمادات بلا ضابط ديني ولا نزاع شرعي نعموا بالله من الشيطان واليهاب (واما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن علي بن العابد بن (فلا فرق) الجار ودية اصحاب ابي الجارود الذي سمى الباقر سرحوا بافسره بانه شيطان يسكن العهر (قالوا بالنس) من النبي في الامامة (على على وصفا لائمة والجماعة كفروا بمختلفة) وذكرهم الاقدا يعلى بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شوري في اولادهما في خرج منهم السلف وهو طام شجاع فهو امام) كما هو واختلوا في الامام المتظرا هو محمد بن عبدالله بن الحسين بن علي الذي قتل بالدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انهما يتناول) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي اسمر في ايام المتصم وحل اليه فحبه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه

٢ قوله اي على كون الصحرة (قرا) وجه التفسير

ان لايؤمن من الحقيقة كونه مشروعا لا نزاع في بطلانه شرعا

قوله كصفة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام) روى انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة وتردسه في ثمر فرض عليه السلام ونزل الموذنات واخبره جبريل عليه السلام بموضع الحجر فاسل عليه اكرم الله وجهه فيجابه فقرا فصاعليه وكان ككافرا آية انزلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يابن على هذا صدق الكثرة في انه مسحور وقت لا لانهم ارادوا به التمجيز بواسطة السحر وحاشا من ذلك

قوله ومن انكره من القدرية) قال القدرية الصحراوة لا لا حقيقة كالشبهة التي سبها خفة اليد واخضا وجه الطيلة واخبرها قوله تعالى في قصه موسى عليه السلام يخل اليه من سحرهم انهم اتوا ابي جبريل ان يكون سحرهم اماع ذلك الغيل وقد وقع ولوسم تكون اية في تلك الصورة هو الغيل لا يدل على اى حقيقة

قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب التل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تفصيل قوله وقال آخرون انه لقوه فقال بعضهم يجب قتله لان الراديه العتيب قتله حدا وان لم يكن كافرا ثاملا

قوله وحديثه لا يد من احدا من آه) يمكن ان يقال لاجابة الى شئ منه الجواز ان يخفى الله تعالى العمل الضرورى بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا قوله لا تبلغ الكرامة درجة المجرى) هذا مردود بان من جهة التعيين علم الشيب واسباه الموت وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فاقوع معجزة النبي عليه السلام صح مثله كرامة لاشعا فكانت على طريقته

قوله وعن السادس اذا الخ) هذا هو الجواب عن قول ابي جهنم المذكورين في السادس وما الجواب عن ثابته فيقول من جواب السابع قوله بيان الملازمة ان التواريخ يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طيبة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة وتسعون واذا افاد هذا افاد اثمانية والتسعون الى ان يبلغ الالف

وانكر واموته (او) هو (يحيى بن عمار صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستين بالله فذهب اليه طائفة ثمانية وانكر واقفه في السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورية) فيما بين الخلق) وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين) ونصح امامة الفضول مع وجود الفضل (وابو بكر وعمر امامان اخطا الامة في البيعة لهما) مع وجود علي لكنه خطأ ابتداء الى درجة الفسق) وكفروا عثمان وطحمة والزبير وعائشة) في البصرة هو يثير الشوى) وافقوا السليمانية لانهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الى يدبه واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى المذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة) واما الامامية فقلوا بالنسب الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة وقوفوا بهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في النصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبهده علي بن موسى الرضا وبهده محمد بن علي التقي وبهده علي بن محمد التقي وبهده الحسين بن علي الرضى وبهده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المتحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى ماضى بهم الزمان فاختلوا) وتنبه ما خروهم الى منزلة) اما عديدة ائمتهم (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة) (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرمون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسليقة) يعتقدون ان ما راد الله بها حق بلا تشبيه كاعليه السلف (و) الى (مصلحة) بالفرق الضالة) الفرق الثلاثة) من كبار الفرق الاسلامية (الطوائف وهم سبع فرق) المحكمة

وهم الذين خرجوا على علي عند الحكم) وما جرى بين الحكمين) (وكفروا وهم ثمان عشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تركهم) قالوا من نصب من فريش وغيره وعدل فقيامين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجاوب ان يعزل او يقتل (ولم يجوبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام) (وكفروا عثمان) واكثر الصحابة وهي تكب الكبيرة) البهسية هو يحيى بن الهيثم بن جابر قالوا الايمان) هو (الافراد والم باقوه بعلياه الرسول فني فقام لا يعرف احلال هولاء حرام فهو كافر لوجوب النصص عليه) حتى يعلم الحق) (وقيل لا) يكثر (حتى يرفع امره) (الى الامام بعده) وكل ما ليس فيه حذفه مفتور) (وقيل لاحرام الاماني قوله تعالى قل لا تجد قوما اوصى الى محرم الا ية وقيل اذا كفر الامام كبرت اربعة حاضر او غايبا) قالوا (الاطفال كاثمهم ايماننا وكفروا) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بماتل وقول) بخلاف السكر من شراب حرام) (وقيل هو) اى السكر (مع الكبيرة كفروا وافقوا القدرية) في اسناد ائمة العباد اليهم في الازمنة) هو نافع بن الازرق قالوا كفر على البهكم) وهو الذي اتى في شأنه ومن الناس من يبعث قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ماني قلبه وهو الدالحصم (وابن الجهم بحق) في قتله وهو الذي اتى فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضة الله وفيه قال مفتي الحوارج زاهدها

عمران بن حطان

باضربة من قتي ما راد بها) * الالبيلغ من ذي العرش وضوا

آتي لا ذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية ضد الله ميراثا

(وكفرت الصحابة) اى عثمان وطحمة والزبير وعائشة وعبدالله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بخليد بن النار) (و) كفروا (القدم من التتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (لحرم التنية) في القول والعمل (و) يجوز قتل اولاد الخلفين ونسأهم ولا رجح على الزنى) الحصن اذهو غير مذكور في القرآن (ولا حذلقذف على النساء) اى الشاذل ان كان امرأته لم يحدلان المذكور في القرآن هو صفة الذين وهو للذين قال الامام وامة طوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء المقتوف الحصن ان كان رجلا لا يحذفه وان كان امرأته يحذفها وهذا اظهر (واطفال المشرك)

في النار مع آبائهم و يجوز ان كان كافرا وان كفر بعد الذنوب (ومر بركب الكثرة كافر في القصدات هو مجده في عام النبي منهم الماذنية) الذين (عذبوا) الناس بالجاهلات في الفروع وذلك ان نجد وجهه انهم جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونحوهم قبل القصة واكلا من الفتية قبلها ايضا فلما رجوا الى نجد اخبروه بما فعلوا فقالوا لم نعم انه لا يستأمنهم فيها فانهم ما اختلف اصحابه بعد ذلك فذهب من تابعه وقالوا الذين امر ان احدهما عرف الله ورسوله ونعزم دماء المسلمين الى الواقفين لهم والافرار عليه به الرسول فجعله لا يمد فيه الجاهل به والثاني ماسوى ذلك والجاهل به معذوره ولا نسلم معواذرية (وقالوا) اي الجند كاهم (لا حاجة للناس الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية الصفه فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذ ان ذلك رعاية لا تتم الا بالامام يحملهم عليها (وخالفوا في غير التكفير) اي واقتوهم في الكثرة وخالفوهم في الاحكام الباقية في الاصرفة اصحاب زبائن الاصفر يخالفون في الزارقة في تكثير القصدات عن القتل اذا كانوا موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يمسكوه (وفي اطفال الكفار) اي اربكفوا واطفاهم ولم يبقوا بتخليد في النار (ومنع الفتية في القول) اي جوزوا الفتية في القول دون العمل (وقالوا) المصيدة الوجهة للحد لا يسي صاحبها (الابها) فيقال ملاسارق اوزنا وخاف ولا يقال كافر (وما لاحد فيه لظلمه ترك الصلاة والصوم كثر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزج المؤمنة) اي المعتذلة لهاو دهم (من الكافر) الخالف لهم (في دار الفتية دون) دار (العتاة) في الاباضية هو بالله بن باض قالوا يخالفوننا) من اهل الفتية (كفار فمشركون يجوز نكاحهم ونكحة اموالهم من سلاحهم وكراهم) حلال (عند الحرب دون غيره وادهر دار الاسلام الاسكر سلطانهم) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم) من ركب الكثرة مودع غير مؤمن على ان الاعمال داخله في الامان (والاستطاعة قبل الفعل وقبل العبد مخلوق لله تعالى وبقي العالم كله بقاء اصل التكليف ومركب الكثرة كافر

كفر نعمة لا ملة (وتوفوا في تكفير اولاد الكفار) وتعييهم (و) توفوا (في النفاق او شرك) ام لا (و) في (جواز بطله رسول بلا دليل) ومحين (وتكليف التباذ) فواض الى انه يدوان ذلك جائز ولا (وكتروا عليه واكثر الصحابة واعزوا) فقا (و) ربا في الاولى اخصية هو اخص حصن اني المتقدم زادوا) على الاباضية (ان بين الامان والشرك مع الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جهة او ثل (او يارنك كبره كفاك لا مشرك في الثانية البردية اصحاب يدين تليمة) زادوا على الاباضية ان (قالوا يدين مني من الجيم يركب يركب في السماء) ويترك عليه جلة واحدة (ويترك ربة محمد اى ملة الصائفة) المذكورة في القرآن (وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبره كانت اوصفة في الثالثة الحارثة يجب ان الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر) اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون (الاستطاعة قبل الفعل) الاربعة الثاقلون بطاعة لارادها لله) اي زعموا ان العبد اذا في باماره ولم يقصده الله كان ذلك طاعة في المبادر هو عبد الرحمن بن عرد) وهم آخر البع من فرق الخوارج (زادوا على الجنديات) بعد ان وافقوهم في مذهبيهم (ويوجب البراءة عن الطفل) اي يجب ان تبرأ عنه (حتى يدعي الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) الى الاسلام (اذ بلغ وطغى المشركين في التاروهم مشرك في في الاولى للميوهية هو يمين بن عران قالوا بالقدر) اي استناد افعال الى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل) والله يريد الخير دون الشر ولا يريد العاصي) كاهو مذهب المعتزلة قالوا (والاطفال الكفار في الجنة) وروى عنهم يجوز نكاح البنات البين والبنات ولا وادلاخوة والاخوان) اي جوزوا نكاح بنات البين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوان (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة القس في آيات الثانية) من فرق المبادر لمزية هو جزي بن ادرك وافقوه) اي الميمنية فيما ذهبوا اليه من البدع (الانهم قالوا اطفال النار في الثالثة) منهم (الشعبية هو شعب بن محمد هو الميمنية) في بدعهم (الاني القدرية

قوله عندنا معاشر الاشاعة الخ يمكن منع تساوي طبقات الاحداد من غير بانه على اصل الاشاعة لما يرى من قوة البشرية على ما لا تقوى عليه الحسنة والثابتة قوله فلا نساي تساوي طبقات الاحداد قد يقال لاشك ان رتبة قدرته تعالى الى خلق العالم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يقال عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئة وارادته وذلك لا يتناقى كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود اغسها وانت شير به يمكن رجوع منع السواى المذكور في الكتاب الى هذا ايضا قد قدر

قوله ضرورى عندنا لانظري) انما قل عندنا لان الكمي والبا الحسنيين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين الستة قوم لا يتصور تواترهم على الكذب والثابتة ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق ولطوب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة اصدق الخبر ولا يفرق بكونه حد التواتر باقل فضلا عن الاستطاعة ذلك العلم منها ولذلك يحصل العلم بالصحة الذي لا اعتدالهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات

قوله اما الاولى فتواتر الحقبة بالبيان) التائت في الموضوعين باعتبار الدعوى وتكثير البرز في الحقبة باعتبار الادلة

قوله فان تواترهم من شئ) فقد كرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله ان جعلنا اتوا متعاقلة بقا تواتر خبر الخبر ولعلنا لا للوصول في مازنا ؟

وان جعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه

اولى الوصول فليرجع اليه

قوله وقيل بالسرقة) رد عليه بان الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلافته لانه كما كان ازل في البلاغة مكان عدم ثبوت المعارضة ابان في العجز

قوله ولو كان بلافتها بلغت حد العجز لتبرن) قيل هذا مدفوع بان العجز التبرأ نظري لا بدني الا لخصوصه فلهذا استشهد بالبدنه مع ما فيه من رعاية الشرع

قوله وليس لها حده من الخ) فسر الكلام بما يضاف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالخ والموافق للكلام الامدى في الابتكار حيث قال انما من بين الناس واقع وليس له حد يفتق منه اذنا من فصيح الاول غير افصح منه ولا يستمر ان يذهب البلاغة في كل عصر الى فصيح لا يفصح منه ثم قيل الشارح ولا تجاوزوه مضاء ولا يمكن ان يتجاوزوه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق ولحق ان الوجود منها مضاء دون الممكن واذا حل الحد في كلام المصنف على ما لا يتجاوز الصانع بالفضل يمكن ايضا تخالف الكلام السابق فليأمل

قوله سيما اذا تصرف فيه بادي قهر) لما نسب لهذا الكلام ان يورد قسله آية تكون مؤنونة بالتصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ويحرمهم الآية

قوله بالتحفة وعدمها) فيه دفع لما قال لامنى لذكر اللبس والتكرار وايضا صاع الواضع في اقسام الاختلاف في وجه الدفع فظاهر وقد يجب بان المقصود الخلو من الاختلاف وسائر الخلل

فلذا قال لوى خلل اعظم من الكلام **قوله** انما يحذفه اختلافا كثيرا) قيل فيه من الاختلافات ما يرقى على اثني عشر الفا كاسمع اصحاب القرآنات يتناولها اليك

قوله امتع طوطؤا طوطؤا خلقا كثيرا الخ) ان اراد مجرد الكثرة لا امتاع العادى متنوع فان المعاندين كثيرون وان اراد جميع المصدقين فلا شك ان توطؤهم على المكارمة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكاره والجواب ظاهر بان تأمل

قوله الشائش انه لا يتصور الانجاز بالسرقة الخ) يحتمل ان يقولوا يصرف الدواصى الى المعارضة مطلقا لانه لا يتصور الجدواوى سابق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد ؟

في الرابطة الحازمة هو حازم بن عاصم وادعوا الشيعية) ويحكى عنهم انه يترقبون في امر على ولا يصبر حون بالزينة عنه كايصر حون بالزينة من غيره في الحاسن الخلقية اصحاب خلف) الخاربي وهم خوارج كerman ومكران) اضافوا القدير خبره وشبه الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلاعل وشرك في السادسة اطرافية) هم على مذهب حرة وريثهم رجل من سبستان قاله غالب الانهم) عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل) ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر) الى استناد الافعال الى القدرة البعد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اى نفي القدرة المؤثرة عن العباد في السابعة المطلوبة هم كالحازمية الا ان المؤمنين عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن) وفعل العبد مخلوق لله تعالى في الثامنة لجهولية مذهبهم كذب الحازمية ايضا الانهم) قالوا يمكن معرفته تعالى ببعض اسمائه) فن علم كذلك فهو عارف به مؤمن) وقوله البعد مخلوقه في التاسعة الصلته هو عتق بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصلت هم كالمجاردة لكن قالوا من اسم واستجرا وبتاوتيلناه وريثا من اهلته) حتى يلقوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا) وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا المسلمين والمشركين (ولا ولايتهم ولا عداوة) حتى يلقوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا في العاشرة) من فرق المجاردة (العقابة هو تلطيق عاصم قالوا بالابناء الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم ابتكار الحق بعد البلوغ) وقد نقل عنهم ايضا) ان الاطفال لا يحكم لهم) من ولاية او عداوة ان ان يدركوا) وروى اخذوا كذا من العبيد اذا استقروا واعطاهم اهلهم اذا اشقروا) وتفرقوا في اى الصلابة) اربع فرق في الاولى الاخنية اصحاب اخنس بن قيس هم كاشعالية الانهم) امتاز واعينهم بان (توقفوا بين هوى دار النقيذ) من اهل القبلة في حكموا عليه بائنا ولا كفر (الامن على حاله) من اسمائه او كره) وحرموا الاختصال بالقتل لمخالفهم) والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز توزيع المسلمات من مشرى قومهم في الكنية العبدية هو مبعدين عبد الرحمن خالفهم) اى الاخنية (في التوزيع) اى توزيع المسلمات (من المشركين) وخالفوا الشاعية في زكاة العبد) اى اخذها منهم ودفعها اليهم في الثالثة الشيعية هو شيان بن سلة قالوا بالخير ونفي القدرة الجديدة في الرابطة المكربة هو كرم الجعلي قالوا تارك الصلاة كافر) لانك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلق على سره وعفته ومجازيه على طاعته وعبادته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان من تركها كافر لجهله بالله لساكرناه) وهو الاذاته ومعاداته لمعاد باعتراف العاقبة) وما هم صابرون اليه عند موافاة الموت بالاعتبار اعلمهم التي هم فيها اذهى غير موتوا بدوامها) فكذا نحن) فن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والياء وان كان كافرا عاد بقاءه) فاذن مرة الحوارج عثرون) لان المجاردة عشر فرق فنقسم الى الست السابقة فصيرت عشرة: سار من الثعلبية والاباضية اربع فرق اخرى فاجمعوا فيها مشرون وفيه بحث لان القسم لا يعد مع في خلافتهم للشاعية عشرة اقسام المجاردة مفرقها لا ربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فنكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وقرق الثعلبية مما كانت الفرق كلم اثنين وعشرين واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تحكم بمحض في الفرق الرابطة في من كبار الفرق الاشعالية (المرتبة تقبولا به لانهم رجشون العمل عن النية) اى يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء اى اخره ومنه ارجئه واصله اى ادمه واخره) اولاهم يقولون لا يصبر مع اليمان معصية) كما لا ينع من الكفر طاعة) فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي ان لا يهمل لفظ المرتبة (وفرقتهم خمس) اليونسية هو بولس النيري قالوا اليمان) هو (المعرفة بالله والتخضوع له والحب بالقلب) فن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يصبر معه ترك الطاعات) وان كتاب الله صلى ولا يعاقب عليها) وابليس كان مارا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كمال عليه قوله ابي واستكبر

قوله وليس اذالم يكن الخ) به اندفع ماورد على مذهب القاضي

قوله هذا وانما خرافته مجزى بلافت) لم تعرض لبعم الشبهة الواردة على كون المجرى النظم الغريب وكان ذلك لانه قول من جرح لاجابة الى التبع

قوله وايضا فيكتبنا الخ) فان قلت قوله تعالى فانوا بسورة من الله يدل على ان كل سورة منه مجزى قلت هذا هو الحق لان المقصود انه يكتفى في اثبات النبوة كون المجموع مجزى والكلام فيه لا يوجب تلك الآية على انها قد جعلت على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قبل الشبهة باقية انقباس السورة الطويلة الى شبيب كشيعة صادقة عديدة فاجواب هو الاول اوان يقال ان المبلغ قصيد لا يتخلو من قصور فيقوت به حسن البلاغة فقلنا مل

قوله مروى بالاحاديث) وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه

السلام هو الذي تولى جمع القرآن **قوله** منقول بالتواتر) اي ما من آية الا وقد سقطت بها جميع قوم الحجة بقوله وان لم يبلغ حفظه القرآن كله في عهد النبي عليه السلام حد التواتر اذ روى انه سمع نثر وفيه بحث وهو ان منقول بجميع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند النكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي به بعض الصحابة رضي الله عنهم بهذه من الزمان على خلافه قال الامام في نهج المعقول روى ان ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الشافعية والمحدثين من القرآن وفي نفي عن انكاره في زمن ابن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يشعروا ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يثبت بها

قوله بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ما هيبة القرآن هو النظم المتزل من الله تعالى المجزى سورة منه ففسد الاعتراض بالزول من الله تعالى والاجاز لا يتصور الانكار لثرائته واجيب بان ما هيبة القرآن هي المتزل للاعجاز بسورة منه وكونه مجزى لا يوجب ازا لا يجز

قوله واما الجملة) جواب عما رد على دعوى ان جمع القرآن منقول بالتواتر

وكان من الكافرين في العبدية اصحاب عبد الكذب زادوا على اليونانية (ان الله لم يزل شيئا غيره) اي غير ذاته وكذا باقي صفته (وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن في النسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الامان) هو المعرفة بالله ورسوله وعلما به عندهما اجالا) لاختصا (وهو) اي الامان (يزيد ولا ينقص) ولك (الاجال) (مثل ان يقول قد فرض الله الخ) ولا يرى ابن الكعبة ولعلها بفسه مكة ويعد محمد ولا يرى اهو الذي بالندسة ام غيره) وحرر نظير ولا يرى اهو هذه الشبهة فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم ما ذكره ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يثبت فيها (وغسان كان يحكيه) اي القول بما ذهب اليه (عن ابن حنيفة) ويعد من المرجئة (وهو اخفاء) عليه قصده غسان ترويج مذهب عوافقة رجل كبير مشهور قال الامام في ومع هذا فاصحاب المقالات قد صدقوا باحقيقة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعترلة في المصدر الاول كانوا يلقون من خلفهم في القدر من حيث اولاته لما قال الامان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظنه في الارجاء ساخر العمل عن الايمان وليس كذلك ادعى منه البانفة في العمل والاجتهاد فيه في التوبة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والافرار بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله (واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخرا العمل كله عن الايمان ووافقه على ذلك مروان بن قتيلا وقيل ابو نمر وان خزان ادمشق وابو شمر وبنو بن جمران والفطر الراشي (و) هو لاه كاهم (اتفقوا على انه تعالى لوعفا) في القيمة (عن عاص لعا عن كل من هو مثله وكذا لواخرج واحدا من النار) لا يخرج كل من هو مثله (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واخص) ان خيلان او (خيلان) من بينهم (بالقدس) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدرة اي استدلوا لافعال السيد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام فرسبا في التولية اصحاب ابن مسعود الثوري قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والحب والاخلاص والافرار) بما جاء به الرسول (وتلك كله او بعضها كفر وليس بهذه ايمان ولا بعضه) اي ولا بعض ايمان (وكل مصيبة لم يجمع على انه كفر فضايفه بقوله لا يفتق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة سهوا كفر) لتكذيبه بعبادة بالحي (و) من تركها (بقية القضاء لم يفر ومن قل نيا او لمطعمه كفر) لا لاجل القتل او لمطعمه بل لانه دليل لتكذيبه وبفسه وبه قال ابن الرازدي وبشر المريسي وقال السجود للضم) ليس كقرا بل هو (علامة كفره هذه هي المرجئة الحاصلة ومنهم من جمع اليه) اي الى الارجاء (القدر كاصالحى وابو شمر ومحمد بن شبيب وقيلان في الفرقة الخامسة) من كبار الفرق في الاسلامية (الجارية اصحاب محمد بن الحسين الجيزي موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستماع مع العمل) ان (العبد يكتسب فله) موافقون (للمعزاة) في نفي الصفات (في حدوث الكلام) وفي الرواية بالابصار ووافقه على ذلك ضرار بن عمرو وحضر الفرد لهم ثلاث في الاولى البرغوثية قالوا الكلام الله اذ اقرى في معرض اذ اكتب (ابو شيكا) فهو جسم في الثالثة الزعفرانية قالوا الكلام الله غير وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلامه غير مخلوق فهو كافر في الثالثة الزعفرانية استدر كوا عليهم) اي على الزعفرانية (وقالوا انه) اي كلاله (مخلوق مطلقا لكننا زعفرانية) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المتعددية (في نفيه واولائه معاهدة) الصورة (حكاية) اي حلتا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا التزيين والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوالا مختلفة بكلامها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا في الفرقة السادسة (من ثلاث الفرق الكبار (الجبرية والجبر استناد فضل العبد الى الله (والجبرية متوسطة) اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (ثبت لحد كسبا) في الفعل بلانما فيه (كالاشرية) والنجارية والضرارية (وخالصة لا تكتب كالجبرية وهم اصحاب جهنم صفوان) الزمضى (قالوا اقدرة العبد اصلا) لا سورة

قوله واقفها ثلاث آيات فان قلت كيف يضم

عوى الجواز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز
ان البشر بقدر على اكثر من ذلك حيث قال
يسه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب
شرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنينا
صبرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن
عن موسى عليه السلام قلت المحكى لا يزم ان يكون
بهذا النظم بعينه

قوله ان حد السحر تخييل وتوهم قيل هذا
ميسل الى مذهب الاعتزال الاله الان يدعى
ان سحر سحره فروع كان تخيلا وتوهميا
قوله ليس بمجهر عندها القائل كثر لا يميز
وقد قال الله تعالى فليأوا بمحدث مثله وقال الله
تعالى فانوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام
من جهة اخرى لا يضر في هذا المقام كما شرنا
اليه فليأمل

قوله ان ما في القرآن ليس يوزن الشعر فان قلت
فيه تناقض من وجوده اخر جهنا ان بين قوله تعالى
في يومئذ لا يبالى عن ذنبه انس ولا جان وقوله
ولا يسأل من ذو يومهم المجرمون وبين قوله تعالى
فقد يكسب الله لعلهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله
فلست ان الذين ارسل اليهم ولسان الرماين تناقض
قلت شرط التفاضل ان يحسد الزمان والمكان
والحساد القرض وقدر ذلك وقد عرف بقوله
تعالى في يومئذ كان مقداره تحسين القسمة ان يوم
القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتق
على تمامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال
في وقت من اوقات يوم القيامة ولا يكون في آخره
مقام من مقاماته ولا يكون في آخره بقيد من
القيود كما توهم في التفرع او غير ذلك مرة وبغير
ذلك القيد اخرى لم يهتف التفاضل وبمثل
هذا الجواب شدف ما توهم من التفاضل بين
قوله تعالى فلا تذب بينهم يومئذ ولا يبالون
وبين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض
يتسألون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل
عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن
لهم فيعدون وامثال هذه الآيات واما توهم
التفاضل بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا ان
ضرب وقوله تعالى ولا طعام الا من ضلن
قد وقع بان الآيتين في حق الطنقتين من اهل
اناراجا ذاته تعالى منها

قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الخ المراد
بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يحكم امرى
جايه لان قصد الحكم المعنى وتأديته بكمات

ولا كاسية بل هو بمنزلة الجادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وطلعه حادث لا في محله
ولا تصف الله بما وصفه بغيره اذ بان منه التشبيه كالما والقدرة اولا بل القدرة بالحاجة كاذن
الا مدى لكان اولى لان جهنا لا يثبت لغير الله قدرته والجنة والثار تغنيان بعد دخول اهلها
فيهما حتى لا يبق موجود سوى الله سبحانه ووافوا المعزلة في بني الروبة وخلق الكلال والمحجب المعزلة
بالعقل قبل ورود الشرح والفرقة السامية كجهنا المشبهة بالله المتخولات وظلوه بالحادثان
وهم لا يدل ذلك جعلهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريق فهم مشبهة غلاة لشبهة
كالبائية والبيانية والفنية وغيرهم (كالتقدم) من مذهبهم القائل بالجمع والحركة والانتقال
والجلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كضروهمس والهجمي قالوا هو جسم
لا كالاجسام (من الحروم) لا كالاجسام والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملاسة والمصاحفة
والعانة للخصائص الذين يزورونه في الدنيا وزورهم (حتى) نقل انه قال بعضهم اعفوني عن العفة
والفرج وسلوني عساوارهم ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمدن كرام قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وقد قيل العفة فقه ابي حنيفة وحده والذين زين محمدن كرام (واوهم)
في التشبيه (متعددة) مختلفة غير انها انتهت الى من يعاها وبإله بقوله فاقصرتنا على ما قاله
زينهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مما من الصفة العليا ويجوز عليه الحركة والجلول
واختلفوا على العرش (لا) بلا قبل هو على بعينه وقال بعضهم ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابيد مثاه او غيرهم ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم) اختلفوا (هل هو مثاه من
الجهات) كلها (او) مثاه (من جهة تحت) فقط (اولا) اي ليس مثاهها بل هو غير مثاه في جميع
الجهات (و) فافوا (نحل الحوادث في ذاته وزعموا انها باعتراد عليها) اي على الحوادث الحادثة في (دون
الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا (النسوة والرسالة
صفتان) فافتان بيات الرسول (سوى الوحي) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المجزة والصفة
وصاحبها) اي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب انصاف بهما من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لا غير) اي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو جيتذ) اي حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول
بلا عكس) كفي (ويجوز عرله) اي مرسل المرسل عن كونه مرسل (دون الرسول) فانه لا يتصور عرله
عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اي لا يجوز الاختصار على ارسال رسول واحد بل لا بد
من تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد كعلي واهل البيت (عليه السلام) في وقت السنة (تخلاني)
الامة (معاوية) لكن يجب طاعة رعيته (هو) قالوا (الامان قول الذرفي الازدي) اي الامان هو الاقرار
الذي وجد من الدهرين قال تعالى لهم السبر بكم (وهو باقي في الشكل) على السوية (الامردين
وايمان التافق) مع كره (كايان الايبسة) لانسواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بامان لا بعد
الردة) فهذه هي الفرق المضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم (فيهم هم الذين غلى ما ناعليه وصحفي
واما لفرق التاجية لست الذين قال النبي صلى الله تعالى عليه و سلم (فيهم هم الذين غلى ما ناعليه وصحفي
فهم الاشاعة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم حال من يدع هؤلاء وقد اجعوا
على حدوث السلام) خلافا لبعض الغلاة الثالين بقدمه (وجوده الساري تعالى) خلافا لباية حيث قالوا
لا وجود ولا مبدء (واته لخالق سواء) خلافا للقدرة (واته تقدم) خلافا للبعد في الثالين بانه
لا يوصف بالقدم (متصف بالبر والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا للغلاة الصفتان (لا يشبهه) خلافا
للمشبهة (ولا ضد ولاد) خلافا للباطنية حيث اثبتوا الهين (ولا يصل في شيء) خلافا لبعض الغلاة
(ولا تقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لاجوزها عليه كالتقدم (مرق للوثنيين
في الآخرة) بلا اقطاع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن في شيء) (الى شيء)
ولا يجب عليه شيء ان انا لا يفضله وان عاقب فبعله لا غرض ان الله ولا كما هو سواء لا يوصف فيما لا
يت ان

الكلمات الموجب للابغاة فاستنتج ذلك مكنون الكلام موزونا أو ان قصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيبقى ان يأتي موزونا كذا في الفتح فلي هذا لارد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يفتنى عليه خافضة وفاعل بالاختصار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى اني كون وزنه مقصودا فاعلم

قوله ومنها ان قصة الواحدة الخ (وايضا فيه نكتة الحميم ودفع قوله عند القصد ليعبر قد سبق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ليا

قوله نقل القصة وهو قوله حين عرض عليه المصنف

قوله مثل ان يظن ان المراد الخ (وقيل هذا الكلام لثني توم ان الواو بمعنى اواز قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صام جميع العشرة لان اوفد تكون بمعنى الضير فكذا ما هو بمعناها

قوله وما نقل منه شواربا فهو عاقل الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف الخ لا يفتنى ان هذا الجواب لا يفيد عالم بديهي معنى الاختلاف المتني في الآية الكريمة كما لا يفتنى على التأمل في قرير الشبهة فالضوابط ان يبين معنى الاختلاف كما يبينه في جواب الخامسة هذا واعلم

ان اصوب محمل يجعل عليه قوله عليه السلام على سبعة احرف ما حاط حوله الا لا امام عبد الله ابن مسلين فقيده الله مداني قدس سره من ان المراد بسبعة احرف سبعة احواله من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الالتماس ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما ان التي عليه السلام كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيأتي منه اعتبارا صورتها ووجود انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون واجبا الى البيان كذا واستقامتها وانه لو كان احدهما ان لا تتفاوت المعنى مثل وما علمت ايديهم في موضع وما علمك لاستدماة الموصول الرابع وثانيهما ان يتفاوتوا مثل قراءة بعض ان الساعة آتية كاذبا خاها بامر نفسي واما راجعا الى تغير نفس التكلم وانه

وبحكم يجوز ولا ظم وهو غير متبع من ولاه حد ولا نهاية ولا زيادة والتقصان في مخلوقاته والمعاد) الخسائي حق وكذا المجازاة والمعاينة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلو داهل الجنة فيها (ولود (الكفار في النار ويجوز المعفو) عن المذنبين (والشفاة حق وبشدة الرسل بالعبادات حق من آدم ل محمد (واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة (والامام يجب نصبه على لمكثفين والامام الحق يمد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب (ولا تكسر احدا من اهل القبلة الا بغيره نفي الصائم القادر العليم او شريك او انكار التوفاو) انكار (ما علم بحسبه عليه السلام به ضرورة او) انكار (التجمع عليه كاستحلال المحرمات) التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك التجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجابا ظاهرا فلا كفر بخلافه وان كان قطعا بغيره خلاف (واما ما دنا من القائل بمبتدع صغير كاهن (وللفقه في معاملتهم خلاف هو خارج عن فاشدا (قال المصنف (ولكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقيت ولسان الله تعالى ان ثبت قلبا على دينه ولا يرتفع به سد الهداية ويصنع خاص القواية ويوفنا الاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن ظنابن الفم وما لا يغلو عنه البشر من السهو والزلل وان يسامنا بفضلته ورحمته انه هو الغفور الرحيم (ولا اقول هذا ما يمسركنا بكون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح بعض لاه وتحرير مسائله وتقرير دلائله بمرسنيين من الاطاب الملل والابحاز الخلل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتسك في دفعها من الاجوبة نعم الله به الطالبين وجهه ذكرنا اليوم الدين انه خير موقف ومعين (وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع ومائة ثمان مئروسه سر قد صيبت عن الاقارن (وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير (وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام (وآله الكرام وصحبه العظام (وسلم تسليما كثيرا كثيرا آمين

٢٢

٢

طبع في المطبعة العامرة في غرة ربيع الآخر من سنة اثنين وتسعين

وأتين ألف من هجرة من له الحمد والشرف

على صاحبها افضل الصلوات

واكمل الصلوات

٢٢

٢

٢ ثلاثة أنواع احدها ان يتغير الكتان والعنق واحد مثل و يأمرون الناس بالحل والبخل واثابها ان يتغير الكتان ويتغير المعنى مثل ان الساعة آتية أكاد أخفيها بضم الهيمه بمعنى اكتمها واخفيها بضم الهيمه بمعنى الظهور ما وثابها ان يتغير الكتان ويتغير المعنى مثل كالصوف النفوس في موضع كالمهن النفوس واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه لو كان احدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالوت بدل سكرة الموت بالحق واثابها الاعراب مثل ان ترن الناقول وانا اقل فهدسه سبعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واصلاحه والبلاغة وبعضه فاصرا عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالفاحش الاجتز و بعضه فاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب ان يكون مجزعا بالاتفاق فكيف يستدل بانتقاه على انه من عند الله تعالى وايضا هذا يدل على ان البشر بشر على تأييد كلام مجرب عدل عنه الشارح الى قوله حسد البلاغة واراد به حرمة البلاغة لانهايتها التي هي حرمة الاجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان اجبنا عنهما في حواشي الطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة الخ) يشير الى ما في كلام المصنف من الخلل لانه قال ومن الناشئة ن للتركاز فوايد مع انها الاشتغال على البصر وكان ومن الاربعة ان ما نقل آحاد الخ مع انها الاشتغال على التكرار **قوله** اقزيت الساعة واشتق القمر) روى ان الكشاف صاوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فاشتق القمر وقيل مضاه يشق يوم القيمة فغير من المستقبل بالماضي لتعق وقوعه و يؤيد الاول انه فرى وقد اشتق القمر اى اقزيت الساعة وقد حصل من آيات اقزيتها اشتقاق القمر **قوله** منهم جاز) افرد بالذكر ايماء الى انه راوى القصة ووجه التسوية بالباقر قال له جابر رضى الله عنه هو الله الذى تغير العلم حين قال هو جابر كل ما اعطاه الله لي فانا اخذته لم قاله جابر رضى الله عنه ثانيا في مقام ارجع الموت الى الحيوة **قوله** ولما دعا لبياس الخ) الاسكوية المتبعة صهيهم اى دخل جليلهم في الصباح زحف بعضهم الى بعض الى مبنى والبلادة بضم اليم والدة الربطة وهى المطفة واذا خرج قحطان اذا كثر من اهيل واجد فكل واجدة منهم صهيرو في الحديثم ثم الرجل صنوايه **قوله** وكلام الذراع الخ) صليت التيمم اذا شويته وبعض اصحابه صيلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن الزراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجي ذلك الوقت بغيرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قبي ومنه قيل ان الله تعالى اكرمه صيلى الله تعالى عليه وسلم بالتهامة ايضا **قوله** روى ان راحيا الخ) الحرة ارض ذات حجاز سود كاليه ابرقت بالشار والافقه الجلوس على الاتيين **قوله** لترضع حشفيها) الحشف على وزن العلم ولد الظبية والشار أخذ العشر ولعل المراد المشار الجائر **قوله** لودعوت هذا العذق الخ) العذق بالفتح الضلع وبالكسر الكاسية وهى من انتر معتزلة العتود من العنب **قوله** الخامس الخ) الجليس محرر يخلط بمن وافط والتور اياه يشرب فيه يشاويون اى يجيئون توبة توبة **قوله** جوامع الكلم) اى الكلم الجوامع لبلاغة **قوله** يا مع نفسيك) يخضع نفسه بمخاضه عما **قوله** يجمع الابطال) بتقدم الجيم على الحاء المهملة وعكسه اى تأخر عن الحرب **قوله** وشهامة جناه) شهر الرجل بالضم شهامة فهو شهيم الى جلد ذى الفؤاد والجان يتع الجيم القلب **قوله** لاكتب لهم) هذا بالقصة الى مشرى العرب خاصة وان كانت البشة عامة **قوله** من باب برهان الخ) قيل البرهان الذى هو الاستدلال بالعلم على المعالول وكون ما ذكر من تيمم مكرم الاخلاق وغضب على النبوة اعلم يظهر على اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين فلا لان يحصل على الملة العادية **قوله** الالمسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يمكن ان يكون قوما ناسا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فهم لامته على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقديمت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى العرب خاصة **قوله** لكن اتبع امر الخ) فخرت يد عليهم انه جله في التورية ان الله تعالى قال لا تدع عليه السلام وحواله فاحمل لكما كل ما بد على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الايتين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحتها في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة التسخ مطلقا **قوله** اى لا يعلم فواتها) حل الكلام على حذف المضائق ولم يحمله على ظاهر من صدم علم المصلحة ثلاثا فبطل الحصر في جهل المصلحة والبداه لان صدم علم فواتها حيث صدم امر الناس فقامل **قوله** والجواب انه لا يجب الخ) وايضا لا يلزم ان يكون اهمالها بيا بيا بداه لان له الفصل والنك ففصل تارة وبزك اخرى لا اجزاء انه ما كان مثنى وان سمي مثله بداه فقد لاقى استحالة **قوله** ولك ان تجعل المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل يجب ان يظهر دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس ادركوا كلاما حكيم في بداية الابلام فاب قلت كيف يدعى اختلاف الفطنين المتعلمين الحكم الناسخ والمساوخ وقديمت ان خبر

في الصلاة الى بيت المقدس بلغ اهل قباوم في صلا اظهروا قعودوا الى الكعبة بالانقض صلاتهم فالخمد مورد الحكمين
 لب بل اختلف مورد هما باعتبار جزئي الصلاة **قوله** واما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعية وجوبية
 لزمان ظهور التامخ **قوله** والجواب منع تواتركه على انه كثيرا ما يصر بالأيدي والبول من طول الزمان **قوله**
 ان زمن يجت نصر) قيل عليه ان تحت نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا متشركين في مشارق
 الارض ومغار بها اللهم الا ان يمنع انتشارهم في ذلك زمان **قوله** لادى الى ابطال دلالة الهجرة) قيل لانفس ان الكذب
 باسوى دعوى الرسالة مما يلغونه الى الخلائق يؤدي الى ابطال دلالة الهجرة فان الهجرة انما تدل على صدقة في نفس دعوى
 رسالة او فيما يلفه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار الهجرة وجوابه عام من ان الخلق لا يظهر على يد
 ويكتب عددا للهجرة تدل على صدقة في جميع ما يلفه عن الله تعالى حالا واستقبالا **قوله** وايضا ما ذكره منقوض الخ)
 انفس بالنسبة الى ما دل عليه دليله من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان اقاء النفس في التهلكة حرام يجب
 جتاه لايالسيه الى ما فهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي الخلف لكن يرد على انفس بدعوة موسى
 اليه السلام ان اقاء النفس في التهلكة ايمانهم اذ لم يكن اليه صلى الله تعالى عليه وسلم جالا يهدم اهلاكا فوم وصدوم
 برزهم عليه وموسى عليه السلام كان طالبا يادل عليه صريح قوله تعالى لانها اتني ممكنا الى بالحفظ وانصر
 به قول موسى وهارون عليهما السلام و نسا اتنا نخاف ان يفرط علينا اوان يطعن نعم يتم انفس ببعض
 لا يلهى فان الجمعية غير لازمة وكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريشا من الاله صلوات الله عليهم اجمعين ولم يسمع
 لاجدهم اظهار الكفر **قوله** الاصلوية) قيل هي بفتح الشين مضافة الى حشوية على وزن فعلة وموسى فريش فري
 زمان **قوله** يوجب سقوط هينهم) يرد عليهم ان السقوط في الظهور والصدور غير متماثل بانه اللهم الا ان يقال
 يقو الهية خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا **قوله** كهر الامهات) المهر زنا وكنك المهر كثر وأمر
قوله ولا شك ان زجرهم بذمهم) في كون زجرهم عن التكرار بانه لهم يجب **قوله** اما اخلاصهم بخلاص ذكرى
 (دار) اي جنتهم خالصين لا يتصله خالصة لاشوب فيهما ذكرى الدار اي ذكرهم الآخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة
 بينها **قوله** فلو اذنبوا لكانوا من حرب الشيطان) فيه ان حرب الشيطان الكفار كما يدل عليه سياق الآيات في آخر
 سورة المجادلة ولو سلم الموم فهو المذهب الغير الثابت او العائد **قوله** التاسع الخ) فيه انه لا عوم له جميع الانبياء
 بولس الا ان السهو على ان جهة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم صفة في هذا الاستعمال **قوله** فان الاتباع انما يجب
 الخ) قيل عليه لا يثنى ان الخطاب انما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسب وقلات اللسان ليس مما يعرفه الخطاب
 انه كذلك حتى يجب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلو جوز ذلك لم جواز الاتباع بل وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم
 لان يشترط فيه الاتباء في الحال وفيههم للحطاطين فأل **قوله** الاول قوله تعالى وصلى آدم ربه الآية) قيل
 بمثل ان يكون انتهى في قوله تعالى ولا ترق با هذه الشجرة للشلب والتزيه وترك التدب من ماله يسمى عصيانا وغواية
 بطل **قوله** ولا امة هناك) هذا جلة مبرضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت
 وزوجك الجنة وكلا منهما رفعا حيث شيئا ولا ترق با هذه الشجرة يدل على انه اوصي اليه قبل خروجه من الجنة فيعدل
 على نومه عليه السلام فيها لا قبل الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضي مع ان
 فلو لا ان تصور بولها لانما قول المفهوم ماورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو امتناع الكلام المظنوم في اللفظة
 وهو المبني بالوحي الظاهر والوحي الجلي ولم يثبت ذلك لغير النبي بل بما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء
 لمعنى في الروح في اللفظة او امتناع الكلام في التامو يقال له الوحي والامانة وهو المراد بماورد في حق ام موسى عليه السلام
 على ما صرح به في كتب التفسير فغير محض به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فقد يجاب عنه بان امة له حوا امة له ورد بان
 بالرسالة الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى ارسلناك الى الناس اولى قوم
 لكنا ويمكن ان يدعى بان غير اليهود هو الارسل الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل
 بهم موجودا في ابتداء الارسل اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد الارسل يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام
 يجوز ان يكون مرسل الى حوا وبها ويكون الموجود في ابتداء الارسل هو حوا فقط لكن قال في باب الاربعين لو كان
 آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانما يمكن في الجنة بشر سوى حوا وكان الخطاب لها
 بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا ترق با ولا لا تكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وانت خبير

بأن ما ذكره يدل على أن الوحي المذكور لا يتلزم النبوة مع أنهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الأقرب
 أن الخطاب بلا واسطة مع آدم عليه السلام وأما قوله تعالى ولا تقر يا فتى طر يق القلب كما تقرر في المعاني والله اعلم **قوله**
 وقد يقال معنى جلاله () قيل هذا قريب من الحق لأن أول الآية وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل
 على ذلك التثنية كما يدل عليه ضمير الجمع في يشرقون في آخر الآية **قوله** وقد قال ابن عباس رضي الله عنه الخ
 المذكور في الأربعين أنه روى عن جعفر الصادق رضي الله عنه أن الله أوحى إليه أني اتخذ أفتاناً خليلاً وعلمته أني أحيى
 وأميت بدعاه وهذه العبارة أظهر مما في الكتاب **قوله** قلنا هو الخ () قيل وإيضاً يجوز أن يكون قد وقف عند
 قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاستلهم وعنى به نفسه لأن الإنسان أكبر من كل صنم ولا يخفى أنه تعسف بما وجوبه
قوله قل الله تعالى أخيه الخ () وإيضاً يحتمل أن يكون سقياً في ذلك الوقت فلا يمكن قوله كذباً أو كان صلى تأويل
 الاستقبال كما في قوله تعالى إني ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب هلاك القوم وههنا بحث وهو أن إبراهيم عليه السلام
 صرح في حديث الشفاعة بصدره والكذب منه وأما أن المراد تصويره بصورة الكذب فذكره في مقام الشفاعة مع أنه
 ليس كذباً منه لا يصلح منه عليه السلام قيل ويمكن حله على أنه من الكذبات المباحة للتخصص عن يد الظالم
 والتولى عن مجتنبهم **قوله** أي قول موسى عليه السلام للحضر () قيل يحتمل أن يكون هذا من موسى قبل النبوة
 لأنه بعدما أرسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم بل هو التكميل من العلم الحكيم وقيل إن موسى عليه السلام
 ههنا غير موسى النبي عليه السلام لأن يكون صاحبه غير الحضر لأن التوار يخ نطقت بأن الحضر المنهود لم يكن في زمن
 موسى بل ولد بعد وفاته يثبتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره أن موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر
 خطبة بلغة قبطية فحجب بها فقبله هل تعلم أحداً أعلم منك فقال لا فأوحى الله تعالى إليه بل صدنا حضر وهو مجمع البحرين وكان
 الحضر في أيام إفريديون الملك وكان صلى مقدم ذي القرنين الأكبر وبنى إلى يوم موسى عليه السلام والله اعلم **قوله**
 وسائل إلى القتل وزنا () فيه فطر أذلم يستد اليه الرثا في القصة بل أنها تزوجها بعد موت زوجها قوله وزنا عما لا وجه له
قوله وزعوا أنهم الخ () الظاهر أن يقال وأظهروا أنهم كالأبني **قوله** حين اسم الظن بالصوم () إذا كان
 المظنون شراً أو ما يجري مجراه يطلق فيه اسماء الظن وإن طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الجبر
 وإن لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال اسم الظن **قوله** الصافات الجياد () الصاف من الخيل الصاف من الخيل الصاف على
 ثلث قوائم وقد أقام الزاينة على طرف الحافر **قوله** سفا من البعثة () البعثة بالعين المفعلة شهوة العين يقال طام الرجل
 ببعثه ويعام ببعثه والبعث بالعين المفعلة والعطف والخوف وهذا وإن كان أنسب بالسنان إلا أن التبعة بالناء لم يذكر في الصحاح وأما
 المذكور القديم بدونها **قوله** أي امرئ () محل الذكر على الأمر لأن الأمر سبب الذكر **قوله** لا زباط الخيل () الزباط
 الزباطة وهي ملازمة تغور العدو وزباط الخيل مرابطتها ويقال الزباط الخيل الحرس فأنوفها **قوله** وقصته الخ ()
 لا يقال قصته أي لا يسكن من رعاة الدمع رعاة رعاة ورفقوا إذا سكن والولاد جمع وليدة وهي الجارية والغلاة
 المغارة والجمع الغلاة **قوله** فخاف الشيطان أن يهلكه () الشيطان منصوب بزع الحاضن أي من الشيطان **قوله**
 فاختة على جمع الجمالك () أن قلت بكى في الإعجاز حيث أن يعطى مملكة فاختة على مملكة أهل زمانه فبطل قال لا لا ينبغي لا
 من يمدى قلت يحتمل أن يكون مراده من قوله من يمدى من قهر في زمانه وقرب منه قول القاضي أي لا ينبغي لأحد ما يمدى
 من يمدى هذه السلية **قوله** أو أراد ضلالاً في أمور الدنيا () قيل أنه عليه السلام ضل في بعض شباب مكة ففرد أبو جهل في يده
 المطبل وقيل أضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطبل وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به
 أبو طالب **قوله** أفرأيتهم اللات والبرى ومثل الثالثة الأخرى () هي أصنام كانت لهم والثالثة والأخرى صفان مبنات
 وقادتهما التأكيد كقوله يطهر مجتنبه أو الأخرى من التأخر في الزينة **قوله** تلك القرانيق إلى () لتقرين بين العن
 المجردة وقسم النون من طير المايط بل العنق وإذا وصف به الرجال فواحد غريق وغرق في بكسر الفين وقبح النون فيها وغرق في
 بالضم وغرق وهو الشاب الثاعم والجمع القرانيق بالفتح والقرانيق والقرانقة **قوله** وعليه هذين القولين () القرنيين القولين
 أن الوحي والأمر للنكاح كان قبل التطبيق في الأول ويهدى في الثاني وإن سبب التطبيق خصوص القصة والتشويق في الثاني
 دون الأول **قوله** وكان وصفها بكونه زوجاً له كذباً () فلان قلت يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار
 الظاهر أو اعتماد الزوجين ومنه مجاز شاع لا يكون كذباً لما ذكر في الشفا وغيره من أن المجاز يوافق الكذب قلت هذا كما يكون مجازاً
 مفارقة للكتاب لو وجد نص قريباً منه فأمارة عن إرادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كلاً لا يخفى **قوله** لكن وجب على الزوج
 (تطبيقاً)

نظمتها) فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالاسكاء امرا يترك الواجب قلت له كان الواجب موسعا لانضيقا فلا محذور
قوله الرابع ما كان لبي الآية (روى ان النبي عليه السلام اتي ببعيرين اسيرايوم بدر فبهم العباس عمه وعقيل بن ابي
طالب واستشار ابا بكر فبهم فقال قومك واهلك استبقهم ففعل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية فتوى بها
اصحابك وقال عمر رضي الله عنهم كذبوك واخرجوك من بلدك فاسترب اعتاقهم وقال سعد بن معاذ الا تخشع في القتل
احب الي فرضي رسول الله عليه السلام بالدية فخرت الآية **قوله** الخامس عفا الله عنك الآية (روى
ان رسول الله عليه السلام بعذر جوحه عن الطائف استمر القوم الى تبوك وكان في وقت صبرة وقطع وقطع مع بعد المقصد
وصكته العدو واستأذن بمائة منهم في الخلف واعتلوا بعل فمعه عليه السلام مصاديرهم واذن في الخلف فخرت
الاية وانما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذ يرم قصص في ذلك
قوله الجواب انتهى لابل على الوقوع (قيل لو سلم فيجوز ان يكون انتهى نسخ ما ابيع سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي
لا يثبت اليه في هذا المقام كابدل عليه الرجوع الى كتب التفسير **قوله** على اباك اعني عامي بآبارة) اي ازل القرآن
على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماء وغيره وجارة الرجل زوجته **قوله** ولنت خير بان هاتين الفاتنتين
الخ (قد عين ما ذكره في الفائدة اشابة الا ان يقال المراد مجموع الفاتنتين وقد يقال ان اراد بالثلاث ما بعهم كما هو
شائع في متقدم الصرف لا يترتب الفائدة الاولى ايضا الاعلى الرجوع على تقدير الشك فسام **قوله** لان المساهمة
الحقيقية الخ (بيوت المساهمة الحقيقية المعصية بناء على قول القلاسة والافهى عندنا امر عدي كادل عليه كلاله **قوله**
خاصية في نفس الشخص) الفرق بينهما وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكتوبة بالعبد ولا يمنع قدر العبد بخلاف الخاصة
قوله اذ لم يندح (للاوواب) اشار بقوله وللاوواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان الملكية
يكنى في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فاما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند التصدد والاختيار بطريق جرى العادة
فما لم **قوله** وذلك لما تضمنه من لا يطلع الخ (وايضا النية وصف بالفتح اهانة للوصوف والحب والتركيب وصف
النفس بالجلب لظلمها وتبجيلا وحرص الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر لمنهجان من التفاوت والسؤال عن الحكم مع ذلك **قوله**
للفلية) هذيلها في الظاهر الذي هو كون الاستئمان متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استثنى
بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالذلل لاحد والتوسل به على ان الاصاغر ايضا مأمورون به
والضرب في سجود راجع الى القليلين وكأله قال فبعدنا مأمورون بالسجود ولا يلبس كذا ذكره النجاشي **قوله** مسمين
بالجن) روى ابن عباس رضي الله عنه ان من الملائكة ضرب ياشو الدون فقال لهم الجن ومنهم ابليس وميسل الجن من
الجن وهو الشتر وكان من الملائكة طائفة مستترون اي غابون عن الرؤية لعلومهم بينهم ورقة منزهة لارؤيتهم الملائكة
التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن **قوله** لا تقابلوا ابائكم وما قصبة هاروت وماروت وهي مشهورة في جوابها
ان السجدة كانوا يلقون الامور انفسا من الشياطين ويلفونها بين التماس وكان ذلك يشبه الوحي فأنزلها الله تعالى
ليعلم السجدة وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين الهجرة والسير والذنوب فيه كذا في الباب **قوله** وان الظن لا يثبت الخ (**قوله**
فردا) الادلة الآتية وسترف وجه الاكتفاء بالظن **قوله** في تفضيل الاعياء على الملائكة) قال الشيخ
او زوجك الخ لوجاهات الحكمة سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت
راحتي تسلم ان سألته ما الدليل على ذلك فاخول فاشار الي ان قد علمت ان افضل الناس وقد يصح عندكم وبيت وهو صحيح
الخ قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خبرتهم وهم لم يذكر الله
تعالى في ملا فانهم لم يذكر الله تعالى في ملا خبر من ذلك الملا الذي انهم لم ولن لا يسلح بحية واقفنه ان يجيب عن الاستدلال
بنفس الحديث بان خبره من الملا يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المميزين اكثر من ثواب
عشرة اجمال منهم رسول الله عليه السلام لا يثبت ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الف يعني ان يكون
ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع هنا فندبر **قوله** الاول قوله تعالى الخ (فسبحن اراهم عليه السلام لم يكن
يبا في الجنة الا امانة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل التوب يدل على فضله حال التوبة واما في فضل غير النبي على الملائكة
للقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الدليل المميز انما كانت الملائكة
المأورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخرة الاعراف ان الذين تستدرك
لا يستكبرون من عبادته يسجدون له لا يسجدون بقرنه على يسجدون يدل على ان الملائكة المقرين لا يسجدون الا لله
تعالى فانهم قد ضلوا ما حقه التأخير في ذلك كما تقرر في الثاني وجوابه ان تقديمه يجوز ان يكون للاهتمام والرعاية على الفاصلة

فان دلالة التقديم المذكور على المحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى **كلهم اجمعون** يتأكد بن بدل ع
 صدور السجود من الجميع وشمول الامر اياهم ثبت المطلوب **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة (يظهر ان اهل الد
 يقولون بوطية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها **قوله** واخدام الافضل للفضول عما لبقته العقول) واما
 عليه السلام سيد القوم خادهم فعلى الابتعارة والتبيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقديما
 بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بلخدمة الذي هو معنى الاختدام وفيه الكلام والحق ان التكليف مختلف حسب اختلاف
 المصالح والازمان ولذا اختلفت الشرائع فعمل المصلحة ضد خلافة آدم عليه السلام سجدوا للملائكة وفي زمان آخر عك
 وقد يؤيد ذلك بان الحكمة في امرهم بالسجود على ما روي في التناسخ اظهر ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذا
 انما يظهر بمر الافضل او المساوي **قوله** وايضا جاز الخ (وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لانها **قوله**
 لا تقول قوله ادراك الخ) قيل هذا اما لانه ان ابليس اسنة الله عليه فهو هذا التكرم فله امر بما فهم منه التكر
 ابتلاء لا يتركوا لوجه هذا القول لانه لا امر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ الحق وهو ان سنة الله سبحانه وتعا
 جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم يترك عليهم دل على مطابقة للواقع وبهذا رد على من قال ان فر
 لوط كانوا يظنون منه عليه السلام ان يزوجه بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلانكار قال
 لقد علمت ما تاتي بذاك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب
 كما لا يخفى **قوله** لان الآية سبقت لذلك) فيه دفع لما يقال انهم علوما جهة اعتصاف السلم بالاسماء لما شاهد
 من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار التولية فلا يلزم بما ذكرنا فضلية آدم عليه السلا
 منهم ووجه الدفع ظاهر **قوله** واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المر
 بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح قلل في صيانة الملائكة مصالح لا يصح فلا تثبت الفضلية عدا
 البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قاذح في صيانة الملائكة مصالح لا يصح فلا تثبت الفضلية عدا
 الغلبة لكن بكتفي فيه بالقليل والضعيف للجزع عن القطع واليقين **قوله** بل كالاتها كما بالفضل) هذا في صفة
 من الملائكة وهم غير الروحيات المذكورة في الوجه الثاني **قوله** ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) اي نسبة النفوس
 الى الروحيات كنسبة الاجساد الى الهياكل الملوحة فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحيات **قوله** الروحيات
 قوية الخ) لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة متفوضة للملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء
 عليهم السلام عليهم **قوله** مني على القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل الجردات وكو
 كالانهم كلها بالفضل موزع وايضا عليهم بالكوث ما فيها وآتيها غير مسلم **قوله** قدبر) اي لتعلم على ان مادة
 من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم **قوله** خامسا مثل ذلك الخ) اي جماعهم
 متبين له قبل الاحسن منع النبوة وسنده ما سبق فثابته التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والا فاقى بتصوير من الت
 الجمل بهذه المسئلة حتى يصح كلام الشيطان حقا **قوله** الجواب ان النصارى الخ) وقد يجاب ايضا بان مع
 الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى لان الفرض الاصيل الرد على الاول فقدم والتعريب
 ظاهر هذا وقد اجاب في باب الاربعين بان نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح من صلى الفضل
 ترجيح على الناضل وبان الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد دفع الاو
 بانه لا تناقض بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فسر **قوله** قال الامام الرازي
 في الاربعين الخ) الظاهر من قوله يكررون كرامات الاوليه انهم يكرنون جوارها فثابت الثقل على هذا ظاهر ولا
 ان يجعل ثابته بيان ان الخلاف المذكور في المتيقن الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا يقدم عليه منصف) اعلى الاور
 فلان المجهر يجب ان تكون مقرونة بالصدى وتظهر للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول فيمكن الاستدلال بها وماذا
 من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لذكرها عليه السلام لغات كيفية حدوثها والتال متفق لقوا
 تعالى كادخل عليها زكيا للحراب وجد عندنا هازقا قال يامرهم اني لك هذا واما على الثاني فلا نه لو كان ارهاصا لعيسى عليه
 السلام لما علمت مرهم من ان حصل ذلك على انه لاسي الكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفه
 مقرونا بامل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لخال مرهم ولا ذكر
 زكيا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام **قوله** وهي احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذي احضره

هو المحضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام أو ملك ابنه الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام **قوله**
 المرصد الثاني في الماد) للمعاد ههنا مصدر لاسم مكان أو زمان وحقيقة المود توجه الشيء إلى ما كان عليه والمعاد ههنا
 الرجوع إلى الوجود بسبب الفناء أو رجوع اجزائه البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحيوة بعد المات والأزواج إلى الإبدان
 بعد المفارقة وأما المعاد الثاني على ما مره التلاصق فلهذا رجوع الأزواج إلى ما كان عليه من الجبرص علة الابدان واستعمال
 الآلات **قوله** ناته لا يتبع وجوده الثاني الخ) أورد عليه أنه لا يجوز أن يكون سبب امتناع الوجود وصفاً ماهية
 العدم الموصوفة بطريان العدم لازماً له أي كونها قسراً عليها العدم ولا بد أن لا يوجد بعده امتناع سبب الامتناع
 أي طريان العدم فإن قلت لو كانت ماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود تمتع الوجود وواجب العدم لكنت المساهمة
 الموصوفة بالوجود بسبب العدم واجب الوجود تمتع العدم والثالث باطل فكذا المقدم قلت الإراد المذكور منع وسد
 في الحقيقة فذكرته أن كان منها لسنه لم يفسد وإن كان ايضاً لا له ليرى الإبطال لأنه قيل فيهم فقهى لا يسمع في العطلات ولوسيل
 في ابطال للسند الآخر إذ قد سدت المنع بما اشار إليه المصنف بقوله **قوله** قلنا الوجود امر واحد الخ)
 أقبل لاعتراض في حقيقة هذا المثال لكن لآله في دفع السؤال اذ لا شك أن الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص
 بالامر أن العدم المسبوق بالوجود لا يمكن أن يتصف به المتع فضلاً عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضائه مطلق
 الوجود لا الوجود المخصوص بالامر أن الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن أن يتصف به الواجب فضلاً عن اقتضائه وكذا
 الامكان عبارة عن اقتضائه مطلقين وقد تقرر أنه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات وإذا تم هذا فنقول مقصود
 المعارض أن العدم ليس وجوداً مطلقاً على أي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلا يجوز أن يمتنع انصاف
 ماهية العدم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع انصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي إلى الامتناع
 الذاتي فنقول للمصنف ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق به بكلام المعارض لأنه لا يقبل بهذا التصور ولا يلزمه انصاف
 ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد إلى قوله ولو جوزنا لأن حاصلة أن الوجود المعاد إذا اقتضى ذاته امر يجب أن يتغنى
 الوجود المستند أيضاً لذاته ذلك الأمر بعينه وبالعكس لأنها محسبان ذاتاً وحقيقة إنما اختلفا فيما يجب امر خارج
 المعارض لم يقبل بخلاف ذلك ولربما انصاف من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه أن الوجود في المبدأ والمعاد متغايران
 بحسب الانضمام إلى امر خارج فيجوز أن يتغنى ماهية المعلوم لذاته عدم الانصاف باحدهما ولا يتغنى عدم الانصاف
 الآخر ولا ينافي هذا أن لا يجوز أن يتغنى أحد الوجودين لذاته امر ولا يتغنى الوجود الآخر هذا وقد يقال في انضمام
 دليل امكان إعادة الاشياء أن انصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير متع فاذا امتنع انصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق
 الوجود ولكن هذا الامتناع ناشئاً من أحد القيدين أو كليهما لكننا نعلم أن المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
 بل انحصار بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والامتناع بانها على أن الوجود السابق أن لم يفتقر زيادة استعداد الانصاف
 الوجود المعلوم بالضرورة أنها لا تتغنى منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة
 من لا أثر لاجتماعها في هذا الامتناع فأنصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين أي المود غير متع والله اعلم **قوله** أي
 "م" المعلوم استفاد بالوجود الاول الخ) قيل الاقرب أن تحصل إعادة الخ جعلت أهون على إعادة الاجزاء وما بقيت
 بطواد إلى ما كانت عليه من الصور والثابتات لا على إعادة العدم لأنه لا يربط هناك القابل المستند فضلاً عن أن يستفيد ملكة
 انصاف القائمة **قوله** بافتباس قوله تعالى وله المثل الاضلي) قيل مثله وله الوصف الاضلي الذي ليس لغربه مثله
 هو أنه القادر الذي لا يجوز من شيء من انشاء وإعادة وغيرهما من المقدرات وقال الزجاج وله المثل الاضلي أي قوله وهو
 مومن عليه قد مضى به لكم مثلاً فيما يصعب ويسهل وإلى يشبه كلام الشارح وحاصله أن معنى الآية هو أهون عليه
 بما يحسب عندهم ويتيسر على امسولكم وبمقتضيه عقولكم لأن من اعاد منكم صنعة شيء كان اسهل عليه ولذلك قيل
 "ب" في عليه راجع إلى الحق **قوله** اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بأنه مختلف لكلام
 يوم والمحقق كان ضرورة مقدمة الدليل لا واجب ضرورية المدعى ويمكن أن يدفع الثاني بأن يحمل هذا القول
 على أنه تنبيه على الضروري أو يكون يتناهى على أن ليس الفرق الا في العبارة اولى أن هذا القياس لازم لتصور طرق المطلوب
 أو فطري القياس فلا ينافي الضروري به نعم يمكن أن يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بأنه لو لم يدل على عدم جواز بشاء
 يستتبع لزوم تحلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طرفيه وما قيل من أن الخطأ إنما يتصور لقطع الاتصال
 متى كان فلا ولا خلل في الباقي فليس بشيء لأن الباقي موجود في طرق زمان بقاءه وزمان بقاءه متخلل بين زمانى وجودى

قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير قدميتها الدفاع الالام لا يتنازه ومن الذين
 خدم حصوله على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالام حاة الحسنة والاندفاع بالوث والعدم ولا يخفى بعده **قوله**
 التافين للنفس الناطقة) واقتناين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المتخوض او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية
 كما علم من مذهبهم **قوله** والثالث ثبوتها صاعا) قال في شرح الصحنف وهذا على وجهين احدهما ان يكون
 الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل
 من اهل العلم كالغزالي والفساري ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما سماويا او ماد الجسم الاول وورد فيه الروح
 وهو قول كثير من السليين واكثر النصارى الى ههنا كلامه فاعلم **قوله** لان القاتل يجب عقاؤه مع حصول المقتول
 ليكون منصفيا به رد عليه ان الانفس الواجب فانه ليس معنى قول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحفظا ويحل
 فيه الفناء والفساد على قبيل قبول الجسم للأعراض الحادثة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يعدم في الخارج بطريقتين
 الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن وتصور عدمه الخارجي
 فاعلمه لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين **قوله** بخلاف ما نحن فيه) لتحقيق الفرق على ما جر بعض الاذكياء
 ان كون الشيء محلا لاستعداد وجوده ما بين القوام والاستعداد غنمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد
 وجوده لغوه متعلق القوام به اى مستعد الوجوده ومحلا لاستعداد فانه اى مستعدا لخدمة عنه فانفس الناطقة وان كانت مجردة في
 ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كالاتهاب واسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وقصرها
 فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولو بالذات لتعلقها ذاتيا وبالعرض الى وجودها
 في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيض الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولو بالذات الى
 وجودها في نفسها لئتمت قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مابينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مابن له وكما جاز
 ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المراج الصالح
 لان يكون محلا لتدبيرها وقصرها لكن لما توقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
 منسوبا الى عدمها في نفسها لالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول
 يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والدفع النفس بالصور الثابتة لان انتفاء حلولها في الماد يستلزم انتفاءها عندهم
 وانت خبير بان هذا مبنى على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير ثبوتها
 جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس اذا انحدر في ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمالي والتفصيلي مذكور
قوله واما الحالة الخ) قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخرية فليس
 يمكن ان انفس عليه نصا الا بالتريب والظن ان ذلك ان يتصور الانسان البدي المارقة تصورا حقيقيا وبصدق
 بها قصد بقا خيرا بهائيا ويعرف السال الثانية للبركات الكلية دون الجزئية التي لا تشاهي وتفرغ عنده هيئة الكل
 ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من البدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في تزيينها ويتصور الثابتة
 وكيفيتها ويحقق ان الذات المتقدمة على الكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها
 كثرة وتغير بوجه من الوجود وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد التاثر استبصارا ازداد السعادة استعدادا
قوله لانتفاة آدم عليه السلام وحوا واسكانهما الجنة) وحل الجنة فيها على بستان من بستان الدنيا كما في موضع
 برقع تجري تجري بالتراب والذين ومن رافعة لاجزاء السليين على ان الالام في الجنة المذكورة في القصص للهو ولاسهود
 غير دار التواب ثم لا غائل لمخل الجنة دون التاخر وترونها بآياتها **قوله** بلنظ الماشي ولاشروبه في الدلول عن الظاهر بان يحصل
 على التصير من المستقبل بلنظ الماشي بالعلقة في تحقق وقوعه مثل وقوع في الصور ونظائره ولحق في هذا الدليل لا يفيد
 بنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعالى لا يمكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كما نبه كلامه الا ان
 لي جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التبرير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة
 المستقبل **قوله** فلان الافلاك لا تقبل الخرق) اجاب عنه في شرح القاصديان ان فناء هذا العالم بالكلية واجساد عالم
 آخر فيه الجنة والدار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وانت خبير بان ما لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجود
 بقبل الفساد اصلا وان اختلف جهة الحكمين قليلا **قوله** فلا تخلطها شي من الكائنات) الظاهر ان معنى
 غاطلة النقية الدخول والوصول اليه لا ما ذكره الشارح اذ لا ينبغي ان يكون في نحن فلك التدوير فان كونه وفساده

لا يضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو من تأييد لما ذكره الشارح فتدبر **قوله** واتم لتقولون به (عدم القول بل لا يخص بنى الشاى اذ التامع مع التعلق بين آخرقى السماء ايضا بل يبدى آخر على الاطلاق فان تم كنى فى تقرير الشبهة **قوله** فيفترض بينهما خلاه) فان قلت لعل ما ذكره ملاقتهم مع قولون المالى عالم آخر فيكون كرايا ايضا نعم يمكن ان يقال لانس ان التلك بسيط ولانس ان شكله الكرة ولانس انه يجب ان يكون للعالم الآخر فك ان **قوله** وانت خير بان هذا دليل بل ينكر وجودهما مطلقا) كما صرح به الامام فى المنص فالاول ههنا ما ذكره الاكمدى وهو ان افعال الله تعالى لا يخلو من حكمة وعائفة والقائفة فى خلق الجنة والنار المجازاتيا للواب والعقاب وذلك غير مستحقى فى يوم القية اجساما من السليين فلانائفة فى خلقهما الان فيكون متشبا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة فى افعالها تعالى وعلى تقدير تسليح لانس انحصار الفسلفة فى الجسادة خلل فيه عائفة اخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لا بعد فى ذلك **قوله** وجب هلاك اكلاها) يجوز ان يقال فليكن اكلاها يوم الجزاء وذاتها الان لكن لما ورد على بقاء ذاتها ايضا فوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجب بمساقطع دابر الشبهة **قوله** لا امتناع تدخل الاجسام) ولاننا لانس الان فى الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الان لكننا فيه الان **قوله** الجواب منع وجوب الفرض) ولو سلم فالعرض التفضل بالنفع فابن الوجوب **قوله** لانا نقول استحالته مجموعة) فان قلت الكذب تقص يستحيل عليه تعالى اجاما ولا شك ان جواز الحلال بحال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام العقلى وقد سبق ان القص فى الكلام العقلى من قبيل الفج العقلى الذى نحن لا نقول به نعم ثبت خبرا لى عليه السلام انتفاء الكذب فى كلامه مطلقا واما انه امر محال فى نفسه بناء على انه منصوص فمخوع نفي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشىء واجبا عليه تعالى ان الحالة الثلاثة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم ان ياتى به لانه متشع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له ولا يكون البسارى تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما وجوبه قالون يكون الله تعالى مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا الدفاع افضل استدلالهم بما ذكره فى حين الجواب محل كلام فلينأمل **قوله** واستحقاق العقاب) اى العقاب المستحقى كما فى قولهم حصول الضرر فالانبياء لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل العنى كما يشعر به لفظه بل **قوله** لجواز ان لا يخلق الله تعالى الخ) فان قلت القائفة لذلك الانقطاع حيثذ وانه كعدمه وجواز كونه مستحلا على عائفة وحكمة لانرفها بما لا شك فى بعبه قلت ايس المراد عدم خلق الصل بالانقطاع بدموقوعه حتى يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم باءة لمع العقاب مثلا حال كونه معاف حتى يتنفع بملاحظة هذا الانقطاع وينتفى الخلوص **قوله** وما تشك بالحق) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتبران عن مضار الدنيا ومشافها الا بان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف فظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص من الخصائص مع الامتياز بوجوده اخر فضلا عن الوجه الواحد **قوله** فان كلامهم مبني على الصابطة) فيه بحث اذ سبهم رح فى المقصد السابع ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومناقته للواب فيناؤه عليه دورا لهم لان قال معنى البناء على الصابطة انه لا يتم الا بالقول بها اولا وآخرا فليأمل **قوله** فلا يلزم مجاز فيدحض لان لام الخلد اما المساهمة من حيث هى اولها الهدذهنى واما ما كان لا يصح التنى الا بان يتصل بمجازا عن فرد خاص فامل **قوله** وهو ضد ههنا تنافى استحقاق العقاب) بدعون هذا بفضية الاحباط كما لا يخفى **قوله** لان الخلف فى الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص فى الصفة فمخوع وان اراد انه نقص فى الفعل فهو الفج العقلى بيمين كما اعترف به المصنف فى امتناع الكذب عليه تعالى والاشارة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وانه الوعد على اذا كان نقصا يجب تنزيهه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاول ههنا التمسك بان الخلف كند والكذب متصف فى كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا **قوله** ولا يولد الخلف فى الوعدة نقصا على ما دل عليه قول الشاعر * اى اذا اوعدته او وعدته * تخلف اليمادى وغير موعدى * ويرد عليه ان فيها كذبا وقد دل الاجماع على انتفاءه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلا يخفى فساد ما لوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لاص وقوة حتى يلزم الخلف بالضرورة وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الوعد فى المستقبل بل انشاء عزم على اشاعه وكذا الاداء فلا كذب فى الاخلاف فى شىء منها وقيل لعل المراد بالقول فى قوله تعالى ما يبدل القول لدى القول البات كونه لا ملان جهنم واما عومات الوعيد مع التخصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك **قوله** على ان

يخلدون في النار أبداً) واختلف في إطلاقهم والاكثرون على أنهم في النار أيضاً لدخولهم في العمومات ولا يرى أن خديجة
سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن أطفال الكفار فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هم في النار وقال المعتزلة أنهم
خدم أهل الجنة لأن تعذيب من لا يجرمه ظلم وبقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الإيمان على
تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر في النار وقد يختار المذهب الأخير لشماع السعديين وأما دخولهم تحت
العمومات الواردة في حق الكفار فنحو لأنهم ليسوا بكافرين واعطاهم حكم الكافرين في الدنيا لتبعية أبويهم لا بشفقة
تبيعتهم أباهم في تلطؤ في النار **قوله** الثاني من تلك الوجوه الخ (حتى إن واحداً من متكري الحشر أورد هذه
الشبهة على الأستاذ أبي إسحق الأصغراني فاجاب بأن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لأن الأئمة الطائفة تطبخ
بحرارة المعدة يجرى فيها بحث لا يحصل مثل ذلك الانطباع إذا حصل في القدر وانطبخ أن يكون بالحرارة فدل ذلك على
أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم اتانا لم بهذه الحرارة فإن جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلفة فلا يجوز
بقاء الحية بها أولى **قوله** الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا (ولوسم فلا يلزم التأدي إلى الموت لجواز
أن تكون الغازية من إيراد بدل ما يخل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بأن ما يخل من الرطوبة يفسد مدة معتد بها
كثيراً، يخل في ابتداء الوجود لأن مدة تأثير الحرارة معها طالت كان تأثيرها أقوى فيكون التخليل أكثر وهو ظاهر وأما إيراد
القوة الغازية فسواء في الضرورة تأخذ الرطوبة في التبريد في الاستتصاص وهي غذاء للحرارة التبريدية فيكون نقصانها سبباً
لنقصان الحرارة التبريدية ونقصان الحرارة التبريدية سبب لكثرة الرطوبات التبريدية لأن الحرارة التبريدية إذا ضفت
عن إصلاح الرطوبات التبريدية وعضها فيكثر لذلك الرطوبات التبريدية وكثرة الرطوبات التبريدية سبب لنقصان
لحرارة التبريدية ولا يزال تأكد هذه الأسباب بعضها ببعض إلى أن ينتهي الأمر إلى فناء الرطوبات التبريدية فيبقى الحرارة
التبريدية لتكون الرطوبة التبريدية مركبها ومحلها ويحصل الموت والنفق على تأثير القوى والطابع فيها يرتب
عليها من الفضائل وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** فاما أن يكون ذلك قبل دخول النار الخ (قيل
لم يجوز أن يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالأولى التمسك بالأجواب قبل ظهور المخالف ويمكن أن يدفع
بأن جواز الإيمان هو الثواب بالأجاء ودار الثواب هي الجنة **قوله** في الأحاط (لا نزاع في أحاط الطاعات بالكفر
وأما غيره فائتبه المعتزلة ونقل أهل السنة أجمعين بقوله تعالى ولا تفيهم وأله بالقول بكفر بعضهم لبعض أن تحبط
عمالكم بقوله تعالى فاولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لا تطعوا مسدقاتكم بللى والأذى إجاب في شرح المقاصد
بأن من عمل عملاً يستحق به العلم مع إمكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال له أحبط عمله كالصدقة مع المن
والأذى ودونها وفيه نظر لأن الجواب أعانهم إذا حل آية الصدقة على مقارنة المن والأذى أفلوا تأخر أفعالها وإبطالها
ثبت مدحهم وذلك الجمل مخالف لظاهر النص ولأدعى لارتكابه على أن قوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات يدل
على إبطال السيئة بالحسنة فظاهر جواز عكسه أيضاً **قوله** إلى رعاية الكثرة (لا بالنظر إلى أعداد الطاعات
والمعاصي بل بالنظر إلى مقادير الأجور والأوزار فرب كبيرة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا يسيل إلى ضبط ذلك بل هو
مفوض إلى علم الله تعالى **قوله** أييب به (إن قلت ما معنى الثواب وأنه منفعة خالصة دائمة مع أن مركب الكثرة
مخلد في النار وسعيه أن الإيمان عبارة عن الأعمال عندهم قلت لعل حراة الله شابه بعد التوبة وبشرط تكمل الأعمال
قوله بل العكس أولى (قد يخيب عنه بأن هذا أعانهم أن لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المتبر اجزاؤها
بما في موازين أجور حسنة واحدة وأوزار عشر سيئات **قوله** فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً (يؤيد مذهبه قوله تعالى وإما من
تلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية **قوله** فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً (يؤيد مذهبه قوله تعالى وإما من
من أن الطول مع العلم أما إذا جوز أن يكون أن الإعلان يسبب أن الجماعة لم يرد هذا **قوله** بل لكل واحد من العلمين يؤثر
في الاستحقاق الخ (وأحق أنه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيق بل معنى أحاط الطاعة أن الله تعالى لا يثبت عليها معنى الموازنة
به تعالى لا يثبت عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور **قوله** والانتفاط (فيه بحث لأن هذا
بإعلام أنما لا يمتزج بالآسدى لا تميز بالامام الذي اختار الله تعالى له مذهب الجلي على هذا قولنا المتأخر حتى يحيط السابق بقدره
بشيء نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحيط السابق وبشيء نفسه **قوله** فإن الحسنة تجزى
بقدر امتثالها الخ (فيه بحث أشرفنا إليه سابقاً وهو أن المتأخر يسبب عدمه ليست باعتبار العدد بل بالنظر إلى مقادير
أعمال الإوزار فإسالة المنوعة عندهم هي هذه بيننا يعني مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلاً وأما جعل التساوي المنوع على

هَذَا لم ينجح الوجه الأول من الجواب فتأمل **قوله** ويقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث اذ لهم يقولون
لاستحقاق الصغار الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان يجنبوا كبارهم عنكم سبائكم واما الصغار
المترونة بالكبار فيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفوا عنه تعالى عنها ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق
العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اؤهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق
العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة اذ له العقاب كما لا يخفى على المنصف **قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
والمؤمنين والمؤمنات) قد يقال هذا انما يكون رهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار واما اذا خص بالصغار بغيره
لذنبك فان ذنبه صغير قطعاً فلا يتم ان يكون الرأيا للمعزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغار حتى يحتاج الى الشفاعة
ويمكن ان يقال لاشك في عموم الذنب للصغار والكبار ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب
امك ولا يخفى عموم الصغار والكبار على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لا تفيد تخصيص ذنب الامه وهو ظاهر جدا
قوله انما هي زيادة الثواب) اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكرها لكننا شافعين للهي عليه السلام حيث
نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اوجب يجوز ان يستغفر الشفاعة كون الشفيع اعلى من الشفع له واما القول بان الشفع
قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى فيه انه على سبيل الشبه والمجاز اذ الشفاعة انما يطلق في الرف على دمه الرجل اتبعه كما يدل
عليه اشتقاقه من الشفع بان الشفع له فرد يحمله الشفع فضا يضم نفسه اليه **قوله** وهو عام الخ) فيه بحث
اذ اوابى ما يفهم من نفي الامه على عمومها كان عوزهم ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خص
فلا امر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها
فان الشكره المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها غفلى ضروري كما تقرر في الاصول فاذا قلت لا يرسل في الدار وانما هو
على السطح ليس بانه من ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال لما كان الضمير للذكر في سياق التي كان وقوعه فيه كوقوعه
فيهم ايضا **قوله** والخاص مقدم على العام) لأن الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين
بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض فليجوز ان يقال
قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للؤمنين اتفاقا والعالم الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصها
بالاصوات الواردة في الشفاعة لاهل الكبار واقفا على **قوله** من حيث هي معصية) اتمى لكونه معصية على ما في شرح المقاصد
التم خوف التارواطمع الجفنة هل يكون توبة فيه ترد بانه على انه قد لم لكونه معصية ام لا والحق انه لا ترد لان معنى
كونه معصية انها تجدد من الجنة وتغرب من النار ولا يقرب الرجل منها الا الهذين المعنيين ثم خلوص التوبة ان يكون
لوجه الله تعالى لا يعود اليها) اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يضطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك
المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا تطرد في كل حال وجوابه فيهم من قول الشارح وزد بان التدم الخ
قوله وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومنى البحث على انه متعلق بالثبوت المستفاد
من لا يعود ويجوز ان يشق بالعود ايضا وهو في المالك كمتعلقه بالثبوت **قوله** كما في الواجبات) قيل لا يتم القياس
على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الواجب
بالواجب فانه لكونه اتياناً يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع لا
بكل واحد منها في حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاثبات بواحد منها لا على التام
كاعتناق رغبة اى رغبة كانت وظاهر ان تمام الامثال بالامر لا يحصل باثبات واحد منها دون آخر بل باثبات الجميع كالان
الامثال بالهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض
الواجبات دون بعض لكن الخ لا يابطل انتفاء كذا المقدم **قوله** احيا الملقى في قورهم) اتفق اهل الحق على ان الله تعالى
يبدل الميت نوعا من قدر ما يتألم ويولد ذلك في توقوف عود الروح وماتهم من امتناع الجبوة بدون الروح ممنوع واما ذلك في الحيوة
الكاملة التي معها القدرة على الاعمال الاختيارية فكل شكل هنا مجاوبه لنكر ونكر على ماورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقه
يدفع الاشكال بان الجواب لروح بلا آلة الجسدان المكلف بالشرائع والروح المدركة هو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة
سواء كان يرد الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضي ان يكون الجواب بالآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك وتاملا
قوله واخبارهم وبه ان النبي عليه السلام) روى عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

فإذا اقتربت إليه ملكان أسودان أورد أن يقال لأحدهما الفكر وللآخر الكبر في حَدِّثْ طَوِيلَ **قوله** أحمر
 بقوله تعالى) قبل وصف الموتى بالأول بشر موتة ثانية ولست إلاحداه الموتى فيكون الآية الكريمة جده على الفكرين
 لهم واجب بأن المراد الأول بالنسبة إلى مايتوه من الجنة **قوله** فانه يدل على الحوض) اختلفوا في الحوض
 هل هو الكور أو غيره استدلل على الأول ما روى عنه عليه السلام أنه قال في تأنيدهم المذنبون ما الكور قلنا لله وسوله اعلم
 قال عليه السلام فانه نهر وعديدير عليه خير كثير وهو حوض رُصد عليه من الجنة وقال القاضي الكور نهر في الجنة وقيل حوض
 يها واستدل على الثاني بأن الكور في الجنة القاعة والحوض في الدنيا يقال في الحشر يدل عليه ما روى عن أنس رضي الله عنه
 أنها سألت النبي عليه السلام أن يشتغل في يوم القيمة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم إنما قال قلت يا رسول الله ما بين الملك قال عليه
 سلام الطين أول ما خلق من الصراط قلت فأنتم الملك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الطين عند البرزخ قلت
 أنتم الملك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الطين عند الحوض فأنى لا تخفى هذه الموانئ الكثرة والجلاء وجود
 لكور يدل على وجود الحوض لأنه ما نفس الكور أو استدعت نصب فيه ماء كآروي في بعض الأحاديث ثم أنه قيل
 من الشرب منه يكون بعد الحساب والنجة من النار وقيل لا يشرب منه الأمن قدره السلامة من النار وقيل أن من شرب
 منه من هذه الآفة وقد روى عليه دخول النار لا يصب فيها قطرا بل يكون عذابه بغير ذلك لأن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع
 لامة يشربون منه الأمن أردت من الإسلام الصابغة بالله تعالى **قوله** أن كتب الأعمال هي التي توزن) وقيل يحمل
 لحسنات أجساما ثورانية والسيئات الخلقية فوزان **قوله** اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق) الفصل من
 دمن السيرة أو التعدية بحسب الأصل كأن المصدق صادف من أن يكون مكذبا أو جعل الغير أنسما من التكذيب
 الخائفة وتعدى إليه باعتبار معنى الإقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الأذعان والقول ككذا في شرح المقاصد
قوله وقال صلى الله تعالى عليه وسلم الإيمان أن تؤمن بالله ولا تنكته الحديث) الإيمان الشرعي أن تصدق جزما بوجود الله
 تعالى وبالأور الأربعة واليوم الآخر هو القامعة وصفه بتأخره عن أيام الدنيا والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث
 بالحساب وغيرهما من الأمور التي أخبر عنها الشارع وهما بحثان الأول أن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق لم يذكر زمن
 ن لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لأنه لم يؤمن بالرسول لعدم فهمه فيه في زمانه وجوابه بعدم تسليم أن التصديق بالرسول داخل
 في إيمانه أيضا أن نفسه كان رسولا وآمن بالله رسول ولا يزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لأن المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا
 من عند الله تعالى وأنه كان مؤمنا بأنه تعالى في ظهري رسلا إثباتي أن الرسول أخص من التي كاسر في أول الكتب فليس
 في الحديث ما يدل على وجوب الإيمان بالإتياسم وجوبه وجوابه أن المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والتي وهو
 لرسول من عند الله تعالى الدعوة عبادة سواء كان صاحب شريعة أم لا وقد يجب أن الآية تبع الرسول بالإيمان بهم إيمان بالعبادة
قوله فيما عظم يحثه به شرونة) أي فيما أشهر كونه من الدين بحيث يله العامة بدلائل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة
 برسمه تحريم حر لم يصدق بوجوب الصلاة مطلقا عند السؤال منها كان كافرا عند الجمهور **قوله** وقبل هو المعرفة)
 قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المصروع هو امر كسبي ثبت
 اختيار المصدق ولهذا يرمي به ويناب عليه بل يحمل رأس العبادات بخلاف المعرفة فظاهر بما يحصل بالأكسب
 وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول فإن النبي عليه
 سلام إذا أدى التوبة وظهر المجرة فوقه صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن يذهب إليه اختيار لا يقال له في اللغة
 بوجه فلا يكون إيمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفي بحث فإن من حصل له تصديق بلا اختيار إذا التزم العمل
 بغيره يكون إيمانا اتفاقا ولو صدق التي عليه السلام بالنظر في فهمه اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل كانه فهو
 بغير اتفاقا فإما أن المعتبر في الإيمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره
 من الفضلاء امر إذا نأى على التصديق فليأتمل **قوله** وقال الكرامية هو كذا الشهادة) ولا يشترطون
 التصديق والمعرفة حتى أن من أصر الفكر وظهر الإيمان يكون مؤمنا لأنه يتحقق الخلود في النار ومن أصر الإيمان ولم يتفق
 منه الأظهار والإقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والذكور في تفسير القامع أن تذهب الكرامية أن الإيمان
 محمود كلمة الشهادة إذا خالفه من الاعتقاد حتى لو اعتد عليه خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلقى بينهما بأن ما ذكره القاضي هو
 الإيمان المبني من النار والذكور في شرح المقاصد هو الإيمان مطلقا وانت خبير بل نتيجة الإيمان هو الدخول في الجنة ونتيجة
 الفكر هو الخلود في النار فأقول بأعلاه مع الخلود في النار كما ذكر في شرح المقاصد مما لوجه هذا وقد يحمل الإيمان أسماء

للاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونهما ايمانا والى
 ذهب القاشي زاعمان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقيد بشرط التصديق
 واليه ذهب القطن وصرح بان الاقرار الحالى عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار
 قوله وقال قوم انه اسم للجوارج فذهب الجوارح الخ (المفهوم من شرح المفاسد ان الايمان عند هؤلاء اسم
 لفعل القلب والاسمان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والاسمان
 والجوارح على ما قال انه اقرار بالاسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل
 في الكفر واليه ذهب الجوارح اوضح داخل فيه وهو الموزلة بين الميزتين واليه ذهب المعتزلة لانهم اختلفوا في الاعمال
 فمنذ ابي على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندورة
 الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا يخفى ان يكون مذهبنا لما قل ان هناك كلامه
 الاول الايات الخ (لا يخفى ان هذه النصوص مجمعة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللفظي كالكراميه وليس بمجموعة
 القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الايات لكونه رئيس
 الاعضاء ومستقما للمعاد كادل عليه قوله عليه السلام الاوان في الجسد مضعة اذا ضلحت صلب الجسد كله واذ اقصت فسد
 الجسد كله الاوهى القلب وانا الحديث في غير اعتبار على القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى قوله ولا الجزء على
 كله (فان قلت يجوز ان يكون ضطف الجزء على الكل فهذا احتمالا لشأنه وتحيز بضائه لكونه كال الايمان وسبب
 لزوم ثبوته عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا بصار اليه بالظاهر الذي هو خروج المخطوف من المخطوف عليه
 فثبت البرهان قوله ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية (الاستدلال بالآية على المدعى متى عن اليراد باللفظ
 المعصية وقيل المراد به الشرك كاري انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم قالوا يا ايها النبي انك تعلم ان الله تعالى
 صلى الله تعالى عليه وسلم ليس منافقا انما هو منافق لما نزل عليه من ان لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وحديثه يصح
 ان يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهر اى الذى يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والايان بالعمل الدال على
 ظاهرا على التصديق وبني ليس الظاهر ان لا يكونوا منافقين او يقال معنى ولم يسلوا اعانهم بظلم لم يكثر بعد الايمان
 ولم يرجعوا عنه قوله الجواب مناصرته بالايجاج الخ (للمعارضتان اعانت وجهان على ما قلته من المقاصد واما على
 ما قلته من تفسير القاشي فلا قوله واما ان الاسلام هو الايمان (فان قلت ما ذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام
 معارض بالحديث المذكور في المصباح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرني
 عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان تؤمن بالله ولا تشرك به ولا تشرك بالله فقال اخبرني عن الايمان فقال صلى الله
 تعالى عليه وسلم ان تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وتدين على ان الاسلام مغفر للايمان ومثمه قلت قد سبق ان الدليل
 الواحد لا يبارض التعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والتعدد آيات فبين ان يحمل تفسير الاسلام
 في الحديث على تفسير ثبوته قوله والظاهر المطابق الخ (اعان الظاهر لجواز ان يكون الخطب في قوله الذى
 ذكرتم النصوص الذين جعلوا لفظ ذلك في الآية إشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذى امرتم به كاذكره الشارح
 فيما سبق وان لم يذكره المصنف قوله اى صلوتكم (اوضح هذا ان يكون الصلوة وحدها اعاناعا انه فعل
 جميع الواجبات عندهم قوله مجازا (لظهور الملافة وهى كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليهم
 قوله ولا فاطح طريق فهم (بل كاهم صدور ولهذا لم يختلف في قول مر اسيل الصحابي رضى الله عنهم واختلف
 في مر اسيل التابعي ولو لم ان عدم الاختلاف بين المؤمنين فقاطع الطريق يحمل ان لا يدخل النار في ذلك اليوم اما ان لا
 ايمانا واما لا اليوم لا يخفى استيعاب اللسان اليه ايد قوله حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يبلغ
 في السؤل (روى عن ابي ذر رضى الله عنه انه قال اثبت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اثبت
 وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان ذنى وان سرق قال وان ذنى وان سرق
 قلت وان ذنى وان سرق قال وان ذنى وان سرق قلت وان ذنى وان سرق قال وان ذنى وان سرق قلت وان ذنى وان سرق قلت وان ذنى وان سرق
 صرح ابن مالك بان حرف الاستعظام مقدور قول ابي ذر رضى الله عنه وان ذنى وان سرق اى وان ذنى وان سرق وبقا
 اذ رغب الله تعالى ان الله اى الصفة بالرقم وهو التراب استعمل في الذل والجرع الانتصار وفي الشهاد على كره وما يخفى ان
 ان تكرار ابي ذر ليس لان تكرار بل لثبته ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لم يوجب بخواب آخره تكراره قوله ورد عليه

منه في الاعمال) اجيب عنه بان تلك الاعمال لم تؤمر باستمرارها والامان مأمور به في كل حين فاعتبر بما فيها حكما لدفع
 الحرج **قوله** مشترك الالتزام (لان المشترك مناف للامان اجماعا اشتراك الالتزام بناء على متافاة المشترك للامان اجماعا
 انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند العقول ايضا والانفلاجاع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذکور في شرح
 المقاصد كما مر وان لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب **قوله** لاعلى ما في الكتاب) حيث يدل التورير واطام المتنافاة
 مقام الجماعة قليلا **قوله** والقائلون بانه مركب الخ) رد عليهم ان الحديث على ما جلول عليه يدل على ان الشهادة
 ادلى وافضل من التصديق القلي بجميع ما علم بجنى الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع
 بانه يخص بالاجماع او يريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاذلال لانها افضل منه من كل وجه او المراد
 باضافة اقل التفضيل ههنا ان زيادة المطلقة لا لزيادة على المضاف اليه اى المشهور المعروف من بينها الفضل بين اهل المل
 قول لاله الا الله وبهذا ايضا يتدفع ما قيل من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لاله الا الله محمد رسول الله من الصلاة
 والحج ومشالهما مع ان الامر بالعكس وامام اقبل في الجواب من ان افضليته من حيث انسيب لصحة الانفس والدماء
 والاموال لمطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين ايضا كذلك وقد قيل افضليته من حيث انه اساس الكل
 وما لم يوجد لمعتبر شي منها فيه حيثان ليستا في غيره من الاعمال وهو التقدم والتوقف عليه **قوله** الامان يضع
 وسبعون (اى الامان الكامل الذى فى اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية وفروضا واجهسا
 ومندوبا والضعف في العدد بكسر الهمزة وبضرب العرب يقصها وهو ما بين الثلاث الى التسع وهذا الحديث جده على الجوهرى
 حيث زعم انه يقال يضع مئتين وبضعة عشر رجلا ويضع عشرة امرأة فانما جاز لفظة المشرية ذهب الضعف فلا يقال
 يضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصائص الامان اكثرتنه ويدور في خلدي والله
 اعلم ان المراد بالمائة في الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سادته ذرعاها سبعون ذروا فلما زاد على ما لم
 يستعمل في الكثرة بعد ذكره آل المعنى ان اى اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع وسبعون وقصدا في رواية الامان
 سبع وسبعون ونص الراغب الاصمغاني في الذريعة على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك من وجوه لطيف
 من اراد الاطلاع عليه فليظفر فيه **قوله** ليس داخلا في اصل الاعمال الخ) قال السلف كون الاعمال شعبا من
 الامان لا تافى كونه اجزا منه ولا يدل على استلزام انتفاها انتفاء اجزاها فبراصلة في نظير هذا انه لورق سورة
 بنماه كان كاهها فرصا اذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض **قوله** وان قلنا هو الاعمال فيقبحها وهو ظاهر) اما اذا ارد
 به مطلق الطاعات فرضا كان او قلنا تركا او قلنا كذا ذهب اليه البعض فاذا زاده وانتفاصه بحسب المواظبة عليها وتركها
 ظاهر واما اذا اراد بدها ما هو المفروض منها كذهب اليه آخرون فاذا زاده انما هو بحسب ازدياد او قلنا وانتفاصه بحسب
 انتفاصها او بعدم وجوبها في الحج والزكاة الفقير **قوله** الاول القوة والضعف) قيل هذا اسم لكن لا طائل منه
 اذا التزم انما هو في تفاوت الامان بحسب الكمية اعني القوة والكثرة فان الزيادة اكثرا يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكمية
 اعني القوة والضعف فمخرج من محل الزيادة **قوله** ولا شك ان التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل
 لما كان الامان بها برمتها اجسالا حاصلات لا اطلاع عليها لم يخلب الامان من نقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى
 التفصيل فقط نعم تصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الامان لما كان عبارة عن التصديق بحصة ما جابه
 النبي عليه السلام فكما ازاد تلك الجملة ارزاد التصديق المتعلق بها لاجل **قوله** بالوجه الثاني) مر فمال **قوله**
 لها بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا نلت الآية فيه مستبعدا لا يخفى **قوله** وهو
 عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا عليه السلام او شاكا في صدقه واما ما ذكره في غير القاضي
 من ان الكثر انكار ما علم بالضرورة بجنى الرسول عليه السلام به قلل مراده بالانكسار عدم التصديق ليل الشك **قوله** لانا
 نقول هم مصدقون حكما الخ) وبهذا ايضا يتدفع ما يؤولهم من انه يلزم ان لا يكون التام مؤثما اذا تصديق له لان التزم
 معضاد لما عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المتعلق في حكم الاتيان بالبرهان عليه ما يضافه فهو مصدق
 حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا نسلم المتافاة بينه وبين التزم
 ولا يخفى ما فيه **قوله** وهو عند كل طائفة يقابل ما فسر به الامان) رده في شرح المقاصد بانه لا يستقيم على القول
 بالادلة بين المراتين اصلا ويمكن دفعه بان التعاليل لا يلزم ان يكون بالاجاب والسلب حتى يرما ذكره فسامل **قوله**
 وبطلانه ظاهر) لاستلزامه ان يكون الصادق مؤثمين **قوله** فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف

وأصحاب الآثار القائلين بأن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان أن يقولوا بما قاله الخوارج بناء على أن الشيء يفتى بانتفاه ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والإيمان مع أنهم لا يصحلون تارك العمل خارجاً عن الإيمان ويقطعون بعدم خلوه في النار قلت أجيب عنه بأن الإيمان يطلق على ما هو الأساس والأصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل النجى وهو الذى عد العمل ركناً منه وموضع الخلاف أن يطلق الاسم للدلالة على الأثر وهو التصديق وقد اشترافنا سبق إلى وجه دفع آخر فليذكر **قوله** وهم الدهرية) الفهم من شرح المقاصد أن الدهرية أخص من ذلك لأنه قال الكافر أن قال يقدم الدهر واستاد الحوادث إليه خص بسم الدهرية وإن كان لا يثبت الباري خص باسم المطلق **قوله** ذهب الخوارج إلى أنه كافر وذهب الأزارقة إلى أنه مشرك لأنه يحمل علاقه تعالى وعلائقه وهو نفسه أو الشيطان وأقربهما **قوله** والحسن البصري إلى أنه منافق) أى يظهر للإيمان بطن للكفر وأصله من نافق البروع أى أخذ في نافقة وهو إحدى جريه يكتفها ويظهر غيرها وهو موضع رفرقه فإذا نفي من قبل القاصعة وهو جره الذى يقصم فيه أى يدخل ضرب النفاقه رأسه فينفق ويخرج منه وألحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج ولا يمكن حل كلامه على أنه مؤمن في الجملة وإن لم يكن مؤثماً كالأزارقة لأن الوجه الثاني من وجهي استدلاله بذهبه يدل على عدم الاعتقاد بكون كافر اللهم إلا أن يراد بنى الاعتقاد تضعيفه على محط قولهم زيد ليس بشئ وعلى هذا يؤول إلى كلام أهل السنة والمشيهور خلافة وفي بعض الكتب أن الحسن البصري رجع عن هذا المذهب **قوله** المراد من لم يحكم بشئ ممازلة الله تعالى أصلاً) وقد يجب أن الحكم بالشئ التصديق به ولا يخفى أن من لم يصدق بمازلة الله تعالى فهو كافر وليس بشئ لأن السياق صريح في أن المراد بالحكم بمازلة الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافق له أصلاً الاصطلاحي الذى هو التصديق **قوله** فإن المراد من لم يحكم عليه **قوله** قلنا لعل ذلك الخ) وأيضاً يحتمل أن يكون قوله لا يصليها صنف مخصوص لا كافة لا خيفة فحشيد لا يتم الاستدلال أيضاً **قوله** قلنا بالآيمان) فيه بحث لا يوردى البرهان فيه المصيبة مع الإيمان لأن من نقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما يوافق به القرآن وحده على أن عاقبته ذلك لم يقل به أحد من المفسرين **قوله** لا يقرب إلى النار أن تترك الخالف مؤثماً للكنب إذا جعلت الآية شاملة للقاسق مساقاً على قاعدة المعاقبة تعالى أنهم الإيمان أنهم وقوه تعالى لو كانوا يمانون القطع بأن بعض القاسقين ليس بكنب **قوله** القاسق من وجهه مسوداً للصبيحة) أن قلت قد ورد في الصحيح من الأحاديث أن الأمة تبع ثم أن آثار الوضوء فكيف يكون القاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لهم يوردون الكلام في قاسق يكون فسقه بترك الوضوء **قوله** الثامن أنهم من أصحاب المشأمة) قيل لهم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون من ترك الكمية منهم كاسيئاً وهو قيل هم الذين هم شوم وشر على أنفسهم فكذلك يمكن المنع لأن الشوم والنشر بالكفر وقيل الذين يسلطهم إلى النار شمالاً والظاهر إمكان المنع حيث أيضاً **قوله** من باب إيمانهم العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث إذا الظاهر من الآية خسر أصحاب المشأمة على الذين كفروا ولو لم يكن صاحب الكمية يسلطهم عليه أيضاً بكونه منها كافر لم يصح ذلك المحضر والجواب أن من ليس فيه الفصل لأن شرطه على ما بين في النص أن يكون الخير مرفقاً بالله أوفضل من أوفعلاً مضارفاً فعلم المحضر حيث ظاهر **قوله** مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا ينجيهم نفيالته غير مسلم عندناهم **قوله** أنك من تدخل النار فقد أخرجته) لا يقال هذا حكاية كلام الأزارقة ولا يتنص الكذب عليهم لأنما قول هو في معرض التصديق عرفاً فغير ممكن أن يقال يحتمل أن يكون أخرجته من الخرابية لأن الخرابية لا يترك الوسط في التماس الذى ذكره ولا يتم الاستدلال على أن الخرابية الذى يكون اليوم طرفاً له خرابية خاصة فله خرابية يوم الحساب لا خرابية يوم دخول النار **قوله** والأركان صكون كل عرج مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون والجرمون المخصوصون **قوله** والجواب عنه قدمه) يمكن أن يجاب أيضاً بأن الإقناع فيكون بالتصديق عن الكذب ومقتضى الكفر يدل عليه فساق المؤننين يدخلون في الذين اتقوا اللههم إلا أن يقال سوق بعض فساقهم إلى النار بما لا شبهة فيه فيلزم أن يكونوا كافرين لا قائل بالفصل وحيث يحتاج إلى جواب ألقى قطعاً **قوله** وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل أن يراد المنافق في الأعمال لا في الدين وقد يقال لا مستنى لقول الحسن رضى الله عنه لأن اتفاق إظهار الصلاح مع فساد الباطن والفساق من صلحت سريرة وظهر فسادها فكان ضد المنافق وأنت خير يانه إذا كان مراده بالتناقض بطن الكفر وظهر الإيمان إليه ما ذكر **قوله** احتج المعتزلة) قال في شرح المقاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك أنهم لا يذكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعليل وهو الذى

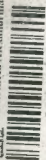
نسيبه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونسبته من الناس فيكون لهم منزلة بين منزلة التوحي من الايمان وبين منزلة الكفر بالانفاق وكأنه يرجع عن الذهب واعراض كما يقال في نقي الصفات ان يرد ما هو من قبيل الاعراض والافقداهم يصرحون بان من اخل بالسعادة ليس بمؤمن بحسب التمرع بل بعجز اللغة وبان القول يشهد التسديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره **قوله** لا يكثر احد من اهل القبلة معاه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام تكذيب العالم وحشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كسنة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الروية وتعود ذلك بالاراع الى الحق فيها واحد لا يكثر الخالف الحق في ذلك والافلا نزع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد قدم العلم ونفي الحشر ونفي الد بالجزئيات ونحو ذلك وكذا يصدور شيء من موجبات الكفر منه كذا في شرح المقاصد وله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والافتد ذهب كثير من حكمه الاسلام الى قدم بعض الاجسام والنحول من ارباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرض والكسبي دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للهي عليه السلام والله اعلم بمراده **قوله** كل مخالف تكفر تاقتن تكفر) فان من قال لم يكفر بكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدا ما سمعني جوابه **قوله** لم يبعث النبي عليه السلام) قال في شرح المقاصد والقائل ان يجيب بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مخالفا في تكفير الخالف فيها كحديث العالم حكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والتسديم اصلا ولم يخضر بالله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فخلو يصدق كان كافرا والجواب اننا قطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك **قوله** يا صاحب الجمل اى ارباب الاجال فانهم لا يشدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو قوله بنهائى مقدورات الله تعالى) وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فقد كبروا بهذا وتكذيبهم الرسول ايضا **قوله** او المراد بالخلق (وايضا المراد ان من قال يخلق صفته انفسية فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون يخلق الفاظا سابق والمعتزلة لا يقولون يخلق النفس لاسم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف الستة والسبعة) الاظهر ان يقال فكيف الستة والسبعة والله اعلم **قوله** من كل الامتداح) كأنه اراد بكل الامه اهل الجمل والنقد واعتبر رياسته على من عداهم او على كل من آساد الامه ومع هذا رد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كمن هو على اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها المقومات اشبه من جهة انه لا يقال بصحة الامه حينئذ اختلفت الامام الجمل والفاطم ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين تابعين الامه انهما امامان **قوله** وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا) اى يجب نصبه على دليل عقلي وانما لم يقولوا وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجمله ينال على ان لا يوجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر **قوله** كهشام النوطي) منسوب الى غوطه بالضم وهى موضع بالشلم كثيرة الد والشجر **قوله** ولما وجوبه علينا سمينا) اعترض عليه بأنه لو وجب علينا لزم الحاق الامه في أكثر الاعصار على ترك الواجب لانشاء الامام المتصف بما يجب من الصفات والالزام متف لان ترك الواجب مصيبة وضلالة والامه لا يجمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على قدرة واختار قلت بعجز كل واحد لا يتاقي قدرة الكل ولو ارد بالجزء عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالامه **قوله** ويكرهوا الى سيفه فني ساعدة) بكرت بكورا وبكرت تكبرا وبكرت وبكرت وبكرت **قوله** وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) **قوله** فؤت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفعه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلاثاء على قول الاصمعي انه ليلة الاربعاء **قوله** توفى الناس على مصالحهم) من قولهم توفى عليه اى رضى حرما **قوله** الربان والوادي) الربان جمع حرب والوادي جمع يادية بمعنى طائفة تزلزل باليادية وفي الحديث من حاجبا اى من تزل باليادية صار جافيا **قوله** لا يبق بعضهم على بعض) من قوله اشيت على فلان اى رحته والاسم منه البيا بضم الباء قال الشاعر: **قوله** فاني على ركبتي **قوله** ولكن خفتا صرد النبال) وكذا البقوى **قوله** ان تركهم تكسبه) اى تصيبها فاقطع الشرط سواء كان تركه نصبه فاقطعها ام لا **قوله** اما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا يتبادر على قول السائل شروط الامامة فلا توجد في عصر ولا فالجزم بانشاء الشروط في كل الامه بالماوجه **قوله** ثالثي بوجوبه ليس بلفظ) اجاب الشبهة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد ونحو اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته وودا بانا لانسلم ان وجوده بدون

انصرف لطف وثابته بنفي ان يظهر لولاياه الذين يسئلون الارواح والاموال على محبة وليس عندهم منه
 الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم واتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العبادات التي لا رتب فيها
 لعقل كبر من المسك **قوله** (وظلوا تارة الخ) ولما في جواب كل منهما من دليل الآخرة تعرض لجوابهما **قوله**
 على النيب على الحوزة (التلبات الحوزة والتاحية ويضة كل شيء حوزته **قوله** لتعق الامامة بدونها) تحقق الامامة
 متوجع فائته ان يجب دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله **قوله**
 ان يكون قريشا (الحكمة انهم اشرف الناس نسباً وحسباً وشرائط اربعة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس
 العرب ولا يمكن في غيرهم ما كان فيهم **قوله** على سرية (السرية قطعة من الجيش يقال خبر السرية اربع مائة رجل
قوله ظهور المجرة (المراد بالمجرة مشاهدا النوى ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر **قوله** والجواب لان الخ)
 وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة **قوله** وثبت ايضا بيعة اهل الحل والمقد (سيجي في آخر المقصد
 نقلا عن الامام الرازي انفسا ثبتت بلايئهم ايضا بان بيان الظلمة من هو اهل الامامة و يأمر بالعرف و ينهي عن النكر
 ويدعو لتسليم اتباعه **قوله** فيؤدى الى الفتنة ويعود نفسه ذرا) سيجي انه يجب عنده استيفاء العقد فلا خلل
 ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعتاد فلا يتبادر عن ايضا **قوله** فهو محل الاجتهاد (والخ) جواز له ان الضرورة تنبيح
 المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله **قوله** وعنده الشيعة (على) وعند الزيدية اتباع القاسم ان زيدا باس رضي الله عنه
قوله اما التمس فيروجد) وقيل نص على ان بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا غفيا وهو تقديمه اليه
 في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ماديون انه عليه السلام قال اثبت بدولة وقرطاسا ان كتب لابي بكر
 كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا اي الله تعالى والسلطان الا ابيكر **قوله** فعيست امامة علي رضي الله عنه) ورواه
 ان مشرطي **الصفحة** صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة و يكونها من الابواب الخفية التي لا يعلمها الا يعلم السرا
 واوجوب النص على الامام وكيف يدعون عصمة علي **رم الله وجهه** وتعين امامته **قوله** الزيدية في الاصل
 منسوب الى زيد وهو اسم كتاب اظهره من ذلك في المم قباد وزعم انه تأويل كتاب يونس الذي جابه زيدا شت وهم يزعمون
 انه بينهم **قوله** من انتاب الجاهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالد بن قيس قتل مالكاً وابما قتله بعض قومه
 خطأ لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة بركة فقال خالد رضي الله عنه ادفوا اسراكم اولف فظفروه عنده
 متى ادفوا وكان ذلك الغلط في لغة الضابط بمعنى اقلوهم فظن ذلك الشخص انه امر قتل الاسارى فقتل مالكاً
قوله واما قوله في بيعة ابي بكر رضي الله عنه الخ) ومعنى وفي الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها من
 المهاجرين والانصار اذ قد يضاهي الشيء الى الشيء اظهر عندهم ولا يمكن منه كونه تعالى بل مكره ليل والتهار وليس منها بل يظهر
 عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقولوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير
قوله تنقلا للاشتراك) تحليل لمصر الولي في المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي
 لا يصار الى الدليل لا معنى حقيق لان المجازيين الاشتراك كما ثبت في الاصول **قوله** لا يتناقض شؤله لغيره) لان العبارة
 لعموم الشغل لا خصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ابتاء الزكاة حاله الكرواع في على بناء على انه الذي اعطى
 شامه في الصلاة منية على جعل وهم راكعون حالا من غير بوتون وليس بلازم يل يحصل العطف بمعنى انهم راكعون
 في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الكرواع او بمعنى انهم شامعون **قوله** الاول خبر القدر الخ) فيسه انفايته
 الدلالة على استحقاق الامامة في الحال لكن من اين يلزم في امامة الائمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم **قوله** يؤدى الى
 الكذب) فان عليا رضي الله عنه ليس بمعنى ان كان النبي صلى الله عليه وسلم مثقاله وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي
 عليه السلام جارا له ولا ان عم لم كان النبي عليه السلام ابن عمه فانه عليه السلام ابن عم بلشعر وعلى ليس كذلك
 بل ان ابيه لانه اخوه **قوله** فان كل احد يسلم من دينه الخ) قيل يجوز ان يكون الفرض التخصيص على موالاته
 ونصرتة ليكون ابدع من التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى باقامة الشرف حيث قرن بموالاته النبي عليه السلام
 وهو ظاهر **قوله** ولان مضل بمعنى افضل لم يذكره احد) اجيب عنه بان الولي بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى
 بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من ائمة لثقة قال ابو عبيدة هي موليك اي اولي بكم وقال عليه السلام يا معاشر
 بني ائمة من مولاها اي الاول بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمزلة الاول ليعرض بانه ليس مع
 صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله **قوله** للقيام مقامه) اي بطريق التحيين فانه لو عاش هارون بدولة موسى
 (عليه)

عليه السلام لتعين خلافته وبهذا القدر لو لم يثبت مدعاهم ولا بد ما ضل غاية الدلالة على استحقاقه الإمامة لأصل
 في إمامة الأئمة الثلاثة قبله فأمل **قوله** قال الأمدى الوجه الثاني الخ (أما اورد كلامه لأن قول المصنف في الجواب
 هذا ونفاذ امر هارون الخ (أما بإلا هذا التثنية لا تقرر المصنف نفسه **قوله** ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ (**قوله**
 فيه أن من لوازم استحقاق الطاعة جلال حية موحى عليه السلام أيضا واللازم باطل في حق علي رضي الله عنه وقديما
 أنه لا يمكن إعمال الدليل في حق زمن النبي عليه السلام للأدلة القاطعة فيبقى معمولا في حق زمن الوفاة **قوله** فكانوا
 وجه الأولية أن النبوة المستترة وإن قيلت فهو يصدى إلا أن النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالاستثنى
 في الحقيقة معطوف للنبوة **قوله** حلوا على علي بأمر المؤمنين (فيه أنه لا يدل على عدم النزاع عن وفاته عليه السلام
قوله قل للخصم من الأصحاب الآية (أي الذين تخلفوا عن حرب الحديبية **قوله** وإن القوم المذكورين بنو حنيفة (**قوله**
 وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم أو يسلمون فإن المرتد لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف وقيل المراد
 بالقوم المذكور بنو عكرمة وألروم وسبي يملكون يتقاذون لأن الروم فصارى وقاس بجوس قبيل منهم الجرية وإن قيل
 من مشركي العرب ألقا ومن مشركي الجهم أيضا عند الشافعي رحمه الله **قوله** جعل الإمامة شورى بين ستة (أي جعلها
 بينهم ستة كانوا فيهم وبينهم من هواحق بها بحسب رأيهم **قوله** ألا يؤمر الأفضل الخ (بل هذا الزام
 إذ يجوز عندنا إمامة الفضول كما سيجي إلا أن قوله سيأخذهم بشر بأن مقابلة على عونه فبعد ما فيه **قوله** الثالث قوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم لا يدرى الدرداء الخ (اعترض عليه الشيعة بأن الحديث المذكور لا يدل على أنه الأفضل بل على أن غيره ليس
 الأفضل منه فيجوز أن يكون مساويا له وله يجوز أن يكون أيضا بحسب وقت أي يكون الأفضل عند وروى هذا الخبر هو وبعد
 ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول أن مفهوم هذا الخبر بحسب اللفظ وإن كان أن غيره ليس الأفضل منه الآن
 مفهوم بحسب العرف أنه أفضل من غيره لأنه حيث يقال ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل واحد أنه أفضل
 أهله والعرف إذا عارض اللفظ كان الترجيح للعرف وأيضا يرى أن الدرداء كان يعني إماما في بكرى رضي الله عنهما فتشكك
 صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى إمام بين هؤلاء من هو خير منهم فكان أبو الدرداء هو خير من هؤلاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأهله
 ما طمئت الخ في هذه القضية تدل على أن المراد أفضلية مطلقا لا مساواة كالإختي ومن الثاني أن تشييد بالوقت خلاف الأصل
 لأن الأصل عدم التشييد **قوله** سيد الكهول أهل الجنة (أي سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولا ينزل منهم كون
 بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكك بقوله عليه السلام أهل الجنة جرد مرد **قوله** لو كنت
 متخذًا خليلًا الحديث) الخليل صاحب الواد الذي يغفر إليه ويعتمد عليه في الأمور فإن أصل التركيب الساجدة والتي لو كنت
 متخذًا من الخلق خليلًا لأرجع إليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لا تختص بالبكر ولكن الجأ إليه واعتمد عليه
 في جملة الأمور وبجميع الأحوال هو الله تعالى **قوله** بل جعج قربائه (فيه أن تصرفه بالإتناء والنساء يأتي عن ذلك
 لدخولها حيثئذ في النفس اللهم إلا أن يقال ذلك التصريح لا يادشرفهم **قوله** في ذي القعدة (كان رجلا شافعا
 في زمن النبي عليه السلام وصار خراجا زمن علي كرم الله وجهه وكان يدعى مثل مدعى المرأة **قوله** بقضى ديني (أي
 بقضى ما بيني وصلي من بين الحق والظاهر كله الصدق ونجى وعدى أي يأتي بما وعدت **قوله** يأتي وأنت وامي (**قوله**
 أي قدسيتي ياتي وامي **قوله** والاجتماع متعدي على أن الإتياء عليهم السلام أفضل من الإتياء) قيل الإجماع المتأخو على
 تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لأصل تفضيل النبوة على الولاية فمن بعض الصوفية أن الولاية أفضل
 من النبوة لأن الولاية تنجي من القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنجي من التبليغ كى أرسله الملك إلى الرعايا
 لتبليغ أحكامه إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي بلجه بين الولاية والنبوة ورد بأن في التبليغ من الحق إلى الخلق ملاحظة
 للجباين فيضن قرب الولاية وشرفها بالمحالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تفضيلها للولاية خارج من البحث
 فإن التبليغ من الحق إلى الخلق له جهة إلى الحق هي الولاية وجهة إلى الخلق هي الرماية والبحث في تفضيل الجهة الثانية
 على الأولى لا في تفضيل المجموع **قوله** يقتضى بلوغه في العلم الخ (لما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم
 في الكبر كالنقش في الحجر **قوله** لو كسرت الواسدة الخ (كسر الواسدة كتابة عن الجلوس للحكم **قوله** فلا ينجيه
 عليه اعتراض أبي هاشم الخ) وقد يجب أيضا بأن المراد الحكم بمقتضاها من الأدلة الدالة على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى
 أن المناسب لهذا على أنه التو بلا ينجيه فأمل **قوله** أو سهل أو جبل (السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة إليه
 سهلي بالضم على غير قليل وسهل القوم صاروا إلى السهل **قوله** يسبون إليه في الأصول (قيل ذلك لطول عمره

كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله عنه لم يستندوا اليه اكثر من ذلك **قوله** في ايام صياحه المذخور (روى
 انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فخذل علي وفاطمة وقضه جارهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فموتوا ولم يكن
 عندهم شيء فاستقر على رضى الله عنه ثلثة اسوع شعير من يهودى وطخت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبرت خمسة اقراس على
 عددهم فخذل الافطار سال سائل بالهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين اطعموا لي اطعمكم الله تعالى
 في الجنة من موائد الجنة فأكرو به وياؤوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة خبرت خمسة اقراس من الصاع الثاني
 فخذل الافطار سال بينهم فأكرو به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة خبرت خمسة اقراس من الصاع الثالث
 فخذل الافطار سال اسير فأكرو به فزل قوله تعالى يوفون بالندى ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على
 حبه مسكينا ويتجاوا اسيرا **قوله** مداحدهم ولا نصفه (الدرر مع الصالح والتصفى مكيل دون المذخور) بمعنى ان نصف
 كالشعر بمعنى الشعر اى لا تال احدكم باخلاق مثل جيل احد نجا من الفضيلة والاجر ما تال احدكم باخلاق مد طعام
 او نصف منه لما فيه من من يد الاخلاص وصدق النية وكال النفس مع ما به من الوبس والغش **قوله** لا يتخذوهم
 عرضا اى هذا من مومنين بالكرات والفواحش **قوله** يتالى الاعتزاف وقوعها (فلا يضح جعل هذا الشق
 من شق التبريد في المرفئين **قوله** بشوه صلى الله تعالى عليه وسلم متفرق الخ) طعن بعضهم في صحة حديث الخبر
 فقال ان اراد بالثبوت وسبب معرفة اصول الدين فلز يبالغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اجتناف
 ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد متفرق امين في حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها في سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد
 ويخص **قوله** ولا قوله تعالى وطعجه الرسول قد خلت من قبله الرسل الاية () قيل في الاستدلال بهذه الاية
 بحث اذ قلنا وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة
 لا اله الا الله وحده لا شريك له قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر
 في قوله تعالى ومحمد الا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم **قوله** يوم احصان محمدا صلى الله تعالى
 عليه وسلم قتل واستظلم العصاة رضى الله عنهم ذلك يصلوا كأنهم يكررون وقائه ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين
 الرسالة والتبليغ من الهلاك فزلت الاية وضاعا حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبليغ
 من الهلاك ومن الذين فيها حيث لا يصيرجة على عمر رضى الله عنه ولما الاية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فضاهاها الله
 افعل ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الاية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين
 قالوا ان الله ثالث ثلثة ومزادهم ثالث ثلثة مستحقين العبادة ولذا رداؤه تعالى عليهم بقوله وما من الاية الا وحده لا شريك
 له **قوله** وانكارهم القدوس فيها (دفع لما ردد على كلام المصنف من ان المناسب على ما ذكر هو القدرى بضم
 التلقا فاعاد الشارح الى ان اسناد افعال البلاء الى قدرتهم بضمين في القدرة فيها فالتسمية باعتبار هذا
 التبعين • ولكن هذا آخر ما اردنا ابراهه في حواشي المواقف فتسأل الله تعالى ان يجعله خالصا
 لوجهه الكريم • انه هو البر الرحيم • وان ينفع به المتخلصين • ويحميه ذخرا
 ليوم الدين • والحمد لله رب العالمين • والصلوة والسلام على محمد
 وآله اجمعين

Biblioteca Alexandrina



0398908